

DISS. ETH Nr. 25443

**WIE WERDEN BEGRÜNDUNGEN GEBILDET UND WIE WERDEN SIE MÖGLICH?
ÜBER FUNKTIONSWEISE UND STRUKTUR VON RATIONALITÄT.**

Abhandlung zur Erlangung des Titels
DOKTOR DER WISSENSCHAFTEN der ETH Zürich
(Dr. sc. ETH Zürich)

vorgelegt von
ROMILA STORJOHANN

Master of Arts ETH, ETH Zürich

geboren am 19.01.1988

von
Deutschland

angenommen auf Antrag von
Prof. Dr. Lutz Wingert
Prof. Dr. Eva-Maria Engelen
Prof. Dr. Stefan Gosepath

2018

Wie werden Begründungen gebildet und wie werden sie möglich?

Zusammenfassung / Abstract

Ganz allgemein gesprochen ist Rationalität oder Vernunft das Hauptuntersuchungsobjekt der Arbeit: *Was bedeutet Vernunft, was bedeutet vernünftig sein?* Dazu werden zunächst vier wesentliche Aspekte des Konzepts der Vernunft skizziert: Der historisch-ideologische Hintergrund von Vernunft, die anthropologische Konnotation dieses Begriffs, das Verständnis von Vernunft oder Rationalität als Praxis des Begründens sowie dessen essenzielle Relevanz für die menschliche Lebensform. Anschließend wird einerseits die *Funktionsweise von Rationalität* – verstanden als eine Praxis des gegenseitigen Gebens und Nehmens von Gründen – detailliert untersucht: *Wie werden Begründungen gebildet?* Empirische Befunde der Kognitionspsychologie werden analysiert und kritisiert und in Auseinandersetzung mit Theorien epistemischer Rechtfertigung wird die Idee eines institutionalisierten Internalismus vorgestellt. Andererseits, aufbauend auf dieser Analyse, wird die *Struktur von Rationalität* beleuchtet: *Wie wird die Bildung dieser Begründungen überhaupt möglich?* Ausgehend von der Beschreibung der Funktionsweise der Begründungspraxis werden darin verborgene Fähigkeiten vorgestellt, die uns das Nennen und Fordern von Gründen erst ermöglichen. Am Schluss stellt sich die Frage: Wie hat sich unsere Praxis des Begründens entwickelt? Evolutionäre Befunde der Kognitionsethologie versuchen zu klären, auf welche Weise Objektivität und der objektive Geist des begründenden Menschen entstanden sein könnte.

Generally speaking, rationality or reason is the main object of study of this thesis: *What does rationality mean, what does being reasonable mean?* Four main aspects of the concept of rationality will be outlined: The historical-ideological background of rationality, the anthropological connotation of the concept, the notion of reason or rationality as a practice of giving and asking for reasons and its essential relevance for the human form of life. Afterwards, on the one hand, the *function of rationality* - understood as the practice of giving and asking for reasons - will be examined in detail: *How are reasons formed?* Empirical evidence of cognitive psychology studies will be analyzed as well as criticized and in analysis of theories of epistemic justification the idea of an institutionalized internalism will be presented. On the other hand, based on this analysis, the *structure of rationality* shall be considered: *How is the formation of reasons generally possible?* Capabilities, which enable the practice of giving and asking for reasons, shall be suggested. In the end, the question remains: How did this practice of reasoning evolve? Evolutionary findings of cognitive ethology try to explain how objectivity and the objective mind of the reasoning human might have come into being.

Wie werden Begründungen gebildet und wie werden sie möglich?

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung ____ 3

I. Das weite Feld der Rationalität ____ 6

1.1 Generelle Überlegungen zur eigenen Methode ____ 6

1.2 Erster Hintergrund der titelgebenden Frage:

Vernunft im Wandel, in der Aufklärung, als Kritik ____ 8

1.2.1 Der Begriff der Vernunft ____ 8

1.2.2 Vernunft im Wandel ____ 10

1.2.3 Vernunft in der Aufklärung ____ 17

1.2.4 Vernunft als Kritik ____ 27

1.3 Zweiter Hintergrund der titelgebenden Frage:

Die anthropologisch-anthropozentrische Frage nach dem Wesen des Menschen ____ 45

1.3.1 Die Geburt der Anthropologie aus dem Geiste der Vernunft ____ 45

1.3.2 Stolpersteine auf dem Weg der Anthropologie ____ 47

1.3.3 Antworten auf die Frage der Fragen ____ 54

1.3.4 Ein knapper Einwurf: Kritik und Replik ____ 58

1.3.5 Zusammenfassung oder eine ideale Anthropologie ____ 60

1.3.6 Übergang zur Rationalität als wesentliches Signum für Menschlichkeit ____ 61

1.4 Bedeutung der titelgebenden Frage:

Das Verständnis von Vernunft als einer Praxis des Begründens ____ 67

1.4.1 Primo Levis Frage ____ 67

1.4.2 Vernunft oder Rationalität = Begründen ____ 70

1.5 Relevanz der titelgebenden Frage:

Rationalität als ein wesentlicher Teil des menschlichen Lebens ____ 72

1.5.1 Daseinsformen und Gewissheit ____ 73

1.5.2 Zwei Thesen ____ 76

1.5.3 Reaktionsweisen der Dinge ____ 79

1.5.4 Reaktionsweisen des Menschen ____ 84

1.5.5 Verhaltensweisen der Tiere ____ 86

1.5.6 Fähigkeiten des Menschen ____ 90

1.5.7 Minimale Rationalität ____ 92

1.5.8 Handlungsweisen rationaler Wesen ____ 94

1.5.9 Resümee ____ 98

II. Funktionsweise von Rationalität ____ 101

2.1 Befunde der Kognitionspsychologie ____ 101

2.1.1 System 1 und seine Fehler ____ 102

2.1.2 System 2 und seine Irrelevanz ____ 107

2.1.3 Kritik Kahnemans	108
2.1.4 Gigerenzers Pointe	115
2.1.5 Eine weitere Dimension von Rationalität	118
2.2 <u>Stumme Gründe oder die Idee eines institutionalisierten Internalismus</u>	120
2.2.1 Bewusste Gründe = bewusstgemachte Relationierungen	120
2.2.2 Rechtfertigungsinternalismus vs. Rechtfertigungsexternalismus	122
2.2.3 Rechtfertigungsinternalismus	126
2.2.4 Goldmans Externalismus – ein kausaler Ansatz	128
2.2.5 Exkurs in die Welt der Darwin-Maschinen	136
2.2.6 Alstons internalistischer Externalismus	138
2.2.7 Die Idee eines institutionalisierten Internalismus	145
2.2.8 Die Stärkung der Rationalität – ein normatives Projekt	147
2.2.9 Brandoms Kritik der Verlässlichkeitstheorie	151
2.3 <u>Im Clinch mit den Rational-Choice-Theorien</u>	165
2.4 <u>Beschreibung einer (bewussten) Begründungspraxis: Wie begründen wir?</u>	175
2.4.1 Zusammenfassung des bisher Gesagten	175
2.4.2 Rationalität = Begründen = Stellung beziehen	179
2.4.3 Was sind Gründe?	181
2.4.4 Der Prozess des Begründens	192
2.4.5 Begründen = Antworten auf Warum-Fragen	199

III. Struktur von Rationalität ____ 202

3.1 <u>Strukturelle Komponenten von oder ermöglichende Bedingungen für Rationalität</u>	202
3.1.1 Ableitungen, Darlegungen, Kontrastierungen	205
3.2 <u>Ausblick in evolutionärer Hinsicht: Wodurch wurden uns Begründungen möglich?</u>	219
3.2.1 Evolution – Entwicklung – Entstehung	219
3.2.2 Michael Tomasello und die These der Wir-Intentionalität	222
3.2.3 Die Objektivität der Gründe und die begründende Lebensform des Menschen	226

Fazit ____ 228

Literaturverzeichnis ____ 231

Einleitung

Warum hast du mir geholfen? Warum fährst du dorthin? Warum sollte ich niemanden missbrauchen? Warum verurteilst du mich? Warum hast du diese Entscheidung gefällt? Warum bist du davon überzeugt? Warum handelst du so? Für den Leser, der diese Zeilen liest – für Sie – sind die Fragen – zwar nicht aktuell, aber zumindest prinzipiell – sinnvoll. Vielleicht erwägen Sie mögliche Antworten: Weil ich es versprochen habe. Weil ich dort verabredet bin. Weil der Kategorische Imperativ gilt. Weil du ein Verbrechen begangen hast. Weil ich dieses Ziel habe. Weil ich diese Gründe x,y,z habe. Weil ich jene Gründe x,y,z habe. Wir fordern Gründe, wir nennen Gründe, wir *begründen* unsere Überzeugungen und Handlungen. Nicht immer und überall – mal mehr, mal weniger. Wir leben in einer Welt der Gründe¹, bewohnen einen Raum der Gründe², partizipieren an einer Praxis des Begründens.

Vier zentrale Thesen über diese *Praxis des Begründens* sollen bereits die Ausrichtung der gesamten Argumentation und Analyse verraten. Erstens, die Beleuchtung dieser Begründungspraxis hilft bei der Erhellung eines Grundbegriffs der Philosophie: *Vernunft* oder *Rationalität* zeigt sich in der Fähigkeit, zu *begründen*. Zweitens, die Praxis des Begründens verlangt keine Exklusivität, sie geht weit über wissenschaftliche Fachdebatten, universitäre Seminarräume und sogenannte Expertenrunden hinaus. Ja, sie geht sogar über explizites, verbalisiertes Fragen und Antworten hinaus und sedimentiert sich in „stummen Gründen“. Drittens, die Praxis des Begründens ist eine zutiefst menschliche, die sowohl eine wegweisende Rolle in der evolutionären Entwicklung spielte, als auch einen absolut essentiellen Part in der für Menschen charakteristischen Lebensform übernimmt. Viertens, die Praxis des Begründens beruht auf oder besteht in einer Vielzahl weiterer Fähigkeiten – wer dem Klang dieser Praxis lauscht, wird ein ganzes Orchester harmonisch musizierender Instrumente vernehmen.

Ganz allgemein gesprochen, wird in dieser Arbeit das eingangs illustrierte Phänomen des Fragens und Antwortens genauer untersucht. Über insgesamt drei Kapitel nähern wir uns der Praxis des Begründens an. Das erste Kapitel bildet einen längeren Auftakt, der erste

¹ Der XXII. Deutsche Kongress für Philosophie trägt den Titel „Welt der Gründe“. Vgl. dazu: Nida-Rümelin, Julian / Özmen, Elif (Hgs.): *Welt der Gründe*. Hamburg: Meiner 2012.

² Vgl. dazu insbesondere Wilfrid Sellars, der das Bild des „space of reasons“ in *Empiricism and the Philosophy of Mind* einführt: „The essential point is that in characterizing an episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says.“ (Sellars, Wilfrid: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: HUP 1997, S. 76 bzw. § 36.)

Antworten auf die basale Frage der Arbeit liefert: *Was bedeutet Vernunft, was bedeutet vernünftig sein?* Da sich Vernunft in einer Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen zeigt und vernünftig all jene genannt werden, die an dieser Praxis des Begründens partizipieren, leistet dieses erste Kapitel auch einen ersten fundamentalen Beitrag zur Antwort auf die titelgebende Frage der Arbeit: Wie werden Begründungen gebildet und wie werden sie möglich? Anders formuliert: Auf welche Weise funktioniert Vernunft und wodurch wird Vernunft möglich? Es liegt also nahe, zu klären, was der Begriff der Vernunft bezeichnet, was er bedeutet oder wie er verstanden wird. Dementsprechend werden im ersten Kapitel zunächst vier wesentliche Aspekte des Konzepts der Vernunft skizziert: Der historisch-ideologische Hintergrund von Vernunft (1.1), die anthropologische Konnotation dieses Begriffs (1.2), das Verständnis von Vernunft oder Rationalität als Praxis des Begründens (1.3) sowie dessen essenzielle Relevanz für die menschliche Lebensform (1.4).

Das zweite Kapitel widmet sich der *Funktionsweise von Rationalität*. Die zentrale Frage lautet: Wie funktioniert unsere Begründungspraxis? Wie werden Begründungen gebildet? Zunächst werden empirische Befunde der Kognitionspsychologie analysiert und kritisiert (2.1). In dieser Kritik wird auf präreflexive Dimensionen von Rationalität verwiesen, welche sodann über eine dezidierte Auseinandersetzung mit Theorien epistemischer Rechtfertigung zur Idee eines institutionalisierten Internalismus ausgebaut werden (2.2). Anschließend führt ein kurzer Exkurs in die Denkwelt und -fehler von Rational-Choice-Theoretikern ein (2.3). Eine ausführliche Beschreibung unserer rationalen Praxis, sowohl des Produkts (der Gründe) als auch des Prozesses (des Begründens), schließt dieses zweite Kapitel ab (2.4).

Im dritten Kapitel richtet sich der Blick auf die *Struktur von Rationalität*. Durch welche fundamentalen Komponenten wird Rationalität überhaupt möglich? Ausgehend von einer pointierten Beschreibung der Begründungspraxis werden darin verborgene Fähigkeiten vorgestellt, die uns das Nennen und Fordern von Gründen erst ermöglichen beziehungsweise die Rationalität konstituieren (2.1). Abschließend blicken wir abermals, wie zu Beginn des ersten Kapitels, in die Vergangenheit und fragen: Wie hat sich unsere Praxis des Begründens entwickelt? Evolutionäre Befunde der Kognitionsethologie versuchen zu klären, auf welche Weise Objektivität und der objektive Geist des begründenden Menschen entstanden sein könnte (2.2).

Vorab noch einige allgemeine Gedanken zur Methode: In seiner kurzen Einführung in die Philosophie charakterisiert Thomas Nagel – dessen Gedanken uns durchweg begleiten werden – die philosophische Arbeit folgendermaßen:

„Die Philosophie unterscheidet sich einerseits von den Naturwissenschaften und andererseits von der Mathematik. Im Unterschied zu den Naturwissenschaften stützt sie sich nicht auf Experimente und Beobachtungen, sondern allein auf das Denken. Im Unterschied zur Mathematik kennt sie keine formalen Beweisverfahren. Man philosophiert einzig, indem man fragt, argumentiert, bestimmte Gedanken ausprobiert und mögliche Argumente gegen sie erwägt, und darüber nachdenkt, wie unsere Begriffe wirklich beschaffen sind.“³

Eine solche philosophische Begriffsanalyse, insbesondere *eines* Begriffes, steht auch auf dem Programm dieser Dissertation. Ganz allgemein gesprochen ist das Konzept der *Rationalität* oder der *Vernunft* das Hauptuntersuchungsobjekt der Arbeit. Das erklärte Ziel ist demnach eine sinnvolle, verständliche, umfassende Auffassung von Vernunft. Entsprechend lautet die Kernfrage: Was ist Vernunft? Eine erste Antwort wäre: Vernunft ist eine Fähigkeit, die sich in unserer Praxis des Begründens zeigt. Es gilt, diese extrem kondensierte Frage und Antwort mit Gehalt anzureichern, Argumente zu liefern, Einwände auszuräumen, sie zu plausibilisieren. Und auch wenn empirische Befunde zu Rate gezogen werden und formallogische Schlüsse die Basis für Analysen bilden, lebt diese Arbeit – quasi performativ – von der Praxis, die sie zu untersuchen gedenkt. Die Funktionsweise und Struktur von Vernunft oder Rationalität, verstanden als Begründungspraxis, soll umfassend beschrieben und vor allem *begründet* werden.

³ Nagel, Thomas: *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*. Reclam: Stuttgart 2008, S. 6.

I. Das weite Feld der Rationalität

1.1 Generelle Überlegungen zur eigenen Methode

Stefan Gosepath, der uns in den nächsten Zeilen immer wieder behilflich sein wird, schreibt in der Einleitung zum Sammelband *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, es ginge ihm darum, „wie eine plausible Konzeption von praktischer Vernunft aussehen könnte“⁴. Demgemäß könnte das Ziel dieser Arbeit ebenfalls lauten, eine solche *plausible Konzeption von Vernunft oder, genauer, von vernünftig sein* oder einen *gut begründeten Vorschlag, wie Begründungsprozesse zu verstehen sind*, vorzulegen, und zwar ganz allgemein, also sowohl in theoretischer wie auch in praktischer Hinsicht.

Der klassische Unterschied zwischen praktischen Handlungsgründen und theoretischen Erkenntnisgründen soll in dieser Arbeit nicht (zu stark) analysiert werden. Dadurch behält diese Arbeit zwar einen allgemeinen Charakter und geht weniger ins Detail, erreicht aber einen möglichst umfassenden Überblick. Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen Arten von Gründen⁵ sollen in den Vordergrund gestellt werden, um das Konzept oder den Begriff der Vernunft insgesamt zu begreifen.

Trotz der gängigen historistisch-relativistischen Haltung, Begriffe könnten keineswegs auf allgemeingültige, ahistorische, universale Weise definiert werden, bleibt unser Bedürfnis nach der Verwendung von Begriffen in der Sprache – bleibt unser Bedürfnis verständlich miteinander zu sprechen – bestehen. Insofern erübrigt sich die philosophische Arbeit der Begriffsbestimmung, wie es einige Sympathisanten historischer Narration oder relativistischer Kulturanalyse anraten, nicht im Geringsten. Der erwähnte Begriff „Vernunft“ oder „vernünftig“ kommt in diversen Diskursen, in philosophischen, ökonomischen, neurowissenschaftlichen, politischen, auch in historischen Debatten zur Anwendung. Wir bezeichnen bestimmte Entitäten, wir bezeichnen Personen als vernünftig oder unvernünftig, als rational, irrational oder arational und nehmen normativ dazu Stellung. Aufzuzeigen, welche Bedeutung diesem Begriff in verschiedenen Disziplinen zugesprochen wird und wurde, gegebenenfalls Kritik daran zu üben und konstruktiv eine verständliche und

⁴ Gosepath, Stefan: Praktische Rationalität. Eine Problemübersicht. Ders. (Hg.): *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*. Frankfurt a. M.: 1999 Fischer, S. 7-53, hier S. 7, im Folgenden: Gosepath [PR].

⁵ Vgl. dazu auch weitere Arten von Gründen: „Handlungsgründe, Erkenntnisgründe, logische Gründe, metaphysische Gründe, Kausalgründe und erklärende Gründe“. Siehe: Roski, Stefan / Schnieder, Benjamin: Gründe aller Arten? Der Anspruch auf Vereinheitlichung in Bolzanos Abfolgetheorie. In: M. Quante (Hg.): *Geschichte – Gesellschaft – Geltung*. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie, 28. September – 2. Oktober 2014 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Kolloquienbeiträge. Hamburg: Meiner 2016, S. 891-910.

differenzierte Verwendung von „vernünftig sein“ vorzuschlagen, scheint angesichts des weit verbreiteten Gebrauchs des Begriffs kein sinnloses oder leeres oder hinfalliges Unterfangen zu sein. Die Alternative – den Begriff aus dem Wortschatz zu streichen – würde uns einer wichtigen Kategorie oder Unterscheidungsmöglichkeit berauben, so die These und methodische Herangehensweise dieser Arbeit. Wir können einen uns verständlichen, uns orientierenden Begriff von „vernünftig sein“ nicht entbehren.

In dem Aufsatz „Grundzüge einer Theorie gleicher sozialer Gerechtigkeit“ stellt Gosepath eingangs die zentrale Frage seiner Abhandlung: „Was *wollen* wir unter Gerechtigkeit [...] verstehen?“⁶ und bringt damit die grundlegende Einstellung philosophischer Begriffsanalyse zum Ausdruck. Klassische Begriffe der Philosophie – sei es der Begriff der Gerechtigkeit oder der Begriff der Freiheit oder auch der Begriff der Vernunft – werden von *uns* mit Inhalt gefüllt. Bei dieser Arbeit am Begriff kommt es darauf an, den Begriff angemessen, zugleich aber auch sinnvoll zu bestimmen. Demgemäß können und müssen wir fragen: Was *wollen wir* unter Vernunft verstehen? Oder, wie *soll* man Vernunft verstehen?

Angedacht als Antwort auf diese Frage ist also eine Analyse des Begriffs der Vernunft unter Berücksichtigung vormaliger wie auch aktueller Verständnisse. Aufgezeigt wird, inwiefern und warum sich das Verständnis von Vernunft verändert. Erörtert wird, welche dieser Änderungen des Begriffs als sinnvoll zu bewerten sind, welche hingegen zu kurz greifen und als reduktionistisch einzustufen wären.

Was leisten Begriffe? Begriffe kategorisieren Entitäten, sie ordnen Gegebenheiten. Auf diese Weise erlauben sie uns einen diskriminierenden, das heißt einen „unterscheidenden“, Zugriff auf die Welt. Dabei spielen sowohl die Quantität wie auch die Qualität von jenen Begriffen, die wir „haben“, eine entscheidende Rolle. Je *mehr* Begriffe wir kennen, desto detaillierter fällt die Erfassung der Welt aus, desto mehr sehen wir, desto mehr Entscheidungen können wir treffen und desto mehr Meinungen können wir haben. Je *genauer* wir die Bedeutung der Begriffe kennen, desto präziser fällt die Erfassung der Welt aus, desto genauer sehen wir, desto genauere Entscheidungen können wir treffen und desto genauere Meinungen können wir haben. Ein exaktes Verständnis des Vernunftbegriffs, kann zu einer solch präzisen Erfassung der Welt verhelfen. Als zentraler und alter Begriff der Philosophie, als wesentlicher Begriff unseres Selbstverständnisses, als relevanter Begriff für verschiedenste wissenschaftliche Disziplinen, auch für den gesellschaftlich-politischen Diskurs, kann eine Revision des Verständnisses sicher nicht schaden.

⁶ Gosepath, Stefan: Grundzüge einer Theorie gleicher sozialer Gerechtigkeit. In: F. J. Wetz, V. Steenblock, J. Siebert (Hg.): *Kolleg Praktische Philosophie*. Band 4. Recht auf Rechte. Stuttgart: Reclam 2008, S. 147-169, Hervorhebung hinzugefügt.

Die angesprochene begriffliche Kategorisierung von Entitäten funktioniert positiv über Zuschreibungen sowie negativ über Abgrenzungen oder Kontrastierungen.⁷ So wird in dieser Arbeit einerseits (positiv) für ein Verständnis von Rationalität argumentiert, welches Rationalität als die Fähigkeit, Handlungen und Urteile zu begründen, versteht. Andererseits wird (negativ) plausibilisiert, dass diese Zuweisung von „x ist rational“ alternative Zuschreibungen wie „y reagiert kausal“ oder „z verhält sich reaktiv“ ausschließt.

Es soll aufgezeigt werden, welche Unterscheidungen oder Abgrenzungen unmöglich würden, welche Verständnisse (insbesondere auch *Selbstverständnisse*) fehl- oder sogar verloren gingen, welche Zugriffe auf die Welt verschwinden würden, wenn wir entweder den Begriff der Rationalität nicht hätten oder eine unvollständige, eine reduktionistische Auffassung dieses Begriffs verwenden würden.⁸ Dabei wird das Rad nicht neu erfunden. Auch und vor allem Selbstverständliches oder Bekanntes wird aufgezeigt und vergegenwärtigt.

1.2 Erster Hintergrund der titelgebenden Frage: Vernunft im Wandel, in der Aufklärung, als Kritik

1.2.1 Der Begriff der Vernunft

Der Vater der jungen Effie Briest, Herr von Briest, äußert in dem gleichnamigen Roman Theodor Fontanes des Öfteren die inzwischen geflügelten Worte, dieses oder jenes sei „*ein (zu) weites Feld*“. Diese knappe Phrase soll einerseits auf den faktisch opaken Charakter zentraler Problematiken der Erzählung verweisen, andererseits offenbart sich darin die

⁷ Vgl. dazu beispielsweise Kants Bestimmung des Freiheitsbegriffs am Anfang des dritten Abschnitts in der Grundlegung (Kant [GMS], BA 97ff.). Oder auch Charles Taylors Bestimmung von Sprache und Bedeutung: „To possess a word of human language is to have some sense that it's the right word, to be sensitive, we said above, to this issue of its irreducible rightness. Unlike the rat who learns to run through the door with the red triangle, I can use the word ‚triangle‘. That means that I can not only respond to the corresponding shape, but can recognize it as a triangle. But to be able to recognize something as a triangle is to be able to recognize other things as nontriangles.“ (Taylor, Charles: *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press 2016, S. 17. Im Folgenden: Taylor [TLA].)

⁸ Insofern lehnt sich die methodische Vorgehensweise dieser Arbeit stark an jene pragmatische Methode, die Edward Craig in *Was wir wissen können* anwendet: Craig orientiert seine Analyse des Wissensbegriffs an dessen *Funktion* und kommt zu der Einsicht, dass wir ohne den Begriff des Wissens oder des „x weiß“ verlässliche Informanten nicht mehr als solche identifizieren könnten. „Wir, die wir [...] handeln müssen, [...] müssen versuchen wahre und nur wahre Meinungen zu bilden.“ Zum Erwerb von Meinungen können neben den eigenen Sinnen und dem eigenen Denkvermögen auch andere als Informanten gebraucht werden. „Unter Informanten gibt es nun gute und schlechte; sollen wir gedeihen, so müssen wir diese von jenen unterscheiden.“ Wir brauchen dementsprechend den Begriff eines guten Informanten. (Siehe: Craig, Edward: *Was wir wissen können*. Pragmatische Untersuchungen zum Wissensbegriff. Wittgenstein-Vorlesungen der Universität Bayreuth. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 42.)

Jene Begriffsanalyse, die in dieser Arbeit den Begriff der Vernunft oder des „vernünftig sein“ unter die Lupe nimmt, soll dementsprechend nicht als klassische sondern im Sinne Craigs als pragmatische Begriffsanalyse aufgefasst werden.

Unfähigkeit wie auch die Unwilligkeit der Figur, sich mit ebenjener Problematik nichtsdestotrotz differenziert auseinanderzusetzen. So beschließt Herr von Briest sogar den gesamten Roman mit ebenjenem Leitmotiv, nachdem ihn seine Frau ganz am Ende der Tragödie auf die eigene Schuld und Verantwortung am Tod der Tochter angesprochen hat: „Ach, Luise, laß... das ist ein zu weites Feld.“⁹

Ein solches weites Feld im Briestschen Sinne ist demnach erstens durch Komplexität, durch Unklarheit, durch Widersprüchlichkeit, durch Konfliktpotential gekennzeichnet, zweitens wird es zugleich als *zu* komplex, *zu* unklar, *zu* widersprüchlich, *zu* konfliktreich bewertet, als dass sich die Mühe gemacht werden sollte, eine Erklärung zu liefern, oder die Verantwortung auf sich genommen werden sollte, ein – möglicherweise verletzendes – Urteil zu fällen, oder als dass überhaupt die Möglichkeit bestünde, vereinzelte Lichtstrahlen ins Dunkel zu bringen.¹⁰

Wenn ich nun die Frage nach dem zentralen Begriff dieser Arbeit, die Frage nach der Rationalität, in der Überschrift mit der zitierten Phrase, das Konzept der Rationalität sei ein weites Feld, kommentiere, so bloß im ersteren und keineswegs im letzteren Sinne. Auch wenn sich der Begriff der Rationalität auf ein immens weites Feld erstrecken mag, mit einer Historie so alt wie die Menschheit und einer enormen Diversität der Verständnisse, soll die Herausforderung nichtsdestotrotz angenommen werden.

Rationalität als zentrale, eventuell sogar zentralste Konzeption der Philosophie erfreut sich auch außerhalb des philosophischen Elfenbeinturms in öffentlichen und privaten Diskussionen regen Gebrauchs. Jemanden oder etwas als *rational* oder vielleicht noch häufiger als *vernünftig* zu bezeichnen, ist ein nicht unbeliebtes Urteil, auch wenn die zugrunde gelegte Bedeutung stark variieren kann. Sowohl im philosophisch-wissenschaftlichen Gebrauch wie auch im Alltagsgebrauch ist nicht immer vollkommen klar, was dieser Begriff genau meint beziehungsweise bezeichnet. So wird die Zuschreibung von Rationalität beispielsweise mal in tadelndem, mal in lobendem Habitus hervorgebracht. Neben Rationalität wird zudem von der bereits erwähnten Vernunft, von dem Verstand¹¹, der Klugheit und der Intelligenz, von Intelligibilität, von Geist, von Denken und Gedanken, von der Sprache, von Deliberation und Diskurs, von Kalkulation, von Fragen und Begründungen,

⁹ Fontane, Theodor: *Effie Briest* (1896). Zitiert wird der allerletzte Satz.

¹⁰ In literarischen Formaten funktioniert diese neutral-passive Haltung auf Grund von Zurückhaltung, Widerwille oder Unverständnis natürlich deswegen ganz exzellent (und zeugt von Fontanes Genialität), da die offen gebliebene Lücke das Urteilsvermögen des Lesers herausfordert und ihn zum Nachdenken bringt.

¹¹ Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Vernunft und Verstand klärt beispielsweise Herbert Schnädelbach in seinem Übersichtsartikel zum Vernunftbegriff. Darin wird auch die Kontrastierung von theoretischer sowie praktischer Vernunft beleuchtet. (Schnädelbach, Herbert: Vernunft. In: E. Martens, H. Schnädelbach (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*. Reinbek bei Hamburg: rowohlt 1989, S. 77-115. Im Folgenden: Schnädelbach [PGVe].)

von Urteilen, von Beweisen und Interferenzen, von Überlegungen, Argumenten und Rechtfertigungen, von Erkenntnis und Erkenntniskraft, von Reflexion, von Wissen sowie Wissenschaft, von Aufklärung und vor allem von Kritik gesprochen; und in weiterhin spezifizierender Manier, vornehmlich in philosophischen Fachkreisen, ist die Rede von subjektiver und objektiver, von theoretischer und praktischer, von instrumenteller sowie zweckorientierter Rationalität oder Vernunft.

Die mehr oder minder starke Konfusion, die sich um diesen Begriff und jene zugehörigen Begriffe rankt, und unter anderem in den sowohl glorifizierenden wie auch diffamierenden Tendenzen gegenüber dem Phänomen der Rationalität Ausdruck findet, soll sich auf den folgenden Seiten dieser Arbeit zumindest ein wenig entwirren, indem drei mit der Vernunft verbundene Motive expliziert werden: Erstens „*Vernunft im Wandel*“, zweitens „*Vernunft in der Aufklärung*“ sowie drittens „*Vernunft als Kritik*“. An diesem kurzen, collagenartigen Exkurs zum Schauplatz der titelgebenden Frage – zu Geschichte oder Genealogie, zu Epoche und Haltung sowie zu Wesen oder Methode – werden sich weitere Überlegungen zur Verschlingung von Philosophie, Vernunft und *Anthropologie* anschließen, welche die Motivation und auch die Stoßrichtung der gesamten Arbeit offenbaren sollen.

Summa summarum soll – ganz allgemein gesprochen – in sämtlichen Kapiteln dieser Arbeit das weite Feld der Rationalität betreten, erkundet und in seinen verschiedenen Nuancen so aufschlussreich wie möglich kartographiert werden, so das erklärte Vorhaben.

1.2.2 Vernunft im Wandel: Vernunft ist weder statisch noch dogmatisch

Machen wir den ersten Schritt auf einem tendenziell schmalen Pfad¹², der uns durch die weitläufig angelegte Begriffsgeschichte führen wird: Inwiefern unterscheidet sich Rationalität beispielsweise von Vernunft? Oder handelt es sich um Synonyme? Herbert Schnädelbachs umfassende Studien über den Begriff der Rationalität, wie auch den der Vernunft, – die wir im Folgenden wiederholt konsultieren werden – liefern eine anregende Antwort auf diese erste Frage. Während *die Vernunft* als Substantiv stets den Beigeschmack einer verdinglichten, dem Menschen externen Substanz, an der er bloß Anteil nehmen kann, mit sich führt, „verführt [*Rationalität*] nicht in gleichem Maß zu dinghaften Mißverständnissen

¹² Schmal bleibt dieser Pfad, da er zwischen einer verzerrenden Vereinfachung einerseits und einem Übermaß an essentiellen Komponenten des Vernunftbegriffs andererseits hindurchführen muss. Dabei beschränke ich mich methodisch auf eine heuristische Vorgehensweise.

Nichtsdestotrotz, auch wenn nicht jeder Strich und jeder Farbton völlig akkurat sein mag, so erscheint mir das skizzenhaft entworfene Bild von der Entwicklung des Vernunftbegriffs doch als in sich stimmig und keineswegs als völlig abwegig oder gar falsch – dies dürfte auch für die noch folgende Zeichnung vom oft analysierten, hochumstrittenen Zeitalter der Aufklärung gelten.

des damit Gemeinten“¹³ und trägt dem adjektivischen Charakter der Begriffsverwendung stärker Rechnung: Wir fordern von uns oder von anderen, selbst *rational* zu sein, das heißt eine bestimmte, in uns liegende Fähigkeit auszuüben. Zudem scheint der moderne Begriff der Rationalität im Gegensatz zur altertümlich klingenden Vernunft auch in außerphilosophischen wissenschaftlichen Kreisen größeren Anklang zu finden.¹⁴

Diese lose Differenzierung der beiden Begriffe lässt sich auf einen *generellen Wandel* in unserem Verständnis von Vernunft zurückführen. Einem Wandel, der uns weg von einer objektivistisch verstandenen Vernunft hin zu einer stärkeren Subjektivierung von Vernunft oder eben Rationalität führt. Und dem wir in heutigen Zeiten beispielsweise dadurch Rechnung tragen, dass wir die Fähigkeit zur Vernunft mit verschiedensten Prädikaten (im grammatikalischen Sinn) wie denken, überlegen, rationalisieren, rechnen, schließen, oder eben auch rechtfertigen und begründen umschreiben, also als etwas, das *getan* wird, als eine *Tätigkeit*.

Die Geburt der objektiven Vernunft hingegen – des *lógos* –, jenes ursprünglichen Konzepts, das sich wiederum strikt von der Alltagsvernunft abzugrenzen gedachte, verortet Schnädelbach in der Antike. Dabei handelt es sich um ein Prinzip, welches gerade nicht im Menschen sondern in der Welt liegt und den Kosmos mit Struktur, Ordnung, Gesetz und Sinn erfüllt. Dieser grundsätzlich intelligibel und vernünftig strukturierten Welt kann der Mensch durch spekulative Vernunft, durch Denken *a priori*, teilhaftig werden. Die Disziplin der Metaphysik wird sich in den darauffolgenden Jahrhunderten durch ebensolches reines Nachdenken an diesem Prinzip zur Genüge abarbeiten, wenn sie die allerersten Gründe des Seins, die intelligiblen Strukturgesetze des Kosmos, „das wahre Wesen der Welt“¹⁵ durch reine Spekulation zu ergründen sucht. Dies wäre die Auffassung, wie Heraklit, wie Parmenides, wie Platon, wie Aristoteles – wie einige, aber nicht alle Philosophen der Antike¹⁶ – die Welt sahen. Schnädelbach greift diese weltanschauliche Konzeption auf und gelangt über Kontrastierungen der objektiven Vernunft (*lógos*) mit dem Mythos (*mýthos*), der Meinung der Vielen (*dóxa*), der sinnlichen Wahrnehmung (*aísthēsis*)¹⁷, sowie über die Aufarbeitung der letztlich destruktiven vierfachen „Aporie“ der spekulativen Vernunft in praktischer, „technischer“, religiöser sowie kognitiver Hinsicht¹⁸, auch mit Verweis auf die

¹³ Schnädelbach [PGVe], S. 77.

¹⁴ Vgl. Schnädelbach, Herbert: Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Rationalität. Philosophische Beiträge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, S. 8.

¹⁵ Schnädelbach, Herbert: *Vernunft*. Stuttgart: Reclam 2007, S. 33. Im Folgenden: Schnädelbach [Ve].

¹⁶ Vgl. Schnädelbachs Aufarbeitung des Angriffs der spekulativen Vernunft von Seiten der Sophisten und deren pragmatisch-subjektiver Vernunftauffassung. In: Schnädelbach [Ve], S. 34ff.

¹⁷ Vgl. Schnädelbach [PGVe], S. 82f.

¹⁸ Vgl. Schnädelbach [Ve], S. 44ff.

ersten Personifizierungstendenzen jenes objektiven Logos in der jüdisch-christlichen Theologie¹⁹, schlussendlich zur subjektivierten, zur subjektiven Vernunft. Einer Vernunft, die sich nicht mehr aus der sinnvollen und geordneten Struktur der Welt samt der platonischen Ideen als Urbilder der Erscheinungen speist, sondern aus eigener Anstrengung des Menschen erst in die Welt zu bringen ist. Es geht künftig darum, selbst vernünftig und rational zu sein, zu denken und zu handeln. Denn da die spekulative Vernunft jene immanenten Probleme, Schwierigkeiten oder Unzulänglichkeiten oder, wie Schnädelbach schreibt, „Aporien“ nicht auflösen kann, muss sie konsequenterweise ihrer eigenen Kritik an sich selbst zustimmen und wird ihr letzten Endes auch zum Opfer fallen. Wobei dieses Opfer nur den Übergang zu einer neuen Konzeption oder neuen Konzeptionen von Vernunft bedeutet, so wie der Phönix in seinem Nest verbrennt, um aus der eigenen Asche erneut zu erstehen – um eine geläufige Metapher für diesen Wandel zu bemühen.

Die Ausführungen Schnädelbachs lassen demnach auch folgenden Schluss zu: Wie kein anderer Begriff birgt Vernunft oder Rationalität immer schon die Potenzialität des eigenen *Wandels* in sich. Vernunft, die sich frei entfalten kann und nicht auf unvernünftige Weise im Zaum gehalten oder begrenzt wird, ist ganz essentiell weder statisch noch dogmatisch. Die historische Relativität des Vernunftbegriffs taugt also nur bedingt zu einem ernstzunehmenden Vorwurf gegen das Konzept an sich, da genau dieser faktische Wandel auf einer höheren Ebene Zeugnis von der über Raum und Zeit andauernden, selbstkritischen Vernünftigkeit ablegt.²⁰

Auf welche Weisen beförderten jene vier internen Schwierigkeiten gemäß Schnädelbach die Überführung der objektiven und spekulativen Vernunft in subjektive Vernunft oder eben Rationalität?

Da beispielsweise das allgemein Gute bei Platon, welches im reinen Denken erfasst werden soll, den einzelnen Menschen nicht (mehr) als Vorbild für gutes praktisch-politisches Handeln in konkreten Situationen dienen kann – ein solch absolut Gutes, das als Orientierung für das richtige Leben dient, wird von Aristoteles negiert –, werden die objektiven Ideen sowie die zugehörige spekulative Vernunft für praktische Tätigkeiten belanglos. Statt ausschließlich wissenschaftlicher, das heißt allgemein-abstrakter Erkenntnis (epistémé), sind Einzelerfahrungen und Klugheit (phrónesis), also „die Fähigkeit, allgemeine Einsichten auf konkrete Handlungssituationen zu beziehen und sie in deren Licht zu beurteilen“²¹ für das

¹⁹ Vgl. Schnädelbach [PGVe], S. 83.

²⁰ Dementsprechend beschreibt Schnädelbach seine leitende These folgendermaßen im Vorwort [Ve], S. 14: „[...] dass nämlich die Geschichte des Vernunftbegriffs wesentlich eine Geschichte der Kritik des Vernunftbegriffs gewesen ist.“

²¹ Schnädelbach [Ve], S. 50.

Leben und Handeln der Menschen die relevanten Größen. Der spekulativen Vernunft wird die vereinheitlichende Kraft von Theorie und Praxis abgesprochen, sodass von nun an zwischen verschiedenen Arten von Vernunft, zwischen theoretischer sowie praktischer Vernunft, unterschieden werden muss. Schnädelbach betont dabei insbesondere diese wegweisende Leistung Aristoteles', da sie sich insofern als absolut prägend für die Philosophie in den folgenden Jahrhunderten erweisen sollte, als dass diese Aufspaltung oder Pluralisierung des vormals einheitlichen Vernunftbegriffs niemals mehr vergessen, ja vielmehr forciert werden sollte. Die Unzulänglichkeit der spekulativen Vernunft hinsichtlich *praktischer* Tätigkeiten führt somit zu einem subjektiv-menschlichen Vernunftgebrauch, der als *strategisch* bezeichnet werden könnte.

Die zweite, die „technische“ Unzulänglichkeit der spekulativen Vernunft hingegen – die prinzipielle Unmöglichkeit, Spekulation zur Beförderung des menschlichen Glücks einzusetzen²² – führt im Rahmen des Baconschen Projekts technischer Naturbeherrschung zu jener inzwischen arg verpönten *instrumentellen* Vernunft. Dabei geht es Bacon erstens um die wissenschaftlich-praktische Aneignung jener Welt, die sich der objektiven Vernunft im Sinne platonischen Ideen oder göttlich-strukturierender Prinzipien bereits entledigt hatte, zweitens um Kontrolle sowie (Aus-)Nutzung dieser nach streng wissenschaftlicher Methode erforschten Natur, drittens um den Gebrauch der dadurch erlangten Macht zur, ganz allgemein gesprochen, Steigerung des Wohlbefindens der Menschen. Die Anwendung dieser weiteren subjektiven Form von Vernunft beschränkt sich im Rahmen instrumenteller, zweckorientierter Rationalität auf die Wahl der angemessenen, erfolgversprechenden Mittel, die für die Verwirklichung der – möglicherweise auch unvernünftigen – Zwecke von Nöten sind.

Die dritte, die religiöse Schwierigkeit mündet – äußerst cursorisch umrissen – in einen lediglich *profanen* Gebrauch der Vernunft, da sich die Wege zur Erfassung des Wesens Gottes durch reine Spekulation, dank der Theologie Paulus' sowie Nominalismus und vor allem auch voluntaristischer Revolution²³, (und ein anderer, empirischer Pfad zur Erkenntnis

²² Genauer: „Solange der christliche Platonismus, dem zufolge die Welt der Widerschein der göttlichen Schöpfungsgedanken ist, das Denken bestimmte, konnte man glauben, in der Natur Gott erkennen zu können. Lässt man diese Prämisse fallen, wozu die kognitiven Aporien der spekulativen Vernunft Anlass genug gaben, erscheint die Natur als theologisch neutrales Objekt und Material technischer Naturbeherrschung, was in der Rückwirkung auf das Wissenschaftsverständnis die Technisierung der Naturwissenschaft nahelegt. Erst jetzt macht es Sinn *epistème* und *téchne* unter dem Primat des Technischen endlich zusammenzuführen und von der Theorie praktischen Nutzen zu erwarten. In dieser Perspektive erscheint die traditionelle platonisch-aristotelische Spekulation notwendig als irrational.“ Schnädelbach [Ve], S. 55f.

²³ Vgl. Schnädelbach [Ve], S. 60-70: Hinsichtlich der Position des spätmittelalterlichen Nominalismus schreibt Schnädelbach: „Es gibt keine objektive Erkenntnis des Allgemeinen, also keine erfahrungsunabhängige, spekulative Wahrheit und somit auch keine Gotteserkenntnis aus reiner Vernunft.“ (Ebd., S. 66.)

Auch die voluntaristische Revolution beraubt die spekulative Vernunft ihrer Stoßkraft: „Die religiöse Irrelevanz der spekulativen Vernunft gründet somit in der Irrationalität Gottes selbst, gemessen an den Standards und Regeln unserer Vernunft. Alles hingegen, was wir von Gott wissen können, hat er uns gnädig offenbart, und

des Schöpfers lässt sich auf diesem Metier schlicht und einfach nicht freischlagen) allesamt notwendigerweise als unbetretbare Irrwege entpuppen – Kants Worte in unseren Ohren.²⁴ Wenn die Erfassung des Wesen Gottes mittels jener reine Vernunft fehlgeht (Nominalismus), wenn das spekulative Erkenntnisvermögen an den zentralen religiösen Fragen scheitert (Voluntarismus), wenn sich die menschliche Weisheit von vornherein als inkompetent für die Einsicht in göttliche Offenbarungen erweist (Paulinismus), muss spekulative Vernunft angesichts dieser unlösbaren Schwierigkeiten den Rückzug antreten und auf Nicht-Heiliges, auf Weltliches, auf Alltägliches beschränkt werden – so das Urteil Martin Luthers, der das Arbeitsfeld der spekulativen Vernunft ganz entschieden auf Profanes beschränkte.

Insbesondere jene Umbrüche auf dem Gebiet der spekulativen Gotteserkenntnis erwiesen sich als wegweisend für das letzte der vier Probleme: das kognitive Problem der spekulativen Vernunft. Denn da entsprechend der voluntaristischen Position „die Natur so eingerichtet ist, wie es Gott wollte, ohne dabei an die Strukturen seiner Vernunft gebunden zu sein, können wir Menschen nicht hoffen, mit den Mitteln der spekulativen Vernunft allein herauszubekommen, wie es sich mit der Natur verhält“²⁵. Nach dieser Einsicht wäre es im Gegenteil irrational, weiterhin an der Spekulation als erster Methode der Erkenntnis von Gott und Welt festzuhalten. Möglicherweise ist der Kosmos weder durch ein objektives Vernunftprinzip sinnvoll strukturiert, noch ist diese göttlich-ordnenden Gesetzmäßigkeit intelligibel. Möglicherweise können wir die nun entzauberte Natur nicht (mehr) rein gedanklich durchdringen, sondern müssen zu anderen, zu strategischen, zu instrumentellen, zu profanen, zu endlichen Mitteln und Methoden greifen, um die eigenen Bedürfnisse und subjektiven Zwecke zu befriedigen. Durch die Opazität der objektiven Vernunft, der objektiven Zwecke Gottes, der Teleologie der Natur – durch die Irrationalität der Welt – wird spekulative Vernunft hinfällig: Das bedeutet, Wissenschaft und Empirie (also Beobachtung und Experiment), statt Spekulation und Metaphysik, Kontingenz statt Notwendigkeit,

zwar nur denen, die er erwählt hat.“ (Ebd., S. 68.) Die Entscheidungen des göttlichen Willens müssen sich nicht notwendigerweise als vernünftige Entscheidungen erweisen, sondern können von Gott, ohne von einem höheren Prinzip beschränkt zu sein, in vollkommener Freiheit getroffen werden.

Gemeinsam mit der paulinischen Theologie, die göttliche und menschliche Vernunft strikt trennte, beurteilt Martin Luther demnach die Vernunft des sündhaften Menschen als vollkommen unzureichend und unbefugt, Offenbarungswahrheiten zu durchdringen: „Nach Luther häuft jedes religiöse Tun aus eigener Kraft nur neue Sünde an, denn im Verhältnis des Menschen zu Gott ist alles Gnade. Alle Versuche, sich durch eigene Werke vor Gott rechtfertigen zu wollen, führen von Gott weg, denn die Gerechtigkeit kommt in Wahrheit allein aus dem Glauben. [...] So gibt es für Luther keine theologischen Sätze aus reiner, spekulativer Vernunft, sondern nur auf der Basis der Bibel, auf die dann freilich die menschliche Vernunft klärend und folgernd angewandt werden muss.“ (Ebd., S. 64.)

²⁴ Vgl. Kants Kritik kosmologischer, teleologischer und ontologischer Gottesbeweise in der Kritik der reinen Vernunft: Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft (1781). In: *Immanuel Kant. Werkausgabe Band III und IV*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, B 642ff. Im Folgenden: Kant [KrV].

²⁵ Schnädelbach [Ve], S. 71.

Kausalität statt Teleologie, Subjektivität statt Objektivität. Die kognitive Aporie holt die Vernunft – holt sich selbst – auf den Boden der Tatsachen zurück. Spekulative Vernunft wandelt sich zu *endlicher*, das heißt auch *fehlbarer*, und vor allem zu *skeptischer* Vernunft.

Skeptisch wird sie insofern beziehungsweise muss sie insofern werden, als dass mit der Zurückweisung objektiver Vernunftprinzipien zugleich Erkenntnisansprüche und notwendige Gewissheiten verlustig gehen. Wie kann die neuzeitliche Vernunft in einer irrationalen Welt dennoch zu objektiven Wahrheiten gelangen? Wie kann sie Wissen und Gewissheiten generieren, wie kann sie Wissenschaft und Aufklärung vorantreiben, wenn sie auf bloßer Subjektivität beruht, wenn sich die objektiv-vernünftigen Sinnstrukturen metaphysischer Betrachtungen in Luftschlösser verwandeln? Auf diese Skepsis, welche die Vernunft aus sich heraus erzeugt und die sie auch gegen sich selbst richtet, folgt – um einen feingliedrigen, komplexen Prozess in größten Zügen zu umreißen – das Bedürfnis, das eigene Wissen und die eigenen Erkenntnisansprüche, die eigenen Vorannahmen und Vermutungen einer strengen Prüfung zu unterziehen. Die subjektive Vernunft entdeckt und kultiviert ihre *kritische Seite*, um „zwischen haltbaren und unhaltbaren Geltungsansprüchen [zu unterscheiden]“²⁶. Sie muss kritisch werden, auf dass Irrtum, Trug, Aberglaube, Täuschung, Blendwerk, Illusion, Vorurteil als solche entlarvt und von der Wahrheit abgegrenzt werden. Denn anders als bei den Pyrrhonikern der Antike ist die Skepsis nicht der Weisheit letzter Schluss. Skepsis führt zu Zweifeln, die jedoch im Rahmen eines allumfassenden kritischen Vernunftprogramms *überwunden* werden sollen. Nicht nur die Inhalte der durch subjektive Vernunft erworbenen Kenntnisse, sondern auch und vor allem die Grenzen der Gebiete, in denen diese Kenntnisse durch rationale Überlegungen und wissenschaftliche Untersuchungen produziert werden, geraten ins Kreuzfeuer der Kritik: Auf welche Weise kann trotz des Verlusts der Objektivität gewisse, wahre Erkenntnis erworben werden? Und zu welchen Bereichen des Seins bleiben der Vernunft die Pforten notwendigerweise verschlossen?

Noch bevor Kant das weitläufige Feld der uneingeschränkten Kritik ausgiebig und gründlich durchpflügen wird, vollführt Descartes als „Vater der Aufklärung“²⁷ – gut ein Jahrhundert vor dem eigentlichen Höhepunkt der aufklärerischen Epoche – die ersten entscheidenden Sensenschnitte auf dem stark überwucherten Gelände. In den berühmten Meditationen²⁸ zieht er aus dem von Unsicherheit, Ungewissheit und Irrtümern bestimmten status quo die einzig sinnvolle Konsequenz und verwirft zunächst die Gesamtheit seiner Überzeugungen als falsch.

²⁶ Schnädelbach [Ve], S. 78.

²⁷ Schnädelbach [Ve], S. 81.

²⁸ Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (1641) Hamburg: Meiner 1993. Im Folgenden: Descartes [Me].

Dieser allgemeine Umsturz seines gesamten Meinungsapparates dient aber nur als ein erster Schritt auf dem cartesischen Weg, der letztlich in unbezweifelbare Gewissheiten (und auf diese Weise auch in Frieden und Eintracht)²⁹ münden soll. Falsche Urteile sollen von wahren Urteilen getrennt werden, sodass letztere als sicheres und unerschütterliches Fundament der neu zu errichtenden Wissenschaften dienen – jenem aufklärerischen Antagonisten zur von Kontroversen, Undurchschaubarkeiten und Widersprüchen geplagten Scholastik. In der Replik auf den Siebten Einwand³⁰ erläutert Descartes den methodischen Kniff dieses ersten Schachzugs im Spiel um Klarheit, Wissen und Gewissheit besonders anschaulich: Hätte der jesuitische Mathematikprofessor Pierre Bourdin – Descartes Kontrahent in diesem Schlagabtausch – beispielsweise einen Korb voller Äpfel und müsste befürchten, einige von ihnen seien verfault, sodass auch die guten Äpfel dadurch noch verderben könnten, so wäre er wohl gut beraten, zunächst sämtliche Früchte auszuleeren, um anschließend jeden Apfel einzeln zu inspizieren und die guten in den Korb zu sortieren, die schlechten hingegen dem Kompost zu überantworten. Gleiches gilt für einen Geist voller Urteile. Wenn zu befürchten ist, einige dieser Urteile seien „verdorben“ oder falsch, sind zunächst sämtliche dieser im Laufe des Lebens angesammelten Überzeugungen „auszuleeren“ oder zu verwerfen, um anschließend nach gründlicher Untersuchung ausschließlich die wahren und unbezweifelbaren Urteile anzunehmen und die aufgespürten Irrtümer hingegen ein für allemal auszumustern. Die Furcht vor solchen Irrtümern, die Skepsis gegenüber sämtlichen noch ungeprüften Urteilen ergibt sich aus der Erfahrung vergangener Fehler und Trugschlüsse. Mit einem Bericht von exakt dieser Erfahrung beginnt Descartes dann auch die erste der Meditationen: „Schon vor einer Reihe von Jahren habe ich bemerkt, wieviel Falsches ich in meiner Jugend habe gelten lassen und wie zweifelhaft alles ist, was ich hernach darauf aufgebaut [...]“³¹. Später mehr zu Descartes, seinem Gesamtprogramm, seiner Methode, seinen Regeln. Vorerst soll die Einsicht genügen: Skepsis alleine langt nicht. Die subjektive Vernunft selbst sieht sich

²⁹ Rainer Specht erwähnt in seiner Biographie die stark politische und pazifistische Stoßrichtung des wissenschaftlichen Programms Descartes'. Specht, Rainer: *Descartes*. Hamburg: Rowohlt 1984, v. a. S. 46ff.

³⁰ Haldane, Elizabeth S. / Ross, G. R. T.: *The Philosophical Works of Descartes*. Vol. II. New York: Dover 1955, S. 282.

³¹ Descartes [Me], 1.1.

Auch im „Discours“ erwähnt Descartes die prägende Erfahrung, sich der eigenen Irrtümer bewusst zu werden: „[...] ich fand mich verstrickt in soviel Zweifel und Irrtümer, daß es mir schien, als hätte ich aus dem Bemühen, mich zu unterrichten, keinen anderen Nutzen gezogen, als mehr und mehr meine Unwissenheit zu entdecken.“ Descartes, René: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* (1637). Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Übers. u. hrsg. v. L. Gäbe. Hamburg: Meiner 1997, 1.6. Im Folgenden: Descartes [Di].

Und auch in den „Regulae“ heißt es über die „Bücher der Alten“: „Indessen ist die Gefahr aber sehr groß, daß etwas Makel von Irrtümern, die man sich bei ihrer allzu gründlichen Lektüre zugezogen hat, wider Willen und trotz aller Vorsicht haften bleiben.“ Descartes, René: *Regulae ad directionem ingenii* (ca. 1628). Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft. Kritisch revidiert, übers. u. hrsg. v. H. Springmeyer, L. Gäbe, H. G. Zekl. Hamburg: Meiner 1993, 3.1. Im Folgenden: Descartes [Re].

zwar den Anfechtungen des Skeptizismus ausgesetzt und wird zur Zielscheibe ihrer eigenen Kritik, aber wohlgerichtet mit dem grundlegenden Telos, Skepsis und Zweifel letzten Endes zu bezwingen. „[S]tatt dogmenfreier Seelenruhe [gerät] eine Neubegründung von Wissenschaft“³² ins Visier der neuzeitlich-aufklärerischen Geister.

Profane, instrumentelle, strategische sowie die skeptische Vernunft, um an Schnädelbachs Terminologie festzuhalten, – also tendenziell subjektive Vernunft oder Rationalität, die nicht mehr auf Vernunft als Einsicht in oder als Teilhabe an göttlich-transzendenten Wahrheiten eines grundsätzlich intelligiblen Kosmos zurückzugreifen vermag – wird aus dem Niedergang ebenjener objektiven Vernunft geboren. Wenn im Folgenden also weiterhin von „der“ Vernunft gesprochen wird, so ist nicht objektive Vernunft, sondern eher diese subjektive, diese profane oder instrumentelle oder strategische oder skeptische, tendenziell heterogene, eine *Fähigkeit* beschreibende Rationalität gemeint.

Stillschweigend sind wir in unseren Schilderungen des ersten entscheidenden Wandels bereits zu den beiden anderen Vernunftmotiven übergegangen: Im Zuge dieses Wandels wird Vernunft kritisch und sie wird aufklärerisch. Umgekehrt konnte sich die Vernunft nur auf Grund ihres kritisch-aufklärerischen Potenzials wandeln. Wandel, Aufklärung und Kritik interdependieren, sodass auch der folgende Abschnitt zu Epoche, Idee sowie Haltung der Aufklärung bloß kontingenterweise demjenigen Abschnitt zur Kritik vorgezogen wird.

1.2.3 Vernunft in der Aufklärung: Vernunft verdankt sich der Epoche der Aufklärung und die Aufklärung verdankt sich Vernunft

Bereits einige Jahre vor der Jahrhundertwende – genauer 1783 – gerät Georg Christoph Lichtenberg arg ins Schwärmen angesichts der zahlreichen Errungenschaften des 18. Jahrhunderts, sodass dieses Jahrhundert der Aufklärung „sich sicherlich nicht zu schämen haben [wird], wenn es dereinst sein Inventarium von neu erworbenen Kenntnissen und angeschafften Sachen an das neunzehnte übergeben wird, auch selbst wenn die Überreichung morgen geschehen müsste.“³³ Es folgt eine allzu überschwängliche Auflistung von Techniken, Klassifikationen, Fertigkeiten, Innovationen, Entdeckungen, auf vornehmlich naturwissenschaftlichem Gebiet – Blitzableiter³⁴ oder Pflanzenzucht finden beispielsweise

³² Schnädelbach [Ve], S. 79.

³³ In: Promies, Wolfgang (Hg.): *Georg Christoph Lichtenberg: Schriften und Briefe*. Bd. 3. München: Hanser 1972, S. 63. Im Folgenden: Promies [GCL].

³⁴ Der Schriftsteller Rudolf Zacharias Becker bemerkt explizit zum Blitzableiter: „Diese Erfindung ist ein gar schönes Exempel davon, dass es auf der Erde immer besser mit den Menschen wird und werden muss, wenn sie ihren Verstand immer mehr gebrauchen.“ In: Becker, Rudolf Zacharias: *Noth- und Hülfsbüchlein für Bauersleute*. Gotha: Becker 1788, S. 380 (Kap. 52: Von Gewittern, und wie man sich dabey verhalten soll). Im Folgenden: Becker [NHB].

Erwähnung –, bevor neben dieser stolzen Selbstbelobigung und Begeisterung angesichts der eigenen Leistung, die Natur gemäß des Baconschen Diktats zu bezwingen, zu beherrschen und sich nutzbar zu machen, eine weitere zentrale Einstellung des aufklärerischen Geistes bildreich in Worte gefasst wird:

„Viele der hier genannten Entdeckungen, so groß sie auch immer jetzt scheinen mögen, sind dennoch bloße Kinder, die nun noch Erziehung erwarten. [...] O wenn doch jemand den Schlüssel zu dem heiligen Gewölbe fände, wo vermutlich noch Tausende solcher Dinge verborgen liegen!“³⁵

Zukunftsvisionen von gezähmten Walfischen oder der extremen Verlängerung menschlicher Lebenszeit auf einige hunderte Jahre zeugen sowohl von dem Wissensdurst, wie auch einem unerschütterlichen Fortschrittsglauben dieser Zeitepoche, die ganz auf Philosophie, Mathematik und Wissenschaft setzte.

Mit diesem Einstieg Lichtenbergs in seinen Aufsatz „über die aërostatischen Maschinen“, der im Hauptteil die bahnbrechende Erfindung der Montgolfiers kommentiert, wären bereits einige der klassischen Motive der Aufklärung aufgelistet. Zahlreiche weitere Schriften, Zeitungsartikel, Zeitschriften, Bücher und Briefe – zugleich Zeugnisse der sich im Laufe der Aufklärung wandelnden Kommunikationskultur³⁶ – ergänzen diese Motive um jene besonders geläufigen Positionen, Themen, Gesinnungen und Ziele der aufklärerischen Ära: Von großen Werken, von allgemeinem Wohlstand, vom Glück der Gesellschaft, vom Fortschritt der Wissenschaften, von Erkenntnis und Bildung, von der Erziehung und Vervollkommnung des Menschengeschlechts, von Wahrheit, Vernunft und (persönlicher, politischer sowie Presse-) Freiheit, von der Verbesserung des moralischen Willens, von religiöser Toleranz und Vernunftreligion, von Gleichberechtigung, von allgemeingültigen Rechtsprinzipien und der

³⁵ Promies [GCL], S. 64.

³⁶ Vgl. Stollberg-Rilinger, Barbara: *Die Aufklärung. Europa im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Reclam 2000. Im Folgenden: Stollberg-Rilinger [DA]. Siehe vor allem Kapitel 5: Ein Jahrhundert der Geselligkeit – Neue Kommunikationsformen und Medien. Darin wird beispielsweise auch auf die Einrichtung eines Postwesens als struktureller Voraussetzungen für den Wandel der Kommunikations- sowie Denkkultur hingewiesen. Oder auch die veränderte Lese- und Diskussionskultur, die sich der extremen Ausweitung des Markts für Druckschriften verdankte und so erst die Instanz der „öffentlichen Meinung“ hervorbrachte, wird als ein begünstigender Faktor für die Verbreitung einer aufklärerischen Geisteshaltung beschrieben. Zusammenfassend urteilt Stollberg-Rilinger: „Die neue, ständeübergreifende Geselligkeit und die überregionale Kommunikation kennzeichnen das Jahrhundert der Aufklärung ebenso wie die neuen Ideen. Die mündlichen und schriftlichen *Formen* der Kommunikation waren mit den *Methoden und Inhalten* des Denkens selbst untrennbar verflochten: Die Empfindsamkeit des 18. Jahrhunderts wäre nicht denkbar ohne die Briefkultur, der Kosmopolitismus nicht ohne das grenzüberschreitende Reisen, die wissenschaftliche Empirie nicht ohne die gelehrten Sozietäten, der Gedanke der Volksaufklärung nicht ohne die Ökonomischen Gesellschaften und die politische Kritik nicht ohne das Pressewesen.“ (Ebd., S. 145f.) Die Verbreitung und Etablierung unterschiedlichster Medien, verfasst in nicht-lateinischer Schrift, die damit einhergehende Diskussionskultur und die Ausweitung des Informationsaustausches in neu errichteten Organisationen und Institutionen bilden gewissermaßen den strukturellen Rahmen, in den sich die aufklärerische Haltung erst einfügen konnte der andererseits aber durch den aufgeweckten, frischen Geist der Aufklärung erst in die entsprechende Form gegossen wurde.

Idee der Menschenrechte, allgemein vom Wandel zum Besseren und vom „siècle de la philosophie“³⁷ ist die Rede. So betrachtet beispielsweise der Enzyklopädist Denis Diderot sein Jahrhundertwerk als Katalysator für Bildung, Autonomie sowie Sicherheit und Frieden:

„Möge die allgemeine Bildung so schnell fortschreiten, dass es nach zwanzig Jahren in tausend Seiten von uns kaum noch eine Zeile gibt, die nicht etwas überall Bekanntes sagt! Es ist Sache der Herrscher der Welt, diese glückliche Umwälzung zu beschleunigen; denn sie können den Kreis der Aufklärung erweitern oder einschränken. Gelobt sei die Zeit, in der sie alle begriffen haben, dass ihre Sicherheit darin besteht, über gebildete Menschen zu gebieten!“³⁸

Grob resümiert, handelt es sich bei der Aufklärung um eine Epoche der westlich-europäischen Geschichte, in der sich einerseits die erforderlichen Techniken entwickeln, in der Wissenschaftlichkeit zunehmendes Gewicht bekam und die Erkenntnisse über die Phänomene der Natur enorm erweitert werden, und in der sich andererseits die dafür nötige Denkweise oder Mentalität entfaltet, um in einen Prozess der Selbstreflexion, der selbstreflexiven Anerkennung und Hochschätzung, aber auch der Selbstkritik, einzusteigen. So weit gefächert die Kenntnisse über die Welt, so unbegrenzt die Kontrolle der Natur, so geschickt in diversen praktischen Fertigkeiten – die dies ermöglichende Kraft der Vernunft verbleibt nicht bloß im abgedunkelten Hintergrund der von üppiger Lichtmetaphorik erfüllten Epoche, sondern gerät vor allen Dingen in die gleißend hellen Lichtkegel der unermüdlich nach Erkenntnislücken suchenden Scheinwerfer. Der aufklärerische Geist zeigt sich zwar auch in den vielfältigen Ergebnissen, in den von ihm hervorgebrachten Ideen, aber eben vor allem in dem vorangestellten Prozess der Forschung, des Denkens, der Reflexion und der Kritik. Ernst Cassirer bringt diesen wesentlichen Aspekt der Aufklärung, die nicht bloß historische Ära oder Akkumulation von praktischem sowie theoretischem Wissen ist und sein will, in seiner „Philosophie der Aufklärung“ auf den Punkt:

„Die Epoche fühlt, daß eine neue Kraft in ihr am Werke ist; aber noch mehr als von den *Schöpfungen*, die diese Kraft ständig aus sich hervorgehen läßt, wird sie von der Art und

³⁷ D'Alembert, Jean le Rond: *Essai sur les éléments de philosophie* (1758). Edité avec une introduction par Richard N. Schwab. In: Ders.: *Œuvres philosophiques historiques et littéraires*. Tome II. Hildesheim: Georg Olms Verlag 2003, S. 9.

Dort bietet d'Alembert etwas später einen erhellenden Überblick sämtlicher Denkfelder des aufklärerischen Geistes: „Ainsi depuis les principes des sciences profanes jusqu'aux fondemens de la révélation, depuis la métaphysique jusqu'aux matières de goût, depuis la musique jusqu'à la morale, depuis les disputes scolastiques des théologiens jusqu'aux lois arbitraires des nations, en un mot depuis les questions qui nous touchent davantage jusqu'à celles qui nous intéressent le plus foiblement, tout a été discuté, analysé, agité du moins. Une nouvelle lumière sur quelques objets, une nouvelle obscurité sur plusieurs, a été le fruit ou la suite de cette effervescence générale des esprits, comme l'effet du flux et reflux de l'océan est d'apporter sur le rivage quelques matières, et d'en éloigner les autres.“ Ebd., S. 11f.

³⁸ Diderot, Denis: *Philosophische Schriften*. Hrsg. und aus dem Frz. übers. von Theodor Lücke. 1. Bd. Berlin: Aufbau-Verlag 1961, S. 145.

Weise ihrer *Tätigkeit selbst* gefesselt. Sie erfreut sich nicht lediglich an ihren Ergebnissen, sondern sie spürt der Form ihres Wirkens nach und sucht sich von ihr Rechenschaft zu geben.“³⁹

Nicht nur das Wissen, sondern vor allem die Formen, dieses Wissen zu produzieren, zu kommunizieren, zu verbreiten, sowie das kritisch-selbstreflexive Beäugen dieser eigenen Denktätigkeiten, sollten als entscheidender Verdienst der Aufklärung (an)erkannt werden. Vernunft darf nicht „als Begriff [...] von einem Sein“, oder von einem Haben, als Besitz, verstanden werden, „sondern von einem Tun“⁴⁰, einer Ausübung, einer Form des Erwerbs, einer Aufgabe – *einer Art und Weise* des Lebens und Denkens. Insbesondere diese Auffassung von Vernunft, verstanden als eine kritisch-erkennende Haltung oder Einstellung des Subjekts, wird in der Zeit der Aufklärung, im (17. und vor allem) 18. Jahrhundert, „entdeckt“, vervollkommen und verteidigt. Wer ein Verständnis von dem Begriff der Vernunft erlangen möchte und unsere moderne Auffassung von Rationalität zu ihren Hauptwurzeln zurückverfolgen möchte, ist dementsprechend auch und vor allem darauf angewiesen, Idee und Impetus dieser aufklärerischen Epoche nachzuvollziehen.⁴¹

1783, im selben Jahr, in dem Lichtenberg seinen glorreichen Katalog der Erfolge des Jahrhunderts publiziert, wird die Frage nach der Aufklärung erstmalig in der Berlinischen Monatsschrift durch den Pfarrer Johann Friedrich Zöllner explizit gestellt: „Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als: was ist Wahrheit, sollte doch mal beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinge! Und noch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden!“⁴² Empört-provokant in einer Fußnote versteckt, trifft diese selbstreflexive Frage haargenau den Nerv einer Zeit, die sich nicht nur über sich selbst klar werden musste, sondern offenbar auch stark danach verlangte. Moses Mendelssohn⁴³, rasch gefolgt von Immanuel Kant⁴⁴, läutet daraufhin eine lang anhaltende Debatte um Bedeutung, Wesen, Sinn, Grenzen und Wert der Aufklärung ein, in der sich der Aufklärungskritiker Johann Georg Hamann⁴⁵ ebenso wie der Schriftsteller Christoph Martin Wieland⁴⁶ oder der

³⁹ Cassirer, Ernst: *Die Philosophie der Aufklärung* (1932). Hamburg: Meiner 2007, S. 3. Im Folgenden: Cassirer [PdA].

⁴⁰ Lessings Gedanke in Cassirers Worten: Cassirer [PdA], S. 13.

⁴¹ Wir sollten uns der Aufklärung widmen, sei es als Epoche oder als Denkform, da sie „die Autonomie der Vernunft zuerst entdeckt und [...] sie leidenschaftlich verfochten [und] sie auf allen Gebieten des geistigen Seins zur Geltung und Anerkennung gebracht hat.“ Cassirer [PdA], S. XV.

⁴² Zöllner, Johann Friedrich: Ist es rathsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren? In: *Berlinische Monatsschrift* 2 (1783). S. 508-516.

⁴³ Mendelssohn, Moses: Über die Frage: was heißt aufklären? In: *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784). S. 193-200.

⁴⁴ Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784). S. 481-494. Im Folgenden: Kant [WiA].

⁴⁵ Hamann, Johann Georg: Brief an Christian Jacob Kraus vom 18. Dezember 1784. In: A. Henkel (Hrsg.): *Johann Georg Hamann: Briefwechsel*. Bd. 5 (1783-85). Frankfurt a. M.: Insel 1965, S. 289-292.

Theologe Andreas Riem⁴⁷ zu Wort melden, um nur einige besonders akkurate Stellungnahmen herauszugreifen.⁴⁸ Insbesondere aber die treffsichere Formulierung Kants von dem „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ samt des Wahlspruchs „Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“⁴⁹ geistern seit jeher als *das* Motto der aufklärerischen Epoche und als *die* Definition von Aufklärung durch Schulbücher, Seminarräume und Feuilletons. Nicht, dass dieser brillante Grundgedanke von Aufklärung und Vernunft dadurch an Glanz verloren hätte.

Aufklärung als Befreiung aus selbstverschuldeter Unmündigkeit durch den Gebrauch der eigenen Vernunft beschreibt den einzigen Weg hin zu Autonomie und Selbstbestimmung prinzipiell vernunftfähiger Subjekte. *Selbst zu denken* lautet die Maxime. Und das heißt, *selbstständig* zu denken im Sinne von *eigenständig* zu denken, ohne fremde Hilfe und ohne fremden Zwang. Dabei geht es nicht darum, ausschließlich neuartige Einfälle und Überzeugungen ohne Rückgriff auf bestehendes Gedankengut, das heißt auf faktisches Wissen, auf bereits formulierte Erkenntnisse, auf etablierte Theorien oder Meinungen zu ersinnen, sondern um die wahrhafte Aneignung der vorerst bloß oktroyierten Gedanken, Maxime, Anweisungen fremder Autoritäten, indem diese erneut durch das Subjekt in eigener Tätigkeit und Anstrengung überdacht und als wahr, gut oder gültig beurteilt werden. Fremde Autoritäten wären beispielsweise Bücher, Seelsorger oder Ärzte, wie Kant schreibt; kirchlich-religiöse Ge- sowie Verbote könnten dem noch hinzugefügt werden. In diesem Sinne führt der Gebrauch der Vernunft oder des Verstandes – entgegen aller Faulheit und Feigheit, wie Kant schreibt⁵⁰ – zu Mündigkeit und Selbstbestimmung des nun unabhängigen und autonomen und demnach *freien* Subjekts. Der Ausgang aus dieser selbstverschuldeten Unmündigkeit beschreibt zudem weniger einen momentanen Entschluss oder ein singuläres Ereignis, sondern, entsprechend des obigen, generellen Verständnisses von Aufklärung als einer beständig ausgeübten Tätigkeit, einen *andauernden Prozess* oder eine permanente Entwicklung, deren Persistenz durch das unablässige Bestreben des Menschen, zu prüfen, zu fragen, zu denken (und gerade nicht bloß brav zu gehorchen und blind zu glauben, zumindest

⁴⁶ Wieland, Christoph Martin: Ein paar Goldkörner aus – Maculatur oder Sechs Antworten auf sechs Fragen. In: *Der Teutsche Merkur vom Jahre 1789*. 66. Band. Zweites Vierteljahr (April 1789), S. 97-105.

⁴⁷ Riem, Andreas: Aufklärung ist ein Bedürfnis des menschlichen Verstandes. In: Ders.: *Über Aufklärung, ob sie dem Staate – der Religion – oder überhaupt gefährlich sey und seyn könne? Ein Wort zur Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester. Ein Fragment*. Berlin 1788, S. 7 ff.

⁴⁸ Sämtliche Texte und noch weitere finden sich in Auszügen und modernisierten Versionen auch in der Sammlung, die Ehrhard Bahr herausgegeben hat: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Reclam 1996.

⁴⁹ Kant [WiA], S. 481.

⁵⁰ Kant [WiA], S. 481 f.: „Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung freigesprochen (naturaliter majorenes), dennoch gerne Zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen.“

im öffentlichen, nicht unbedingt im privaten Gebrauch der eigenen Vernunft)⁵¹, aufrechterhalten werden muss. Dementsprechend beurteilt Kant das Zeitalter, in dem er lebt, keineswegs als bereits *aufgeklärt*, sondern als eines der *Aufklärung*.⁵² Unmündigkeit und Unfreiheit sind noch lange nicht überwunden, die „ursprüngliche Bestimmung der menschlichen Natur“, „Erkenntnisse zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen, und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten“⁵³, ist erst ansatzweise erfüllt. Dem wäre erläuternd hinzuzufügen, dass sich sogar ein nahezu „aufgeklärtes“ Zeitalter – ob dies faktisch möglich ist oder reine Utopie bleiben muss, sei dahingestellt – niemals auf den erarbeiteten Lorbeeren ausruhen darf, sondern erst recht dem dafür essentiellen Akt des Denkens beziehungsweise des Vernunftgebrauchs nachzukommen hat.

Das Konzept der Autonomie und die damit verbundene Freiheit wird bekanntermaßen nicht nur generell ab der Epoche der Aufklärung für das Selbstverständnis des Menschen außerordentlich bedeutsam, sondern ist obendrein für die gesamte Moralphilosophie Kants wegweisend.⁵⁴ Wie eng dieses Konzept auch mit der Thematik dieser Arbeit verwoben ist, bringt Dieter Sturma in seiner Analyse von „Kants Ethik der Autonomie“ auf den Punkt:

„[Erst Rousseau und Kant (im Gegensatz zu Philosophen der Antike)] beziehen den Begriff der Autonomie in der Form einer *vernünftig begründeten bzw. begründbaren Handlungsausrichtung* direkt auf den individuellen Standpunkt einer Person, aus dem heraus sie ein umfassendes ethisches Konzept entwickeln.“⁵⁵

Auch wenn in den Paradebeispielen von Selbstbestimmung, von Selbstgesetzgebung, von Autonomie – Rousseaus Gesellschaftsvertrag oder Kants Reich der Zwecke – von *Gründen und Begründungen* kaum die Rede ist, und diese Begrifflichkeiten auch in anderen Aufklärungsschriften neben dem redundanten, ja fast eintönigen Lobgesang auf die Vernunft wenig Erwähnung finden, muss sich diese Übersetzung wohl kaum den Vorwurf der Verfremdung gefallen lassen. Dieser Assoziation von Autonomie und (vernünftiger) Begründung gelingt es vielmehr, die Ideen der Aufklärung explanativ noch stärker zu erhellen

⁵¹ Vgl. Kant [WiA], S. 484f.: „Ich antworte: der *öffentliche* Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der *Privatgebrauch* derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern.“

⁵² Kant [WiA], S. 491.

⁵³ Kant [WiA], S. 488.

⁵⁴ In *The invention of autonomy. A History of Modern Moral Philosophy* rekonstruiert Jerome B. Schneewind ausgehend von Thomas von Aquin, auch Luther und Calvin, über u. a. Grotius und Locke, Wolff und Crusius die Genese oder Erfindung der Idee der Autonomie – der Selbstgesetzgebung, und zwar der Selbstgebung *moralischer* Gesetze, das heißt nach welchen Maximen vernünftige Subjekte *handeln sollten* –, die in der kantischen Theorie von Handlungen aus Pflicht, Kategorischem Imperativ und Reich der Zwecke kulminiert: „Kant invented the conception of morality as autonomy.“ Schneewind, J. B.: *The invention of autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: CUP 1998, S. 3.

⁵⁵ Sturma, Dieter: Kants Ethik der Autonomie. In: K. Ameriks, D. Sturma (Hg.): *Kants Ethik*. Paderborn: mentis 2004, S. 161, Hervorhebung hinzugefügt. Im Folgenden: Sturma [KEdA].

– ein nur scheinbar paradoxes Unterfangen in Anbetracht des selbsternannten *Siècle des Lumières*.

Konstitutiv für die Autonomie von Personen – verstanden als deren Befähigung, ihre Handlungen (und wohl auch ihre Überzeugungen) nicht von den jeweils momentanen Neigungen, Trieben, Impulsen abhängig zu machen, sondern an vernünftige Überlegungen beziehungsweise an Gründe zu binden – sind deren Selbstbewusstsein sowie das moralische Gesetz.⁵⁶ Eine Ordnung von begründeten oder begründbaren *Gesetzen* als Orientierung ist ebenso notwendig wie das sich orientierende, sich über sich selbst als ein „aktives und intelligentes Wesen“⁵⁷ bewusste oder sich als ein solches empfindende und demnach verhaltende *Subjekt*. In einem späteren Teil dieser Arbeit werden wir sowohl zu diesem Gedanken Kants zurückkehren, als auch zu Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, wenn es um eine Darstellung der Komposition von Rationalität gehen wird.

Eine ergänzende Bemerkung zur absolut zentralen Figur Kants und seiner wegweisenden Theorie sei an dieser Stelle aber noch gestattet. In seinem Kommentar zur „Publizität als Vermittlung von Moral und Politik (Kant)“⁵⁸ legt Jürgen Habermas den Schwerpunkt auf einen weiteren verwandten Aspekt der kantischen Moralphilosophie. Wie der Titel bereits verrät, analysiert Habermas die kantische Formel von Aufklärung als der Befreiung aus selbstverschuldeter Unmündigkeit unter dem Aspekt der Unabkömmlichkeit jener zentralen *Idee der Öffentlichkeit*. Hinsichtlich der begründeten These Kants, es sei eher möglich, beinahe unausbleiblich, dass sich ein *Publikum* (mehrere Menschen gemeinsam) selbst aufkläre, als ein einzelner Mensch,⁵⁹ verweist Habermas sogleich auf deren *politische Reichweite*, das heißt auf deren Bedeutung für die Souveränität des politischen Subjekts, also für die Freiheit des Bürgers.⁶⁰ In der von Kant aufgezeigten Verbindung und durch ihn vorangetriebenen Vereinigung von Politik und Moral mittels Publizität, modifiziert sich herkömmlicher gewaltsamer *Zwang* durch den Herrscher zu *Selbstzwang* (zu sich selbst auferlegtem Zwang, der in vernünftige Selbstbestimmung oder Autonomie mündet) durch den freien Bürger, der Selbstdenken, der „Lautdenken“⁶¹, der diskutieren und kritisieren, der „räsonnieren“, der seine Vernunft öffentlich gebrauchen kann und darf. Denn „[v]or der

⁵⁶ Vgl. Sturma [KEdA], S. 166.

⁵⁷ Sturma [KEdA], S. 162: „[Rousseaus] Formel des Selbstbewusstsein lautet *Ich bin ein aktives und intelligentes Wesen*.“

⁵⁸ Habermas, Jürgen: *Publizität als Vermittlung von Moral und Politik (Kant)*. In: Ders.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990. Im Folgenden: Habermas [PVMP].

⁵⁹ Siehe Kant [WiA], S. 483.

⁶⁰ Vgl. Habermas [PVMP], S. 184: „[D]as Prinzip der Volkssouveränität [kann] nur unter Voraussetzung eines öffentlichen Gebrauchs der Vernunft realisiert werden.“

⁶¹ Vgl. Habermas [PVMP], S. 180.

Öffentlichkeit müssen sich alle politischen Handlungen auf die Grundlage der Gesetze zurückführen lassen, die ihrerseits vor der öffentlichen Meinung als allgemeine und vernünftige Gesetze ausgewiesen sind.⁶² Oder in Kants Worten: „Es muß in jedem gemeinen Wesen [...] ein Geist der Freiheit sein, da jeder in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, daß dieser Zwang rechtmäßig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathe.“⁶³ Wie die Vorderseite einer Medaille ohne die Rückseite nicht sein kann, muss der individuell-eigenständige Gebrauch der Vernunft – das stille Grübeln des Einzelnen bis die jeweils eigentümliche, das heißt eigenständig hervorgebrachte Erkenntnis eintritt – um seine unabdingbare öffentlich-kommunikative Seite ergänzt werden, die sich beispielsweise auch in der Denkform des inneren Dialogs oder Zwiegesprächs niederschlägt. Jeder Einzelne muss in das moralische Gesetz einstimmen können, jeder Einzelne muss dieses für sich nachvollziehen, aber um diese Aufgabe der Selbstüberzeugung meistern zu können, muss er mehr als einer Stimme lauschen. Er muss Argumente selbst vortragen sowie Gegenargumente vorgetragen bekommen. Aufklärung gelingt nur als Allianz von einerseits kollektiver Partizipation *der* Menschen an einem gemeinschaftlichen Aufklärungsprozess und andererseits persönlicher Denkleistung *des* Menschen.

Auch auf diese Unabkömmlichkeit oder Notwendigkeit von Öffentlichkeit und öffentlicher Meinung für Aufklärung und Vernunft beziehungsweise Rationalität wird an späterer Stelle unter dem Begriff der Sozialität – dem gesellschaftlich-kooperativen Rahmen unserer gemeinsamen rationalen Praxis – erneut eingegangen.

Nichtsdestotrotz darf nun der oben veranschlagte gemeinsame Nenner der Aufklärung – Fortschritt und Verbesserung sämtlicher Lebensbereiche durch Wissenschaft, durch Vernunft, durch Freiheit (und Autonomie) in jeglicher Hinsicht – nicht über die Vielschichtigkeit, die Diversität, sowie Konflikte und Widersprüche innerhalb, wie auch zwischen den mannigfaltigen Strömungen hinwegtäuschen. Insbesondere der Historiker Jonathan Israel korrigiert das gängige Einheitsbild von dieser scheinbar durchweg optimistisch-progressiv gestimmten, hell ausgeleuchteten Epoche und verweist auf Schattierungen, das heißt auf nicht unbedeutende Differenzen zwischen den verschiedenen Denkrichtungen mit ihren jeweils

⁶² Habermas [PVMP], S. 185.

⁶³ Kant, Immanuel: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793). In: *Akademie-Ausgabe. Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, Leipzig 1923. Bd. VIII, S. 273-313, hier S. 305.

unterschiedlichen Graden der Aufgeklärtheit.⁶⁴ Einige Autoren, die als Gallionsfiguren der Aufklärung gelten – unter anderem Locke, Voltaire oder Hume –, rücken auf einen zweiten, genaueren Blick im Vergleich zu radikaleren Reformern eher in eine moderat-konservative Denkecke. Im Gegensatz zu dieser moderaten Variante der Aufklärung, die beispielsweise bei aller religiösen Toleranz und Selbstbestimmung des mündigen Bürgers den Einklang von Vernunft und Glauben beziehungsweise gewissen traditionellen Werten gewahrt wissen wollte, kursierten in radikalen Aufklärungszirkeln kompromisslosere Konzepte.

„Für die wichtigsten philosophischen Architekten der Radikalaufklärung dagegen, für Spinoza, Bayle und Diderot, ist die Vernunft das einzige Kriterium für das, was kollektiv als Wahrheit akzeptiert werden kann, mit der Konsequenz, dass Gesellschaft, Moral und Politik auf einer rein rationalen Bewertung des Gemeinwohls basieren müssen – ohne die Mitwirkung von Offenbarung oder ‚natürlicher Theologie‘ und sicherlich auch ohne den Wirkungsbereich der Vernunft in der Weise einzuschränken, wie Locke und Hume das vorschlugen.“⁶⁵

Konkreter:

„Radical Enlightenment is a set of basic principles that can be summed up concisely as: democracy; racial and sexual equality; individual liberty of lifestyle; full freedom of thought, expression, and the press; eradication of religious authority from the legislative process and education; and full separation of church and state.“⁶⁶

Doch auch wenn in der Konsequenz viele dieser Autoren verfolgt und Schriften verboten wurden, ohne jedoch deren klandestine Zirkulation ganz eindämmen zu können, darf das Eintreten dieser autoritären Reaktion ebenso wenig als eindeutiges Indiz für die Radikalität und Modernität des Geschriebenen ausgelegt werden, wie die faktische Radikalität von Streitschriften keineswegs als zuverlässiges Gütekriterium für die darin vorgetragenen Ideen angenommen⁶⁷ oder beispielsweise eine atheistische Grundhaltung nicht vorschnell mit Radikalität gleichgesetzt werden sollte⁶⁸. Darüberhinausgehend betont und beschreibt der Historiker und Philosoph Martin Mulsow sowohl intrapersonelle sowie intrainstitutionelle

⁶⁴ Israel verweist beispielsweise auf Peter Gays „The Enlightenment. An Interpretation“ als ein Werk, welches das von Israel sogenannte „unitarische Modell“ von einer geschlossenen Aufklärungsbewegung trotz offensichtlicher Unstimmigkeiten propagiert. Siehe: Israel, Jonathan / Mulsow, Martin: Was ist Radikalaufklärung? – Eine aktuelle Debatte. In: Dies. (Hg.): *Radikalaufklärung*. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 9. Im Folgenden: Israel, Mulsow [WiR].

⁶⁵ Israel, Mulsow [WiR], S. 11.

⁶⁶ Vgl. Israel, Jonathan: *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton: PUP 2011, viif. Im Folgenden: Israel [RoM].

⁶⁷ Oder in Mulsows Worten: „Es gilt also keineswegs die scheinbar evidente Gleichung ‚je radikaler, desto richtiger‘.“ In: Mulsow, Martin: *Radikalaufklärung, moderate Aufklärung und die Dynamik der Moderne. Eine ideengeschichtliche Ökologie*. In: J. Israel, M. Mulsow (Hg.): *Radikalaufklärung*. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 213.

⁶⁸ Vgl. Israel [RoM], S. 20.

Nuancierungen in der Radikalität beziehungsweise Moderatheit des jeweiligen aufklärerischen Gedankenguts als auch die generelle Relativität dieser beiden Labels. Ein und derselbe Aufklärer konnte auf einem Gebiet besonders radikale Worte äußern, und zugleich bei einer anderen Streitfrage eine tendenziell moderate Position einnehmen.

Diese Stippvisite in die Welt der historisch arbeitenden Aufklärungsforschung, der Radikalaufklärungsforschung, sollte vornehmlich für die enorme Komplexität, Vielschichtigkeit, auch Widersprüchlichkeit dieser stark heterogenen Epoche sensibilisieren. Auch die Front der vehementen Aufklärungsgegner, in die sich beispielsweise der irisch-britische Schriftsteller Edmund Burke tadellos einreihet, der die Strömung in seinen „Reflections on the Revolution in France“ von 1790 wortreich attackiert, darf bei aller Aufklärungsbegeisterung natürlich nicht vergessen werden. Wie wohl jede, noch so ausführliche Abhandlung über „die“ Aufklärung – die es zudem so wohl nie wirklich gab – fast unvermeidbare Unzulänglichkeiten erwähnen muss, soll auch auf die extremen Verkürzungen und Pauschalisierungen dieses knappen Abrisses ausdrücklich hingewiesen werden.

Während die Epoche der Aufklärung also zeitlich im Allgemeinen auf das späte 17. sowie das gesamte 18. Jahrhundert und räumlich auf die nordwestliche Hemisphäre⁶⁹ eingegrenzt wird, überdauert die grundlegende *Idee* dieser Ära, die spezifisch-aufklärerische *Haltung* des *kritischen*, des *selbstkritischen*, des *autonomen* Subjekts Zeiten wie auch Orte. Aufklärung ist kein Zeitalter, das mit der Jahrhundertwende an sein Ende kommt. Aufklärung dauert nicht trotz, sondern gerade *wegen* aller Kritik, Gegenkritik – letztlich allesamt Selbstkritik – bis heute und vermutlich auch zukünftig weiterhin an, sofern der kritisch denkende Geist nicht irgendwann vollkommen verkümmert oder irreversibel erstickt wird. Oder wie Gerald Hartung in seinen einleitenden Worten zu Cassirer schreibt: „[Aufklärung sei (für Cassirer)] keine Epoche der Geistesgeschichte, sondern die Form philosophischen Denkens schlechthin.“⁷⁰

⁶⁹ Arbeiten zu „Verbreitungs- und Transformationsprozessen“ der Aufklärung über die traditionellen zeitlichen und räumlichen Eingrenzungen hinaus versammelt beispielsweise Wolfgang Hardtwig in *Die Aufklärung und ihre Weltwirkung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010). Darin wird die Aufarbeitung der Epoche der Aufklärung auch und vor allem als Aufarbeitung der „Ursprünge unserer eigenen Gegenwart“ verstanden und zudem insbesondere die bereits angesprochene „Spannung von Epochenbegriff und kulturell-politischem Programm“ thematisiert. Sämtliche Zitate: S. 7.

⁷⁰ Hartung, Gerald: Einleitung. In: Cassirer, Ernst: *Die Philosophie der Aufklärung* (1932). Hamburg: Meiner 2007, S. XX*. Cassirer selbst formuliert diese Auffassung von Aufklärung folgendermaßen: „[Die] ‚Philosophie‘ der Aufklärung [...] besteht überhaupt weniger in bestimmten einzelnen Sätzen als in der Form und Art der gedanklichen Auseinandersetzung.“ In: Cassirer [PdA], XIII.

Auch Barbara Stollberg-Rilinger erwähnt dieses, bereits zur Zeit der Aufklärung vorherrschende Selbstbild: „Was man unter Aufklärung verstand, war nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie durch bestimmte neue Ideen

1.2.4 Vernunft als Kritik: Vernunft ist durch und durch kritisch

Wenden wir uns der Vernunft als Kritik zu. Schnädelbach beschließt das Vorwort seiner historischen Aufarbeitung des Vernunftbegriffs mit ebenjenem Grundgedanken, „dass Vernunft und Kritik zusammengehören, dass also die Vernunft in ihrem Wesenskern kritisch ist und dass unkritische Vernunft auf faktische Unvernunft hinausläuft“⁷¹. An anderer Stelle spricht er, wie bereits erwähnt, von der „Tatsache, daß sich die Geschichte der Vernunft in philosophischer Perspektive ebenso als die der Vernunftkritik schreiben ließe“⁷². Demnach können das erste sowie das dritte Motiv – Vernunft im Wandel und Vernunft als Kritik – durchaus als bloß unterschiedliche Formulierungen eines gemeinsamen Grundgedankens verstanden werden. Der Wandel der Vernunft vollzieht sich auf Grund von Kritik und die Kritik der Vernunft – im kantischen Sinne sowohl als Genitivus subiectivus und als Genitivus obiectivus verstanden – bedeutet deren Wandel.

Gleiches gilt im Übrigen für die Beziehung von Aufklärung und Kritik, dem (bildlich gesprochen) dritten Schenkel des Dreiecks, an dessen Ecken jeweils eines der drei Motive anliegt und dessen Fläche den Begriff der Vernunft verkörpert: Aufklärung ist deswegen vernünftig, da sie im Aufklären von Irrtümern jeglicher Art das kritische Potenzial der Vernunft vollständig und unbeschränkt – auch gegen ebenjene Vernunft selbst gerichtet – entfaltet. Und das Projekt der Kritik kann umgekehrt nicht umhin, über Unwahrheiten und Täuschungen, falsche Meinungen und Lügen, gegen die sie sich richtet, als solche – als Unwahrheiten und Täuschungen etc. – aufzuklären. Denn Kritik muss doch gerade Selbstverständliches, Überkommenes, Unhinterfragtes, Verschwiegenes, Gewohntes, Etabliertes, Konventionelles, Doktrinäres, Autoritäres – sei es auf dem Gebiet der Naturerkenntnis, der Politik, der Religion, der Moral, des Rechts, der Gesellschaft oder auch der Kunst – als solches, also als selbstverständlich, überkommen, unhinterfragt etc., ins Bewusstsein heben, in Zweifel ziehen und gegebenenfalls als falsch, schlecht oder unrecht verwerfen, das heißt über bisher opake Zustände (die aber nicht unbedingt als solche, als bedenkenswerte Zustände, wahrgenommen wurden) Klarheit verschaffen oder eben *aufklären*. Insofern hat Kritik auch vor allem negierende, destruktive Züge, wie Gerhard Schweppenhäuser in seiner Einführung zu Theodor W. Adorno (der in Kürze selbst zu Wort kommen wird) schreibt: „Kritik kristallisiert sich in krisenhaften Situationen heraus: als

gekennzeichnet als vielmehr durch neue Formen, Ideen zu artikulieren, auszutauschen, zu verbreiten und vor allem in die Praxis umzusetzen.“ In: Stollberg-Rilinger, Barbara (Hg.): *Was ist Aufklärung? Thesen, Definitionen, Dokumente*. Stuttgart, Reclam 2010, S. 132. Im Folgenden: Stollberg-Rilinger [WiA].

⁷¹ Schnädelbach [Ve], S. 14.

⁷² Schnädelbach, Herbert: Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. In: Ders.: *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 14. Im Folgenden: Schnädelbach [Rar].

Negation des Bestehenden. Der objektive Zweck der Negation aber ist das Bessere, also etwas Positives, das es herzustellen gilt – ganz gleich, ob und wie konturiert es sich schon benennen läßt.“⁷³ In die beiden Waagschalen der Kritik muss zuerst Destruktives, Negatives gelegt werden, um sodann das Ungleichgewicht mit Konstruktivem, Positivem – faktisch oder erst als vage Absicht artikuliert – ausgleichen zu können. Demnach zeichnet sich die Haltung der Kritik durch einen wesentlich dualen Charakter aus.

Aufklärung gibt nun insofern einen exzellenten Kandidaten im Wettbewerb um den Titel „Zeitalter der Rationalität“ ab, als dass Zweifel an überlieferter Meinung, das Hinterfragen nicht nur der Mittel, sondern auch der Zwecke, die Überprüfung von Traditionen und populären Lehrsätzen, die Absicherung von Wissen durch (Erkenntnis-)Gründe, die Auflehnung und vor allem Argumentation gegen Obrigkeiten, allgemein die *Ausweitung der Begründungspraxis* in diesem Jahrhundert insbesondere kultiviert wurde. Inhaltlich schlug sich die kritische Haltung der Aufklärer dabei in breit gefächerten Diskussionen über „Grundsatzfragen wie religiöse Toleranz und Volksaufklärung, Leibeigenschaft und Handelsfreiheit, Gesetzesreform und Pressezensur“⁷⁴ nieder. Mit der Ausbreitung des aufklärerischen Geistes wurden die dogmatischen Glaubenssätze der Scholastik durch einen gewaltfreien Wettkampf der Argumente abgelöst – so die idealisierte Beschreibung des Aufklärungsweges, der jedoch faktisch oder historisch betrachtet von seiner vorgegebenen Richtung wohlgemerkt nicht gerade selten abwich. Ganz prinzipiell war bisher nicht ohne Grund von Wissenschaftsgläubigkeit, von Glorifizierungen und Lobhudeleien der Vernunft die Rede: Die Aufklärung entsprach in vielerlei Hinsichten keineswegs dem Ideal, das sie sich selbst nicht nur in Aussicht stellte, sondern sich eben auch oft genug selbstverherrlichend und ungerechtfertigterweise zusprach.⁷⁵ Dies zugestanden kann gleichwohl, vor allem im Vergleich zu früheren Jahrhunderten, doch ein Anstieg vernunftorientierter, um Wissenschaftlichkeit bemühter und an Gründen ausgerichteter Praktiken verzeichnet werden – als wie gut oder wie schlecht deren Ertrag bewertet werden sollte, sei vorerst dahingestellt. Nicht, dass die Menschen vor dieser Phase der Akzentuierung der rationalen Fähigkeiten des Argumentierens und Begründens für ihre Taten und Meinungen nicht auch Rechtfertigungen hätten nennen können. Sie hätten begründen können – das Gros der Fragen wohl mit Verweis auf Gott, Bibel und aristotelische Lehren –, wenn sie denn nur gefragt worden wären. Doch da

⁷³ Schweppenhäuser, Gerhard: *Theodor W. Adorno zur Einführung*. Hamburg: Junius 1996, S. 19.

⁷⁴ Stollberg-Rilinger [DA], S. 143.

⁷⁵ Auch Stollberg-Rilinger widmet den „Widersprüchen und Ambivalenzen der Aufklärung“ ein eigenes Kapitel, das beispielsweise mit Verweis auf die Juden, die Sklaven sowie die Frauen ganz deutlich aufzeigt, wo die „Grenzen der Menschen- und Bürgerrechte“ lagen. Vgl. Stollberg-Rilinger [DA], S. 256-284. Die Komplexität des Sujets verleitet gemeinhin dazu, jede getroffene Aussage, jede Beschreibung oder Schilderung um ein „Ja, aber...“ ergänzen zu wollen.

möglichst uneingeschränktes Fragen und Hinterfragen – äußerst pauschal gesprochen und vor allem im Vergleich zur extremen Ausweitung der Praxis in späteren Jahrhunderten – keine besondere Konjunktur genoss und größtenteils ausblieb beziehungsweise das für die Denkarbeit abgesteckte, zulässige Feld nicht verlassen durfte oder konnte, brillieren jene handlungs- sowie überzeugungsleitenden Gründe nicht gerade durch ihre Überzeugungskraft, die sie gegenüber Zweiflern und vor allem gegenüber nicht bereits Gläubigen hätten entfalten können.⁷⁶

Der obige Abschnitt zum Wandel der Vernunft erwähnte bereits die kritische Kraft der sich wandelnden subjektiven Vernunft. Ihr entspringt, wie beschrieben, der cartesische Zweifel, der dem knapp 150 Jahre später erscheinenden Monumentalwerk Kants das Feld bereitet. 1781, in der Blütezeit der aufklärerischen Bewegung, erscheint dann die Kritik der reinen Vernunft. Jenes Werk, das die Reflexivität oder Selbstanwendung des kritisch-vernünftigen Vermögens perfektioniert. Nicht nach Erkenntnis sondern nach den Quellen, Prinzipien und Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, nicht nach Metaphysik, sondern nach der Möglichkeit von Metaphysik als Wissenschaft, nicht nach Vernunft und vernünftigen Urteilen, sondern nach Umfang und Grenzen des Vernunftvermögens wird gefragt. „Kritik der reinen Vernunft“ meint „eine Wissenschaft der bloßen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen“⁷⁷, um Irrtümer, Dogmatismus, Vernünfteien und Scheinwissen zu verhindern. Selbstbezüglichkeit und Selbstkritik sind untrennbar mit Vernunft verbunden. Wer das Vermögen der Vernunft oder der Rationalität sein Eigen nennen darf, erhält ebenfalls gezwungenermaßen die selbstbezügliche Anwendung, die Selbstaufklärung und Selbstbegrenzung dieser Vernunft oder Rationalität dazu, da sich das potenzielle Anwendungsgebiet der Vernunft immer auch auf sich selbst erstreckt. In dieser Hinsicht erscheint das Vernunftvermögen als ein besonders außergewöhnliches Werkzeug, da es anders als beispielsweise eine herkömmliche Handsäge, nicht nur das aufgebockte Holz zerteilt, sondern zudem die Zähne des Sägeblatts gegen sich selbst richten kann, um die eigenen Sägezähne zu schleifen, das eigene Sägeblatt zu beschneiden oder den eigenen Griff anzusägen. Ebenjene selbstreflexive Funktion der Vernunft – eine Funktion, die nicht unbedingt sofort ins Auge fällt und deren Ausübung sich zudem nicht gerade unkompliziert

⁷⁶ Dieser Beurteilung des eigenen Zeitalters als „dem Zeitalter der Vernunft“, liegt natürlich ein bestimmter Maßstab von Vernunft zugrunde, wie die obige Beschreibung des Wandels der Vernunftauffassung illustrieren sollte. Auch Stollberg-Rilinger relativiert die (Selbst-)Einschätzung der Aufklärung als Geburtsstunde der Vernunft: „In gewisser Hinsicht traute die hochmittelalterliche Philosophie dem menschlichen Denken sogar mehr zu als die Aufklärungsphilosophie, insofern nämlich, als sie das Wesen der Welt, ihre Substanz, für grundsätzlich erkennbar hielt – allerdings in dem Sinne, dass Gott die Ordnung der Welt und damit zugleich ihre Erkennbarkeit garantiere.“ In: Stollberg-Rilinger [DA], S. 169.

⁷⁷ Kant [KrV], B 25 | A 11.

und eingängig gestaltet – erkannte und beherrschte Kant auf exzellente Weise.

Die kritisch-aufklärerische Praxis der selbstbezüglichen Auseinandersetzung mit der eigenen Vernunft, mit dem eigenen Denken und Sein hält an: Ziemlich genau zweihundert Jahre später wendet sich Michel Foucault dieser für das moderne Abendland so zentralen, da sinnstiftenden Frage unter anderem in „Was ist Aufklärung?“ und „Was ist Kritik?“ – zwei Fragen oder zwei Konzepte, die auch nach Foucaults Ansicht letztlich zusammenfallen⁷⁸ – erneut zu. Foucault charakterisiert die Aufklärung

„nicht als eine Theorie, eine Doktrin [...], auch nicht als ständiger akkumulierender Korpus von Wissen; [sondern] als eine Haltung [...] ein *Ethos*, ein philosophisches Leben, in dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich die historische Analyse der uns gegebenen Grenzen ist und ein Experiment der Möglichkeit ihrer Überschreitung“⁷⁹,

Damit spezifiziert Foucault die obige Parallelisierung der zeitlich großzügig auf ein paar Jahrhunderte und räumlich auf die sogenannte westliche Welt begrenzten, äußerst brisanten Ära mit einer *andauernden Haltung der Kritik*. Für Foucault speist sich dieses so wichtige kritische Ethos aus einer „historische[n] Analyse der uns gegebenen Grenzen“, die uns aber keineswegs in das einengende und lähmende Korsett dieser begrenzenden Zwänge und vermeintlichen Unverfügbarkeiten einschnüren soll, sondern auf die „Möglichkeit ihrer Überschreitung“ abzielt. Dass sich dieser Schluss erst in einem späteren Abschnitt des Denkwegs Foucaults einstellt, betont Philipp Sarasin im Vorwort seines Überblicks über das Gesamtwerk des französischen „Archäologen“, „Genealogen“ oder „Ethnologen“ der abendländischen Kultur⁸⁰:

„Erst in den frühen 1980er wandelt sich „[d]ie Frage nach der Konstruktion von Individuen durch Macht- und Diskursstrukturen [...] zur Frage, wie sich Subjekte ‚selbst‘ und als ‚freie‘ konstituieren, um gegenüber Macht- und Diskursverhältnissen eine gewisse Distanz zu gewinnen.“⁸¹

⁷⁸ „Was Kant als *Aufklärung* beschrieben hat, ist eben das, was ich als Kritik charakterisiere: als die kritische Haltung, die man im Abendland als besondere Haltung neben dem großen historischen Prozeß der Regierbarmachung der Gesellschaft auftauchen sieht.“ Foucault, Michel: *Was ist Kritik?* (Qu'est-ce que la critique? (1978)). Berlin: Merve 1992, S. 16f. Im Folgenden: Foucault [WiK].

Im Original: „Ce que Kant décrivait comme l'*Aufklärung*, c'est bien ce que j'essayais tout à l'heure de décrire comme la critique, comme cette attitude critique que l'on voit apparaître comme attitude spécifique en Occident à partir, je crois, de ce qui a été historiquement le grand processus de gouvernementalisation de la société.“ Foucault, Michel: *Qu'est-ce que la critique?* France: Vrin 2015, S. 41. Im Folgenden: Foucault [QLC].

⁷⁹ Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: E. Erdmann u.a. (Hrsg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Campus 1990, S. 35-54, hier S. 53. Im Folgenden: Foucault [WiA].

⁸⁰ Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg: Junius 2005, S. 9. Im Folgenden: Sarasin [MF].

⁸¹ Sarasin [MF], S. 13. Foucault scheint retrospektive Kritik an früheren Arbeiten und ausgewählte Distanzierungen von den eigenen Theorien und Begriffen generell als konstitutiv für ein gelungenes Denkerleben zu begreifen.

Um letztere, gewandelte Frage beantworten zu können, müssen wir uns nach Foucault erstens weiterhin um eine Antwort auf eine der zentralen Fragen, vielleicht sogar *der* zentralsten Frage⁸² der Philosophie – „Was ist Aufklärung?“ – bemühen, wir müssen in die Epoche der Aufklärung zurückblicken, um die Wurzeln unseres heutigen Seins, Denkens und Tuns auszugraben, um sodann mit und über Kant hinausgehend zu erkennen, dass

„die *Aufklärung* als [der] Moment [beschrieben wird], in dem die Menschheit mit dem Gebrauch ihrer Vernunft beginnt, ohne sich irgendwelchen Autoritäten zu unterwerfen [...] [und] genau in diesem Moment [...] Kritik notwendig wird, denn ihre Rolle ist die Definition der Bedingungen, unter denen der Gebrauch der Vernunft zur Bestimmung dessen legitim ist, was gewußt werden kann, was getan werden soll, was gehofft werden darf.“⁸³

Die reflexive, sich insbesondere – so Foucaults Einschätzung⁸⁴ – über die eigene Zeit und Geschichte bewusste Antwort, die Kant auf die Frage nach der Aufklärung gibt, zieht demnach unweigerlich den Reigen seiner drei großen Kritiken, seiner „Handbücher“ für den Gebrauch der Vernunft, nach sich. Denn, „[i]n einem gewissen Sinne ist die Kritik das Handbuch der in der Aufklärung mündig gewordenen Vernunft, und umgekehrt ist die Aufklärung das Zeitalter der Kritik“⁸⁵, so Foucault. Vernunftgebrauch braucht Vernunftkritik – und umgekehrt. Die Brücke zwischen dem (auch aber selbstverständlich nicht nur) von kantischem Gedankengut stark geprägten „historischen Ereignis der Aufklärung am Ende des 18. Jahrhunderts“⁸⁶ und der Moderne schlägt Foucault hernach über ebenjene andauernde, verbindende Haltung der Kritik. Aufklärung und Moderne assoziieren sich über „die ständige Reaktivierung einer Haltung – das heißt eines philosophischen *Ethos*, das als permanente Kritik unseres historischen Seins beschrieben werden könnte.“⁸⁷ Wie erwähnt, legt Foucault den Schwerpunkt der kritischen Arbeit nicht wie Kant auf die „Suche nach formalen Strukturen mit universaler Geltung“⁸⁸, sondern auf die Analyse *historischer* Determinanten, auf die Aufklärung über die eigene Vergangenheit, auf eine genealogisch-archäologische

⁸² Siehe Foucault [WiK], S. 25.

⁸³ Foucault [WiA], S. 41.

⁸⁴ „Ich möchte die These vorschlagen, daß dieser kleine Text gleichsam am Schnittpunkt von kritischer Reflexion und der Reflexion der Geschichte lokalisiert ist. Es ist eine Reflexion Kants über die Aktualität seines eigenen Unternehmens. [...] es scheint mir das erste Mal zu sein, daß ein Philosoph so eng und von innen die Bedeutung seines Werkes hinsichtlich der Erkenntnis mit einer Reflexion der Geschichte und einer besonderen Analyse des einzigartigen Moments verbindet, in dem er und wegen dem er schreibt. Die Reflexion auf das »Heute« als Differenz in der Geschichte und als Motiv für eine bestimmte philosophische Aufgabe scheint mir das Neuartige dieses Textes zu sein.“ Foucault [WiA], S. 41.

⁸⁵ Foucault [WiA], S. 41.

⁸⁶ Foucault [WiA], S. 45.

⁸⁷ Foucault [WiA], S. 45.

⁸⁸ Foucault [WiA], S. 49.

Untersuchung der uns als Subjekte konstituierenden Faktoren.⁸⁹ Immer mit dem Ziel, diese Begrenzungen zu überwinden, um Freiheit zu erlangen. Zumindest in diesen beiden speziellen, etwas aus der Art geschlagenen Texten, die hier detaillierter besprochen werden. Insgesamt betrachtet behält hingegen in Foucaults Werk die Historizität von Vernunft und Wissen, die Geschichte des Denkens die Oberhand. Die Möglichkeit zeitloser, ahistorischer, kulturübergreifender, notwendiger Faktoren von Rationalität verbannt Foucault aus seinem poststrukturalistischen Blickfeld, selbst das Apriori wird historisiert.

Diese Auffassung von Aufklärung und Vernunft als einer andauernden historisch-kritischen Haltung wird durch eine weitere These Foucaults motiviert, die in dem zweiten Text zur Frage, „Was ist Kritik?“, stärker in den Vordergrund drängt. Jene Tugend, jene Haltung der Kritik – „eine bestimmte Art zu denken, zu sagen, zu handeln auch, ein bestimmtes Verhältnis zu dem, was existiert, zu dem was man weiß, zu dem, was man macht, ein Verhältnis zur Gesellschaft, zur Kultur, ein Verhältnis zu den anderen auch“⁹⁰ – ist deswegen von Nöten, da sie sich gegen Machtmechanismen wenden, autoritäre Regierung zurückweisen und „Entunterwerfung“ erreichen kann: „[D]ie Kritik [ist] die Bewegung, in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin.“⁹¹ Diese Rekapitulation der oben bereits explizierten These ergänzt Foucault nun um eine weitere brisante Frage: „[F]ür welche Machtsteigerungen, für welche Regierungsentfaltung, die umso unabwendbarer sind als sie sich auf Vernunft berufen, ist diese Vernunft selbst historisch verantwortlich?“⁹² Schärfer formuliert: „Wie kommt es, daß die Rationalisierung zur Raserei der Macht führt?“⁹³ Die obige Diagnose von der Aufklärung als Macht eindämmende und Mündigkeit befördernde Kraft verkehrt sich vor allem angesichts von Faschismus und Stalinismus in ihr düsteres Gegenteil. Somit geht die Frage nach der Aufklärung in die Frage nach der Verschlingung von zügelloser Macht und der dies ermöglichenden Vernunft über. Foucault votiert anschließend abermals für eine historisch-philosophische Praktik, die – cursorisch zusammengefasst – in die Geschichte zurückblickt, um die wohlgerne nicht

⁸⁹ Vgl. Sarasin Formulierungen: „Der Mensch ist ein historisches Wesen und kann nicht anders, als kritisch die Schichten der Vergangenheit zu befragen, aus denen seine Welt besteht [...]. In: Sarasin [MF], S. 66.

⁹⁰ Foucault [WiK], S. 8. Im Original: „une certaine manière de penser, de dire, d'agir également, un certain rapport à ce qui existe, à ce qu'on sait, à ce qu'on fait, un rapport à la société, à la culture, un rapport aux autres aussi et qu'on pourrait appeler, disons, l'attitude critique.“ Foucault [QLC], S. 34.

⁹¹ Foucault [WiK], S. 15. Im Original: „la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité.“ Foucault [QLC], S. 39.

⁹² Foucault [WiK], S. 20. Im Original: „de quels excès de pouvoir, de quelle gouvernementalisation d'autant plus incontournable qu'elle se justifie en raison, cette raison elle-même n'est-elle pas historiquement responsable?“ Foucault [QLC], S. 44.

⁹³ Foucault [WiK], S. 24. Im Original: „comment se fait-il que la rationalisation conduise à la fureur du pouvoir?“ Foucault [QLC], S. 46.

gerechtfertigten, nicht selbstverständlichen, nicht vorherbestimmten, nicht zwangsläufig eintretenden, willkürlichen, kontingenten, unbeständigen und „ereignishaften“ Verschränkungen von Unterwerfungssystemen, von Machteffekten, von Zwangsmechanismen, von Herrschaftswirkungen mit Rationalisierungsprozessen, mit Erkenntnisweisen, mit Wahrheit und Wissen zu analysieren und sie sodann zu entflechten oder aufzulösen: „Wie können die Zwangswirkungen, die jenen Positivitäten eignen [...] innerhalb des konkreten strategischen Feldes, das sie herbeigeführt hat, und aufgrund der Entscheidung eben nicht regiert zu werden, umgekehrt oder entknotet werden?“⁹⁴ Es geht darum, aufzuklären oder eben zu kritisieren, also „nicht dermaßen regiert zu werden“⁹⁵. Foucault scheint hier nicht in den Befund einstimmen zu wollen, die Vernunft selbst sei notwendigerweise stets für den Missbrauch und die Ausartungen ihrer Macht verantwortlich. Als einziges Rüstzeug, das diesen – eigenen – Machtmissbrauch aufzuklären und ihm Einhalt zu gebieten vermag, kann Vernunft unmöglich vollständig verteufelt werden. Foucaults tendenzieller Vernunftpessimismus nimmt (zumindest in seiner späteren Schaffensperiode) anscheinend kein allumfassendes Ausmaß (mehr) an: Kritik als Grundzug von Vernunft scheint diese sowie das vernünftige Subjekt vor deren eigenem Herrschaftsdrang retten zu können.

Zuvor steht Foucault, der in Nietzsches vernunftkritische, ja -nihilistische Reden freudig einstimmt, eindeutig auf einem radikaleren Standpunkt:

„[Genealogie] lacht über die ‚Feierlichkeit des Ursprungs‘, sie enthüllt hinter den Dingen und den scheinbaren Identitäten, hinter der ‚Vernunft‘, der ‚Hingabe an die Wahrheit‘ und hinter der ‚Freiheit‘ (Sch II, 169) nichts als jene Kontingenzen von Macht und Gewalt, wie sie der ‚Logik der Schlacht‘ entspringen.“⁹⁶

Demnach präsentiert Foucault in *Was ist Kritik?* zwar einen aufschlussreichen, wichtigen Gedanken, ohne jedoch selbst die passende Theorie dazu liefern zu können. Auch Sarasin muss seiner kurzen Analyse des für Foucault ungewöhnlichen Vortrags die unvermeidlichen Fragen anfügen: „Und was ist das für ein Subjekt, das hier eine ‚Haltung‘ einnehmen kann? Woher begründen sich sein Bewusstsein und seine Handlungsfähigkeit gegen die Macht?“⁹⁷ An späterer Stelle, wenn Foucault der Macht entgegen aller früheren Behauptungen doch

⁹⁴ Foucault [WiK], S. 40f. Im Original: „De quelle façon les effets de coercition propres à ces positifs peuvent-ils être, [...] inversés ou dénoués à l’intérieur d’un champ stratégique concret, de ce champ stratégique concret qui les a induits, et à partir de la décision justement de n’être pas gouverné?“ Foucault [QLC], S. 57.

⁹⁵ Vgl. Foucault [WiK], S. 12: „Als erste Definition der Kritik schlage ich also die allgemeine Charakterisierung vor: die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden.“ Im Original: „Et je proposerais donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale: l’art de n’être pas tellement gouverné.“ Foucault [QLC], S. 37.

⁹⁶ Sarasin [MF], S. 121.

⁹⁷ Sarasin [MF], S. 176.

noch Grenzen setzen möchte, schreibt Sarasin: „Woher nimmt Foucault diese ‚universellen Prinzipien‘, diese ‚unüberschreitbaren Gesetze‘ [die der Macht entgegenzusetzen sind]? Sie sind aus seinen Texten nicht ableitbar, eher im Gegenteil. Sind sie die Frucht seiner Überlegungen zur liberalen Gouvernamentalität? Er sagt es nicht, man weiß es nicht. Aber man braucht sie, ‚wenn man heute gegen das Abhacken von Händen ist und gestern gegen die Folter des Savak war‘.“⁹⁸ Ein Subjekt, das sich jenseits der Macht positionieren kann, das von dort aus kritisieren, das begründen und rechtfertigen, das verändern und Widerstand leisten kann, ist *nötig*, laut Foucault selbst aber eigentlich überhaupt nicht möglich. Foucault leistet mit seinen beiden besprochenen Texten für diese Arbeit nur deswegen einen hilfreich, einen zu bejahenden Beitrag, da sie im (krassen) Widerspruch zu seinen früheren Theorien zu Vernunft und Wahnsinn, zu den Disziplinartechniken oder zur Biopolitik stehen. Andererseits reihen sich letztere – tendenziell zu verneinende – Lehren in den breiten Horizont des Relativismus, Historizismus, Skeptizismus und auch Nihilismus ein, dessen hochgradig kritisches Potenzial, wie oben bereits erwähnt, weder ignoriert noch missachtet werden darf.

Foucault würde sich in Gesellschaft von Theodor Adorno und Max Horkheimer sicherlich nicht unwohl fühlen, geht es doch allen dreien in Auseinandersetzung mit Vernunft, Kritik, Aufklärung und der eigenen Geschichte zuvorderst darum, immer noch *Verborgenes* – trotz aller scheinbaren Vernünftigkeit – *zu bergen* und ans Tageslicht beziehungsweise ins Bewusstsein zu heben. Es gilt, den stockenden, fehlgeleiteten, zerfahrenen Aufklärungsprozess ins rechte Gleis und vor allem zu Ende zu bringen. Insbesondere diese erste Generation der Frankfurter Schule scheint Vernunft und Aufklärung hochgradig selbstzerstörerische Tendenzen zu unterstellen und deren Kritik fatalerweise ins Absolute treiben zu wollen. Dabei wird Vernunft als Kritik oder der grundsätzlich kritische Charakter der Vernunft in der Argumentation wohlweislich ausgespart und stattdessen für die Bezeichnung der eigenen Arbeit als „*Kritische Theorie*“ reserviert. Doch bevor sich die Kritische Theorie selbst wieder dieser prompt und oft formulierten Kritik stellen muss, stellt sich zunächst die Frage: Worum geht es Adorno und Horkheimer?

Deren wohl bekanntestes, „schwärzestes“⁹⁹, gemeinsames Werk, die *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*¹⁰⁰, stellt in der Vorrede die entscheidende, die

⁹⁸ Sarasin [MF], S. 186f.

⁹⁹ Habermas, Jürgen: Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Horkheimer und Adorno. In: Ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 130. Im Folgenden: Habermas [VMA].

¹⁰⁰ Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: *Die Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2007. Im Folgenden: Horkheimer, Adorno [DdA].

wegweisende Frage, die sich jeder Rationalist, jeder Verfechter der Vernunft, ja, die sich die Vernunft selbst gefallen lassen muss: „[W]arum [versinkt] die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei?“¹⁰¹ Mit anderen Worten: Warum hält die Aufklärung – die Beanspruchung der eigenen Vernunft – ihr Versprechen nicht, dem einzelnen Menschen sowie der gesamten Menschheit Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – den Menschen und der Menschheit *Menschlichkeit* – zu bescheren? Ganz im Gegenteil, warum „[strahlt] die vollends aufgeklärte Erde [...] im Zeichen triumphalen Unheils“¹⁰²? Ebenso wie Foucault der Vernunft einen inhärenten Drang zum Missbrauch der ihr stets anhaftenden Macht überantwortet, richtet sich der Vorwurf bei Horkheimer und Adorno nicht an eine schlafende, eine abwesende, eine selbstvergessene, sondern an eine Vernunft in ihrer vollen Pracht und Größe. Nicht, da sich die Vernunft *nicht* zur vollen Blüte entfalten konnte, übernahmen „dunklere“, irrationale, destruktive Kräfte die Macht; umgekehrt, die Destruktion, die Zerstörung entspringt der Forcierung der Vernunft selbst. Vornehmlicher Untersuchungsgegenstand der Kritischen Theorie ist somit nicht die Zerstörung, sondern die *Selbsterstörung* der Aufklärung. Oder in den Worten des wohl bekanntesten Vertreters der zweiten Generation: „Die Vernunft selber zerstört die Humanität, die sie ermöglicht hat“.¹⁰³

Die kantische Kritik zeigt der spekulativen Vernunft ihre Grenzen auf beziehungsweise gebietet sie den Anmaßungen, den Vernünfteleien und Sophistationen der reinen theoretischen Vernunft Einhalt, indem sie um den Bereich der großen metaphysischen Fragen nach der Existenz Gottes, dem Anfang oder der Ewigkeit der Welt, der Unsterblichkeit der Seele und dem Gegensatz von Freiheit und Kausalität einen hohen Zaun zieht, den sie als dem Agnostizismus zugehörig beschildert. Kant schreibt:

„Es sind Sophistationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig los werden kann.“¹⁰⁴

Erstens führt und wird die Beschaffenheit der Vernunft selbst, und gerade nicht deren fehlerhafte Anwendung durch das vernünftige, das denkende Wesen, zur Überschreitung ihres Kompetenzbereiches führen. Zweitens werden diese Sophistationen notwendigerweise immer wieder (das ist die notwendige Konsequenz aus der ersten Beobachtung) eintreten.

¹⁰¹ Horkheimer, Adorno [DdA], S. 1.

¹⁰² Horkheimer, Adorno [DdA], S. 9.

¹⁰³ Habermas [VMA], S. 135.

¹⁰⁴ Kant [KrV], B 397 | A 339.

Demgegenüber beschränkt sich die Kritik Horkheimers sowie Adornos keineswegs auf erkenntnistheoretische Widersprüche und Aporien, sondern bereitet einen allumfassenden Radikalschlag gegen die mannigfaltige Anwendung der Vernunft beziehungsweise gegen den gesamten Aufklärungsprozess seit dessen Anbeginn vor: Seit jeher ist Aufklärung laut Horkheimer und Adorno auf die Unterwerfung, die Bestimmung und Beherrschung, die Berechnung und (Aus-)Nutzung, die Entmythologisierung und Entzauberung von Welt und Natur mittels Wissen und Wissenschaft, mittels Verstandes- oder Vernunftkenntnis, mittels Rationalität ausgerichtet. Angesichts einer bedrohlichen, furchteinflößenden Natur wird Vernunft allezeit rein zum Zweck der Herrschaftserlangung und -festigung über ebenjene eingesetzt. Diese Unterjochung der äußeren natürlichen Umwelt gelingt nur mittels gleichzeitiger Repression der inneren instinkthaften Menschennatur: Summa summarum wird der Machtgewinn teuer bezahlt mit der Aufspaltung der archaischen Einheit von „Mensch“ und „Natur“.¹⁰⁵

Erkennbar ist dies bereits im Epos (das dem Mythos entspringt), wie Adorno mit Verweis auf Nietzsche im ersten Exkurs zu „Odysseus oder Mythos und Aufklärung“ interpretativ analysiert. Angesichts der gegenüber den Göttern angewandten List in der Opferhandlung, hinsichtlich des Schicksals oder beim Tausch konstatiert Adorno: „Odysseus lebt nach dem Urprinzip, das einmal die bürgerliche Gesellschaft konstituierte. Man hatte die Wahl, zu betrügen oder unterzugehen.“¹⁰⁶ Entgegen dem Selbstverständnis der Aufklärer als Opponenten und triumphale Überwinder von Mythen, Aberglaube und Animismus, verbrüdet sich Aufklärung insgeheim – so der entlarvende, dialektische Befund – mit Mythologie: „[S]chon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“¹⁰⁷, heißt es bekanntermaßen. Sinnbildlich gesprochen sind also die vermeintlich entflochtenen Fäden von Aufklärung und Mythos eigentlich fest ineinander verwebt (nicht aber ineinander verheddert, wenn ich Horkheimer und Adorno richtig verstehe), sodass sie gemeinsam einen dichten Teppich bilden, der die Herrschaftsambitionen des von der Natur entfremdeten, des listigen, des lügenden und betrügenden – des rationalen – Selbst trägt und diese auch zuverlässig bis in die abendländische Moderne hinein in ausweitemdem Maße tragen wird. Die Entwicklung hin zu jener katastrophal inhumanen, selbstvernichtenden, durchkapitalisierten und -industrialisierten – jener falschen – Zivilisationsgesellschaft der

¹⁰⁵ „Mensch“ und „Natur“ – jene Gegensätze, die vormals keine waren, und die in Gesellschaften mit anderen Lebensformen auch heute nicht in dieser Schärfe zu finden sind. Siehe dazu die Arbeiten, vor allem *Jenseits von Natur und Kultur*, von Philippe Descola, der neben der dominanten Lebensweise des Naturalismus auch animistische, totemistische sowie analogistische Lebensweisen ethnographisch beschreibt. (Descola, Philippe: *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard 2005.)

¹⁰⁶ Horkheimer, Adorno [DdA], S. 69.

¹⁰⁷ Horkheimer, Adorno [DdA], S. 6.

Moderne nimmt ihren Anfang im Moment der Individuation des Subjekts und dessen Entfremdung von der Natur:

„In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar.“¹⁰⁸

Im Mythos versteckt sich also bereits jene verhängnisvolle instrumentelle Systemvernunft¹⁰⁹, deren zunehmend entfesselte Anwendung vor allem in der Vernichtungsmaschinerie des Nationalsozialismus im 20. Jahrhundert die von der Aufklärung eigens gesteckten Ziele – Freiheit, Selbstbestimmung und Humanität – geschickt vereiteln wird.¹¹⁰ Rationalität wird zu einem Werkzeug, zu einem Instrument degradiert, das im Dienst totalitärer Herrschaft steht.

Wenn es nun heißt, „[d]as Wesen der Aufklärung ist die Alternative, deren Unausweichlichkeit die der Herrschaft ist. Die Menschen hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter Natur oder der Natur unter das Selbst“¹¹¹, so fiel die Wahl offenkundig auf die zweite Alternative. Handelt es sich bei dieser Natur aber um eine ökologische Determinante, die keinen anderen Umgang, keine dritte Wahlmöglichkeit erlaubt? Kommt der gewalttätigen, ausrottenden, unterjochenden Rationalität demnach (naturgesetzliche) Notwendigkeit zu? Oder könnte man – salopp formuliert – sagen, die Aufklärung sei kontingenterweise mit dem falschen Fuß aufgestanden und habe darüber hinaus keinen Zugriff auf ihre durchaus vorhandenen, selbstkorrektiven Kapazitäten erhalten? Damit die ersten beiden Fragen verneint, letztere hingegen bejaht werden kann, muss genau die Arbeit geleistet werden, die Horkheimer und Adorno unter anderem in der Dialektik der Aufklärung vorlegen. Nur wenn Aufklärung radikal über sich selbst aufgeklärt wird, wenn sie ihre eigenen Prinzipien auf sich selbst anwendet und somit allumfassend wird, kann der Irrweg als solcher erkannt und dann auch verlassen werden (wollen). Aufklärung und Vernunft muss sich schonungslos der eigens hervorgebrachten Kritik aussetzen, muss deren

¹⁰⁸ Horkheimer, Adorno [DdA], S. 62.

¹⁰⁹ Zur Kritik der instrumentellen Vernunft schreibt Horkheimer ein eigenes Werk mit exakt diesem Titel, das vor allem auch der Ablösung jener objektiven Vernunft durch subjektivierte Vernunft als reines Mittel für (unhinterfragte) Zwecke Rechnung trägt: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. (Eclipse of Reason 1947) Frankfurt a. M.: Fischer 1967.

¹¹⁰ „In der aufgeklärten Welt ist Mythologie in die Profanität eingegangen. [...] Nicht bloß mit der Entfremdung der Menschen von den beherrschten Objekten wird für die Herrschaft bezahlt: mit der Versachlichung des Geistes wurden die Beziehungen der Menschen selber verhext, auch die jedes Einzelnen zu sich. Er schrumpft zum Knotenpunkt konventioneller Reaktionen und Funktionsweisen zusammen, die sachlich von ihm erwartet werden. Der Animismus hatte die Sache beseelt, der Industrialismus versachlicht die Seelen.“ Horkheimer, Adorno [DdA], S. 34.

¹¹¹ Horkheimer, Adorno [DdA], S. 38.

(oben kurz erwähntes) destruktives Element mit offenen Armen empfangen, um sodann erst für das Konstruktive der Kritik empfänglich zu werden. Die zugegebenermaßen düsterdystopische Denk- und Aufklärungsleistung, die Horkheimer und Adorno erbringen, *ist* bereits der erste Schritt auf dem Weg zur Erfüllung der Bedingungen für eine gelungene, eine wahre Aufklärung, in der „die Entfernung von den Ursprüngen *Befreiung* [bedeutet]“¹¹².

Viel Raum wird dieser konstruktiven, positiven Komponente, dieser Chance, die radikaler Kritik innewohnt, in der Dialektik der Aufklärung nicht eingeräumt, ja kann bei dem tendenziell nihilistischen Grundtenor auch nicht mehr eingeräumt werden. Denn Horkheimers und Adornos finstere Bestandsaufnahme lässt, wie Habermas schreibt, „[kaum noch eine Aussicht] für ein Entrinnen aus dem zur sachlichen Gewalt geronnenen Mythos der Zweckrationalität“¹¹³. Vereinzelt Bemerkungen, die meiner Einschätzung nach um der *kritisch-destruktiven* Kraft Willen nicht weiter ausgeführt werden *dürfen*, lassen die zarten Umrisse eines möglichen Auswegs erahnen.

Wenn es beispielsweise heißt, „[a]uf dem Weg von der Mythologie zur Logistik hat Denken das Element der Reflexion auf sich verloren“¹¹⁴, so verweist diese Bemerkung erstens auf dasjenige Element, das für ein spätes Gelingen der Aufklärung und einer Rekonvaleszenz der zu bloßer Instrumentalität verdammt Rationalität entscheidend ist, eben die *Reflexion des Denkens auf sich* – die *Selbstreflexion der Vernunft*.

Zweitens impliziert der Begriff des Verlusts die Möglichkeit des *Fundes* oder des *Wiedergewinns*. Den ungunstigen Nachweis über einen *unwiederbringlichen* Verlust der Fähigkeit zur Selbstbesinnung erbringen Horkheimer und Adorno nicht, im Gegenteil, ihr Werk zeugt quasi performativ von der Zeitweiligkeit dieses Verlustes; beziehungsweise – genauer – davon, dass dieser Verlust nicht *notwendigerweise* ein unwiederbringlicher sein muss. Dass instrumentelle Rationalität sich auch heutzutage in unserer (pauschal gesprochen) kapitalistischen Welt weiterhin großer Beliebtheit erfreut, ist so selbstverständlich, wie es aber diesem Befund, also der Nicht-Notwendigkeit der Unwiederbringlichkeit, keinen Abbruch tut.

Drittens, das als Zugabe, wird diese wahrhaft kritische und vor allem selbstkritische Vernunft oder Rationalität in solch rar gesäten Kommentaren doch als gut, als erwünscht, als erstrebenswert beurteilt und somit über der stark negativ-normativen eine dünne, eine zarte positiv-normative Ebene eingezogen. Hinter historischen Betrachtungen, psychologisch-soziologischen Analysen und literarischen Interpretationen, die Missstände,

¹¹² Habermas [VMA], S. 133, Hervorhebung hinzugefügt.

¹¹³ Habermas [VMA], S. 138.

¹¹⁴ Horkheimer, Adorno [DdA], S. 44.

Fehlentwicklungen und Entartungen aufzeigen, welche oft lautstark und offen, teils auch indirekt und implizit beschreiben, wie Aufklärung *nicht* hätte erfolgen sollen, verbirgt sich durchaus eine (wenn überhaupt) sehr dezent ausgeführte Vorstellung davon, wie Aufklärung eigentlich verlaufen *sollte*: Im Essay über die „Elemente des Antisemitismus“, in dem Horkheimer und Adorno die katastrophalen Auswirkungen ergründen, die solch rationalisierte, verblendete Idiosynkrasie auf das einzelne Subjekt und damit auch auf die Gesellschaft und auf ein Volk insgesamt hat, findet sich beispielsweise ein dem obigen ähnlicher Hinweis:

„Das Pathische am Antisemitismus ist nicht das projektive Verhalten als solches, sondern der *Ausfall der Reflexion* darin. Indem das Subjekt nicht mehr vermag, dem Objekt zurückzugeben, was es von ihm empfangen hat, wird es selbst nicht reicher sondern ärmer. Es verliert die Reflexion nach beiden Richtungen: da es nicht mehr den Gegenstand reflektiert, reflektiert es nicht mehr auf sich und *verliert so die Fähigkeit zur Differenz*.“¹¹⁵ (Hervorhebungen hinzugefügt.)

Falsche Projektion und die damit verbundene Immunisierung gegenüber Kritik und Vernunft, verstanden als Reflexion, als Selbstwahrnehmung und Selbstbesinnung, führt ins Verderben. Dem *kann und sollte* durch „individuelle und gesellschaftliche Emanzipation von der Herrschaft“, durch die „Überwindung der Krankheit des Geistes“¹¹⁶ – durch die Resensibilisierung für Kritik und vor allem Selbstkritik – Einhalt geboten werden. Die Dialektik der Aufklärung mag grundsätzlich recht „schwarz“ oder „schwarzmalersch“ geraten sein, dennoch changiert der Grundton bisweilen – so wie Wassertropfen, die auf ein schwarz eingefärbtes Blatt Papier fallen, die Schwärze wegschwemmen und stattdessen Grautöne oder sogar weiße Flecken hinterlassen können.

So weit, so gut. Bevor einige wesentliche, bereits angedeutete Überlegungen zur Kritik an der Vernunft die Passage zu diesem dritten Motiv der Vernunft abschließen werden, noch drei ergänzende Kritikpunkte zur Theorie der Dialektik der Aufklärung beziehungsweise explizit zur Kritik *instrumenteller* Vernunft.

¹¹⁵ Horkheimer, Adorno [DdA], S. 199, Hervorhebungen (auch im folgenden Zitat) hinzugefügt. Ebenda heißt es weiter hinsichtlich der verhängnisvollen Konsequenzen entarteter Projektion, die in Wahn und Paranoia mündet: „Herrschaft selber, die, auch als absolute, dem Sinn nach immer nur Mittel ist, wird in der hemmungslosen Projektion zugleich zum eigenen und zum fremden Zweck, ja zum Zweck überhaupt. In der *Erkrankung* des Individuums wirkt der geschärfte intellektuelle Apparat des Menschen gegen Menschen wieder als das blinde Feindwerkzeug der tierischen Vorzeit, als das bei der Gattung er gegen die ganze übrige Natur zu funktionieren er nie aufgehört hat.“ So wie *Verlorenes* wieder *gefunden* werden kann, können *Kranke* wieder *genesen*. Zuvor wird die Fähigkeit zur Projektion als wesentlich für Wahrnehmung, für Identität, für Welterkenntnis und eben für Reflexion beziehungsweise Vernunft konzipiert. Siehe ebd., S. 196ff. („Daher vollzieht sich jenes Reflektieren, das Leben der Vernunft, als bewußte Projektion.“ Ebd., S. 198.)

¹¹⁶ Horkheimer, Adorno [DdA], S. 209.

Laut Habermas ist mit dem Fingerzeig Horkheimers und Adornos auf die als Werkzeug der entfesselten Selbstbehauptung degradierte Vernunft, und zwar dies seit Anbeginn des Aufklärungsprozesses, „noch nicht gezeigt, daß die Vernunft bis in ihre spätesten Produkte, bis in die moderne Wissenschaft, die universalistischen Rechts- und Moralvorstellungen und die autonome Kunst hinein dem Diktat der Zweckrationalität unterworfen bleibt“¹¹⁷. Die nachfolgende Kritik läuft auf den Vorwurf der Undifferenziertheit, der Reduktion, „der Unvollständigkeit und Einseitigkeit“¹¹⁸ hinaus. Habermas bezweifelt die Akkuratessse des in der Dialektik gezeichneten Bildes der Moderne: „Die *Dialektik der Aufklärung* wird dem vernünftigen Gehalt der kulturellen Moderne, der in den bürgerlichen Idealen festgehalten (und mit ihnen auch instrumentalisiert) worden ist, nicht gerecht.“¹¹⁹ Sämtliche der vier genannten „Produkte der Vernunft“, sowohl die Wissenschaften, als auch Recht und Moral, oder die Kunst sind, so Habermas, in der kulturellen Moderne nicht vollständig von jener zersetzenden Zweckrationalität durchdrungen sondern konnten sich ein Moment der Selbstreflexion und der Distanzierung bewahren.¹²⁰ Die tendenziell pessimistische Haltung Horkheimers und Adornos, geprägt durch die eindrücklichen Erfahrungen der totalitären Regimes des 20. Jahrhunderts, teilt Habermas zumindest nicht vollends. Habermas sieht neben dem faktischen Unheil und dem grundsätzlich vorhandenen Gefahrenpotenzial einer durchrationalisierten Moderne auch deren Chancen, beispielsweise in der Belebung einer „vitalen demokratischen Öffentlichkeit“¹²¹.

Noch eine zweite kritische Anmerkung zur Kritik instrumenteller Vernunft: Wenn diese Kritik in ein neuzeitlich-modernes, dem Vernunftwandel entsprechendes Vokabular übersetzt wird, zeigt sich rasch, woran es hapert: Die Kritik *instrumenteller* Vernunft will genau genommen nicht *die* Vernunft an sich, im Sinne einer objektiven Vernunft als externe Entität (die es nicht wirklich gibt), sondern eigentlich deren *Gebrauch* – oder besser: deren *Missbrauch* – kritisieren. Das scheinbar vernünftige Subjekt begeht in der *Anwendung* der

¹¹⁷ Habermas [VMA], S. 135.

¹¹⁸ Habermas [VMA], S. 138.

¹¹⁹ Habermas [VMA], S. 137f.

¹²⁰ Wie Habermas ausführt: „Ich meine die theoretische Eigendynamik, die die Wissenschaften, auch die Selbstreflexion der Wissenschaften, über die Erzeugung technisch verwertbaren Wissens immer wieder *hinaustreibt*; ich meine ferner die universalistischen Grundlagen von Recht und Moral, die in den Institutionen der Verfassungsstaaten, in Formen demokratischer Willensbildung, in individualistischen Mustern der Identitätsbildung *auch* eine (wie immer verzerrte und unvollkommene) Verkörperung gefunden haben; ich meine schließlich die Produktivität und die sprengende Kraft ästhetischer Grunderfahrungen, die eine von Imperativen der Zwecktätigkeit und von Konventionen der alltäglichen Wahrnehmung freigesetzte Subjektivität ihrer eigenen Dezentrierung abgewinnt – Erfahrungen, die in den Werken der avantgardistischen Kunst zur Darstellung, in den Diskursen der Kunstkritik zur Sprache und in den innovativ bereicherten Wertregistern der Selbstverwirklichung auch zu einer *gewissen* illuminierenden Wirkung gelangen – wenigstens zu lehrreichen Kontrasteffekten.“ (Habermas [VMA], S. 138.)

¹²¹ Iser, Mattias / Strecker, David: *Jürgen Habermas zur Einführung*. Hamburg: Junius 2010, S. 11, 14.

Vernunft einen Fehler, indem es die Denkarbeit ausschließlich auf rein instrumentelle oder zweckorientierte Schlüsse beschränkt und die vorgefertigten Ziele nicht (mehr) in Frage zu stellen vermag. Sofern solch ein eingeschränkter Gebrauch der Vernunft keinen Einzelfall darstellt, sondern als grundlegender Charakterzug von Personen, von Gesellschaften, von Epochen – des gesamten Abendlandes – diagnostiziert wird, ist der Schritt zur Externalisierung und Ontologisierung dieser auf spezifische Weise ausgeübten menschlichen Tätigkeit ein leichter. Der vermehrt instrumentelle Gebrauch der Vernunft schlägt sich in der dystopischen Rede von dem unaufhaltsamen Aufstieg *der* instrumentellen Vernunft nieder. Und wird sodann auch gerne rigoros auf die prägnante Formel Vernunft = Herrschaft verkürzt. Schnädelbach macht sich die beachtenswerte Mühe die in diesem Gleichheitszeichen verborgenen Zwischenstufen aufzuschlüsseln: Vernunft = Rationalität = praktische Rationalität = Rationalisierung = technisch-instrumentelle Rationalität sowie strategische Rationalität (die das Element der Herrschaft enthält) = Herrschaft.¹²²

Wie oben kurz angesprochen, ist somit über Horkheimers und Adornos Theorie auch das folgende Urteil erlaubt: „In Wahrheit entfaltet die ‚Dialektik der Aufklärung‘ nur eine Dialektik der *Rationalisierung* [...]“. Wobei „[...] die Differenzierungen, die die Autoren [der ‚Dialektik der Aufklärung‘] im Auge hatten, ohne sie immer wirklich zu geben, von unseren jungen Nietzsche-Adepten meist geflissentlich übersehen [werden]“. ¹²³ In der Tat werden Horkheimer und Adorno, obwohl sie weit in die Vergangenheit bis zu Homer zurückdenken, dem hier vorgestellten ersten Motiv von dem historischen Wandeln der Vernunft (zumindest in der Dialektik der Aufklärung) nicht völlig gerecht. Andere Formen der Vernunft neben der scheinbar allmächtigen instrumentellen werden tendenziell zu Gunsten einer kontinuierlichen, fast teleologischen Geschichtsschreibung ignoriert. Eine solche Darstellung kann sich gegen verkürzende Fehlinterpretationen durch die Leserschaft natürlich nicht besonders gut und effektiv verwehren.

Entsprechend der im ersten Motiv besprochenen Pluralisierung und Subjektivierung „der“ Vernunft, kann also nicht oft genug betont werden, dass es einzelne *Subjekte*, dass es *Personen* sind, die diese Vernunft oder Rationalität erst in die Welt bringen. Ihnen beziehungsweise uns sprechen wir (instrumentelle) Vernunft zu oder ab, das heißt wir bezeichnen deren Handlungen und Überzeugungen und Einstellungen und Zwecke (und auch – aber eben nicht nur – deren Mittel zur Erlangung der Ziele) als durchdacht, als begründet, als rational – als *vernünftig*.

¹²² Siehe Schnädelbach [Rar], S. 16.

¹²³ Schnädelbach [Rar], S. 17.

Generell ist Kritik an der Aufklärung, ihrer ausgeprägten Vernunftgläubigkeit, ihrem naiven Fortschrittsglauben und dem „einfältigen“ Vertrauen in die Besserung der gesamten Menschheit in moralischer wie auch kognitiver Hinsicht, rasch formuliert. Wer im Fahrwasser Max Webers die Entzauberung der Welt¹²⁴ im Zuge der allumfassenden Beherrschung der Natur durch deren Kalkulierung beklagen möchte, wer die hegemonialen Bestrebungen instrumenteller Vernunft gänzlich verflucht, der sollte die gerne vernachlässigte Kehrseite, die wenig wünschenswerten Implikationen einer *verzauberten* Welt nicht außer Acht lassen. Eine solche Welt beherbergt beispielsweise Hexen, Teufel, Drachen, Geister und Dämonen, und zwar nicht wie in heutiger Zeit als Figuren in Märchenbüchern oder auf der Kinoleinwand, sondern insofern faktisch und real, als dass Exorzisten, Inquisitoren und Folterer alle Hände voll zu tun hatten.¹²⁵ Der Zauber dieser Welt erstreckt sich auch auf jene Blitze als Ausdruck göttlichen Zorns, die, ohne abgeleitet werden zu können, ihre Opfer fordern, zahlreiche Brände verursachen und gemeinhin für Furcht sorgen. Vernunftkritik – auch Kritik an naturbeherrschenden Verstandesleistungen – *sollte* nicht vorschnell absolute Ausmaße annehmen.

In anderer, entscheidender Hinsicht *darf* Vernunftkritik nicht – und *kann* streng genommen auch nicht – total werden, wie oben bereits angedeutet. Trotz der obigen Relativierung der Schwarzmalerei Adornos und Horkheimers könnten die beiden ebenso gut (und werden sie auch) neben Nietzsche, Heidegger sowie Foucault in die Reihe der vehementen Vernunftkritiker eingeordnet werden.¹²⁶ Jener Philosophen und Denker, die in ihrer kritischen Tätigkeit eine Seite des grundsätzlich zweiseitigen Charakters der Vernunftkritik besonders akzentuieren. Denn wie die obige Erläuterung des Titels der kantschen Kritik der [...] Vernunft bereits signalisierte, kann Kritik *an der* Vernunft abermals nur mittels Kritik

¹²⁴ Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf* (1917/1919). Zu Beginn des Aufsatzes zum Begriff der Aufklärung heißt es: „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die *Entzauberung der Welt*.“ (Horkheimer, Adorno [DdA], S. 9, Hervorhebung hinzugefügt.)

¹²⁵ In ihrem kurzen Kommentar zum bereits erwähnten „Not- und Hilfsbüchlein für Bauersleute“, einem aufklärenden Ratgeber von Rudolf Zacharias Becker von 1788 (v. a. Kap. 50: Vom Behexen, Zaubern und Vergiften; auch vom Drachen, den Irrlichtern und Sternschnuppen), weist Barbara Stollberg-Rilinger auf dessen Beitrag im „Kampf gegen den Hexenglauben“ hin, den sie als „wesentliche[n] [Schritt] auf dem Weg zur Entzauberung der Welt“ – hier mit positiven Konnotationen versehen – bewertet. Vgl. Stollberg-Rilinger [WiA], S. 80.

¹²⁶ In dem bereits vielzitierten Aufsatz über „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung“ parallelisiert Habermas beispielsweise Nietzsches Vernunftkritik, die Geltungsansprüchen und begründeten Stellungnahmen zugunsten einer vollständigen Legierung von Vernunft und Macht eine konsequente Absage erteilt, mit der Kritik in der Dialektik der Aufklärung. Doch während Nietzsche den inneren Widerspruch seiner Theorie, die in einer solchen Welt nichtsdestotrotz *Geltung* beanspruchen will mit dem Verweis auf Genealogie, auf Abstammung und Herkunft aufzulösen gedenkt, „treffen [Horkheimer und Adorno] eine andere Option, indem sie den performativen Widerspruch einer sich selbst überbietenden Ideologiekritik schüren und offenhalten, nicht mehr theoretisch überwinden wollen“ (Habermas [VMA], S. 154).

durch die Vernunft erfolgen. Wer die eine Seite, wer ersteres radikalisiert und pauschalisiert, vergisst die Abhängigkeit dieser geäußerten Kritik von dem kritisierten Objekt, oder besser, von der kritisierten – zeitgleich aber auch angewandten – Fähigkeit. Anders formuliert, der Gebrauch der Vernunft ist eine notwendige Bedingung für die Kritik derselben.

Zur Illustration eine zugegebenermaßen arg profane Analogie, die an das obige Sinnbild der Säge anschließt: Wenn der putzbegeisterte Hausmann auch den Staubsauger – ein effektives, vielgenutztes Reinigungsgerät – von sämtlichem Staub und Schmutz befreien möchte, muss er notwendigerweise wiederum zu einem Reinigungsgerät greifen. Entweder saugt er den Staubsauger mit der Düse ab, oder er greift zum Putzlappen oder wischt mit der bloßen Hand über das Gerät. So wie die Reinigung von Reinigungsgeräten auf weiteren Reinigungsgeräten und -methoden beruht, so beruht die Kritik – die Reinigung – der „reinigenden“ Vernunft auf weiteren Vernunftformen und -methoden, also auf Vernunft.

Wer Kritik an der Vernunft nun in Pauschalkritik überführt, „[greift] die Voraussetzungen ihrer eigenen Geltung [an]“¹²⁷, entzieht sich also letztlich die Grundlage, auf der die eigene Theorie ruht, und landet notwendigerweise in einem – teils geschickt verborgenen – performativen Widerspruch, wie Schnädelbach scharfsichtig beobachtet:

„Genau dieses Aufklärungselement von Rationalität aber – das Motiv vernünftiger Selbständigkeit im Denken, Erkennen und Handeln – nehmen alle radikalen Vernunftkritiker seit Nietzsche wie selbstverständlich für sich in Anspruch, ohne es aus ihrer Theorie erklären zu können.“¹²⁸

Nochmals: Jede Kritik an Vernunft und vor allem Vernunftgläubigkeit stammt letztlich aus ihr selbst, sodass mit der kritischen Tätigkeit der Vernunftgegner ein antithetischer Prozess anhebt, der Vernunft einerseits misstraut und schwächen möchte, sie andererseits aber anwendet und dadurch – vermutlich ungewollt – notwendigerweise stärkt.

Vernunft als Kritik besitzt aufklärerische Kraft und kritische Aufklärung muss somit immer vernünftig bleiben – darf sich nicht selbst den Boden unter den Füßen wegziehen –, um nicht in den tiefen Graben der Gegenaufklärung zu stürzen. Mit diesem grundlegenden Gedanken beschließt auch Habermas seine Kritik an Horkheimer und Adorno: „[S]ie haben sich, wie der Historismus, einer hemmungslosen Vernunftskepsis überlassen, statt die *Gründe* zu erwägen, die an dieser Skepsis selber zweifeln lassen.“¹²⁹ Es sind die bekannten Aufforderungen zur Selbstkritik, die sich nun an Horkheimer und Adorno selbst richten – bezweifle deinen Zweifel und hinterfrage deine Fragen – und die den Grundzug von Vernunft bereits andeuten,

¹²⁷ Habermas [VMA], S. 154.

¹²⁸ Schnädelbach [Rar], S. 17.

¹²⁹ Habermas [VMA], S. 156.

nämlich deren grundsätzliche Unabgeschlossenheit, deren Unvermögen, endgültig einen Endpunkt zu setzen.

Vernunft oder Rationalität darf also nicht bloß *befolgt*, sondern muss – pathetisch gesprochen – *beherzigt* werden. Sie darf nicht allein die Mittel für die ihr vorgesetzten Zwecke eruieren, sondern muss auch stets die Zwecke selbst im Blick behalten. Wenn sich die Aufklärung also gerechtfertigterweise mit dem Titel des „Zeitalters der Rationalität“ schmücken möchte, muss sie ihre Kritiker mit offenen Armen empfangen. Aufklärung muss immer auch Aufklärung über sich selbst sein, sie darf sich der Reflexivität selbst nicht verschließen, auch um ihre wahrhaft emanzipatorischen und humanitären Inhalte nicht zu verraten. Somit funktioniert das Gespann von zügelloser Macht und instrumenteller Vernunft nur dort, wo letzterer die Kritik abhanden gekommen ist. Es gilt, die theoretisch unbeschränkte Reichweite des kritischen Potenzials, das sich auch auf die Vernunft, auf die Fähigkeit zur Rationalität, auf die Haltung der Kritik erstreckt, zu behüten. Oder in den Worten Schnädelbachs: „Kant erkennt, daß *vernünftige* Selbsterhaltung ohne Selbsterhaltung der *Vernunft* selbst nicht möglich ist.“¹³⁰

In einem bestimmten Sinne sind der Vernunft dementsprechend absolut keine Grenzen gesetzt: Es ist stets erlaubt, nach der Gültigkeit, der Güte, dem Sinn, der Begründung oder Rechtfertigung unserer Zwecke, Einstellungen, Prinzipien, Handlungen sowie Überzeugungen zu fragen. Dennoch ist in dieser Erlaubnis zugleich auch eine übergeordnete Frage mit meta-regulativer Funktion eingeschlossen, nämlich ob diese ursprünglichen Fragen nach den – allgemein gesprochen – Gründen für unsere Ziele, wiederum überhaupt sinnvoll und berechtigt sind. Ob es beispielsweise sinnvoll ist, das kreative Schaffen einer Künstlerin auf rationale Weise zu begleiten, das heißt jeden einzelnen Schritt sowie das Endresultat dieses schöpferischen Prozesses zu hinterfragen, indem wir die Künstlerin mit Fragen nach ihren Gründen für – überspitzt formuliert – diesen Pinselstrich, oder für derlei Wortwahl, oder für jenen Tanzschritt behelligen (oder sie sich selbst damit in den Wahnsinn treibt). Die Einsicht, dass unter anderem bestimmte schöpferische Prozesse eine Abstinenz von Rationalität, von Reflexivität, von Nachfragen erfordern können, kann durch vernünftige, durch begründete Überlegungen, durch eine wohlüberlegte Antwort auf die Frage nach den Fragen – durch Vernunft – erkannt werden. Auf diese Weise gebietet sich die Vernunft selbst Einhalt und steckt ihr eigenes Anwendungsgebiet ab. Ein Anwendungsgebiet, dessen Grenzen aber niemals endgültig zementiert werden, sondern nur bis auf Widerruf bestehen. Sie können stets versetzt werden, sofern eben gute Gründe dafür sprechen.

¹³⁰ Schnädelbach [Rar], S. 22.

Auch da das Motiv des Wandels sowie vor allem das der Aufklärung demjenigen der Kritik einverleibt wurde (wie in den vorherigen Abschnitten auch umgekehrt), nimmt dieser dritte Abschnitt wohl am meisten Raum ein, wobei nichtsdestotrotz gleichwertig gilt: Vernunft wandelt sich, Vernunft klärt auf, Vernunft kritisiert. Die Auswahl dieser drei Motive, die keinesfalls Anspruch auf Vollständigkeit erheben möchte, sollte einerseits einen schmalen Pfad mit vereinzelt angesteuerten Aussichtspunkten – historische, methodische, konzeptuelle – durch das weite Feld der Vernunft bahnen, um so einen für die gesamte Arbeit vorbereitenden Überblick über das Themenfeld zu verschaffen. Andererseits ebnet sie den Weg sowohl zu einem weiteren wichtigen Bereich dieser Arbeit, der *Anthropologie in philosophischer Hinsicht*, als auch zu einem modernen, hier vertretenen Vernunftverständnis, das Rationalität als eine *Praxis des Begründens* begreift. Denn der von Kritik und Aufklärungsarbeit begleitete Wandel des Vernunftbegriffs verschiebt die Aufmerksamkeit der Philosophie auf das *vernünftige Subjekt*. Von der Erkenntnis der Welt schwenkt der Fokus hinüber zum *erkennenden Subjekt*, von der wahren Aussage zum *aussagenden Subjekt*, von den intelligiblen Strukturen des Kosmos zum *strukturierenden Subjekt*. Damit einhergehend legt dieser Wandel ein Verständnis von Rationalität nahe, das sich an diesem Subjekt beziehungsweise an diesen Subjekten orientiert und auf deren Praktiken rekurriert, insbesondere eben auf das angewandte Vermögen, die eigenen Handlungen und Überzeugungen zu *begründen* beziehungsweise *begründen zu können*.

1.3 Zweiter Hintergrund der titelgebenden Frage: Die anthropologisch-anthropozentrische Frage nach dem Wesen des Menschen

1.3.1 Die Geburt der Anthropologie aus dem Geiste der Vernunft¹³¹

Die objektive Vernunft wird durch subjektive, durch aufklärende, durch kritisierende Vernunft oder Rationalität abgelöst. In Schnädelbachs Terminologie gesprochen, vollzieht sich mit dem Beginn der neuzeitlichen Philosophie und vor allem mit Descartes, jenem „Vater

¹³¹ Siehe für eine kurze, allgemeinere Darstellung der Anthropologie auch das sechste Kapitel meiner Masterarbeit (*Warum geben wir Gründe? Philosophische Antworten zwischen Anthropologie und Metaphysik*). Weitaus umfassender und informativer ist beispielsweise Heinz Paetzolds Artikel „Der Mensch“. In: E. Martens, H. Schnädelbach (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*. Reinbek bei Hamburg: rowohlt 1989, S. 427-466. Im Folgenden: Paetzold [PGDM].

der modernen Philosophie¹³² der Wechsel vom bekanntermaßen ontologischen Paradigma¹³³ – Metaphysik als die „Lehre von den Prinzipien des Seins“ – zum mentalistischen Paradigma¹³⁴ – Metaphysik als die „[Lehre von] den Prinzipien der *Erkenntnis* des Seins“¹³⁵. Das aus dem eigenen, ihm innewohnenden Vernunftvermögen, aus der eigenen Rationalität schöpfende *Wesen* sowie *dessen Erkenntnis- und Denkstrukturen* (und nicht mehr die Vernunft an sich oder der vernünftig strukturierte Kosmos) ziehen mehr und mehr die ungeteilte Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich.¹³⁶

Der Mensch als denkendes, als rationales, als vernünftiges Wesen wird in den folgenden Jahrhunderten bis zur Gegenwart zum Hauptuntersuchungs*objekt* in der Philosophie und provoziert zugleich die Genese und Expansion ausdrücklich am Menschen interessierter Wissenschaftszweige, wie der Soziologie, der Ethnologie, der Humanethologie (sowie sämtlicher human-biologischer Disziplinen) der Ökonomie, der Psychologie, allgemein der interdisziplinär aufgestellten Kognitionswissenschaft etc. In der Suche nach Antworten auf die spezifische Frage, was charakteristisch für den Menschen sein könnte, werden verschiedene Teilfragen aufgeworfen, beispielsweise Fragen nach den Bedingungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, nach der Beschaffenheit des menschlichen Körpers oder nach der Funktionsweise des Bewusstseins. Im Zentrum der jeweiligen Untersuchungen steht demnach nicht die große Frage nach *dem* Wesen des Menschen. Im Gegenteil, in den jeweiligen Wissenschaftszweigen werden kleinere Problematiken aufgegriffen, deren Lösungen dann als einzelne Steine das kunstvoll arrangierte Mosaik des menschlichen Wesens gemeinsam ermöglichen. Da der Mensch nicht als eindimensionales Wesen verstanden werden kann, das bloß geistig oder bloß körperlich oder bloß sozial befähigt ist, tragen sämtliche Wissenschaften einen Beitrag zur Bildung und Erkenntnis des Gesamtwesens bei, auch wenn das Selbstverständnis, einen solchen Beitrag in anthropologischer Hinsicht zu liefern, nicht immer besonders ausgeprägt oder überhaupt vorhanden ist. Paradoxerweise übernimmt der Mensch dabei – als Philosoph, als Wissenschaftler – neben seiner Rolle als *Objekt* zugleich die Rolle des forschenden *Subjekts*. Für eine Antwort auf die philosophisch-

¹³² Schütt, Hans-Peter: *Die Adoption des „Vaters der modernen Philosophie“: Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1998.

¹³³ Siehe Schnädelbachs Artikel zur Philosophie in: E. Martens, H. Schnädelbach (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*. Reinbek bei Hamburg: rowohlt 1989, S. 37-76, hier S. 46ff. Im Folgenden: Schnädelbach [PGPh].

¹³⁴ Schnädelbach [PGPh], S. 58ff.

¹³⁵ Beide zitierte Formulierungen in: Schnädelbach [Ve], S. 84.

¹³⁶ Wobei sich der Mensch natürlich bereits lange vor Beginn der Neuzeit, sogar vor Beginn jeglicher – klassischer griechisch-antiker – Philosophie selbst in den Blick nahm. (Vgl. bspw. den Abschnitt „Vorphilosophische Anthropologie“ in Paetzold [PGDM], S. 428.)

anthropologischen Fragen¹³⁷ nach dem Menschen, nach dem Wesen des Menschen, nach dem, was der Mensch ist oder was menschliches Sein im Gegensatz zu Andersartigem auszeichnet, auch nach dem, was er sein soll, muss der Fragende den forschenden Blick auf sich selbst richten, und zwar sowohl als Individuum, als Zugehöriger einer (biologischen) Spezies¹³⁸, wie auch als Teilhaber an einer spezifischen Daseinsform. Erforschendes Subjekt sowie erforschtes Objekt sind bemerkenswerterweise identisch.

Somit erweisen sich die Fragen nach der Beschaffenheit, der Reichweite, der Wirksamkeit oder dem Wert der subjektiv-menschlichen (und gerade nicht mehr objektiv-göttlichen oder objektiv-weltlichen) Vernunft in vielerlei Hinsicht als ungewöhnlich. Denn abermals gestaltet sich die Analysearbeit als „selbst-voraussetzungsreich“: Das eigene Vernunftvermögen lässt sich nur in Anwendung dieses Vernunftvermögens untersuchen. Der Mensch analysiert sich also selbst mittels Ausübung ebenjenes analysierenden Vermögens. Ebenso meint, wie bereits erwähnt, die kantische Kritik der Vernunft bekanntlich den Genitivus subjectivus und objectivus zugleich, also die kritische Begrenzung der Vernunft (des Menschen) durch die Vernunft (dieses Menschen) selbst.

1.3.2 Stolpersteine auf dem Weg der Anthropologie

Aus dieser Verquickung von Subjekt und Objekt in der Frage und Antwort nach dem Wesen des Menschen – der „Tatsache des konstitutiven *Selbstbezugs* des Lebewesens, das

¹³⁷ Wenn im Folgenden von Anthropologie die Rede ist, dann in philosophischem und nicht in naturwissenschaftlichem oder physischem Sinne, wie der Begriff gewöhnlich verstanden wird. Für eine Übersicht weiterer Felder, auf denen anthropologische Ambitionen keimen, empfiehlt sich Jakob Tanners Auflistung: „Physische, philosophische und evolutionäre Anthropologie sowie vergleichende Anthropologie sind heute ebenso fest etablierte Disziplinen wie *social anthropology* und *cultural anthropology*. Auch über Technik-, Wirtschafts- und Umweltanthropologie, über eine ‚Anthropologie der Erkenntnis‘ sowie über eine *anthropology of experience* und eine *anthropology of the senses* wird seit Jahrzehnten und bis in die Gegenwart fächerübergreifend diskutiert. Der Begriff ‚negative Anthropologie‘ taucht – im Anschluss an ältere philosophische Traditionen – seit den 1960er Jahren in verschiedenen Analysekontexten auf und hat seine Attraktivität nicht eingebüßt. Die Bezeichnung *psychoanalytical anthropology* hielt sich hingegen weniger gut. Heute wird auch verstärkt über ‚Anthropologie der Intersubjektivität‘, ‚kybernetische Anthropologie‘, Medienanthropologie, ‚literarische Anthropologie‘, ‚Bildanthropologie‘, ‚Anthropologie geschichtlicher Zeiterfahrung‘ und ‚*anthropologie de la surmodernité*‘ publiziert. *Anthropology of gender*, *anthropology of life sciences* und ‚Anthropologie des Cyberspace‘ markieren wichtige Schwerpunkte in aktuellen Debatten. Es erschienen Bücher, die eine ‚psychiatrische Anthropologie‘ oder eine ‚anthropologie politique‘ vorschlagen. Auch der Zusammenhang von ‚Anthropologie und Politiksteuerung‘ ist ein Thema.“ (Tanner, Jakob: *Historische Anthropologie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2004, S. 18f. Im Folgenden: Tanner [HA.] Historische Anthropologie (im Sinne Tanners), strukturelle Anthropologie (im Sinne Lévi-Strauss‘), biologisch-medizinische sowie theologische Anthropologie würden diese Liste noch ergänzen, sicherlich aber nicht vervollständigen.

¹³⁸ Wobei das Konzept der biologische Spezies, und zwar hinsichtlich sämtlicher Lebewesen, also nicht nur im Fall der Spezies *Homo sapiens*, bis zum heutigen Tage umstritten und vage bleibt. Davon zeugt eine anhaltende und rege Diskussion unter Biologen und Wissenschaftsphilosophen zum „species problem“; eine Diskussion, die mit, aber wohlgermerkt auch bereits vor Darwin anhebt. Für einen Überblick empfiehlt sich beispielsweise: Stamos, David: *The Species Problem. Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*. Oxford: Lexington Books 2004.

[Anthropologie] betreibt¹³⁹ – ergeben sich (negativ formuliert) unausweichliche Probleme oder (neutral/positiv formuliert) Eigenarten und Besonderheiten für die anthropologische Arbeit. Der „Blick von Nirgendwo“¹⁴⁰, den der Mensch auf sich zu erhaschen gedenkt, bleibt ihm in zweierlei Hinsicht prinzipiell verwehrt.

Einerseits funktioniert das anthropologische Projekt selbstbezüglich oder *reflexiv* als *Selbstdeutung* oder *Selbstbestimmung* des Menschen *durch* den Menschen, sodass der externe objektive Beobachtungsposten, wie wir ihn gegenüber Laborratten, Pechtropfen oder Schallwellen einnehmen können, notwendigerweise unerreichbar bleibt. Unser wahres oder eigentliches Wesen – sofern dies überhaupt „existiert“ – könnte uns möglicherweise für immer verborgen bleiben; so, wie die wahren oder eigentlichen Grenzen nicht diejenigen sind, die wir suchen, erkennen und überwinden wollen, sondern diejenigen, die wir prinzipiell erst gar nicht – und möglicherweise niemals – erkennen können.¹⁴¹ Eine gewisse anthropologische Einfärbung, die all *unser* (wissenschaftliches) Fragen begleitet, ist somit unvermeidbar.¹⁴² Auch wenn wir um Objektivität bemüht sind, auch wenn wir standardisierte Verfahren anwenden, Normen und Regeln aufstellen sowie Messgrößen und –techniken festlegen, können wir zwar individuell oder kulturell bedingte Variationen in den Untersuchungen ausgleichen, wir können uns aber unserer menschlichen Natur, unseren menschlichen Fragen, unserer menschlichen Perspektive nicht vollständig entledigen.

Dabei wäre auch Foucaults kritischer Beitrag zur anthropologischen Arbeit durchaus bedenkenswert. Neben seiner *Einführung in Kants Anthropologie* widmet Foucault sich insbesondere in *Die Ordnung der Dinge* Mensch und Anthropologie: Im neunten Kapitel, „Der Mensch und sein Doppel“, umschreibt er den modernen Menschen in seiner zweifachen Rolle als Wissensobjekt und wissendes Subjekt als eine „seltsame, empirisch-transzendente Dublette, weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht.“¹⁴³

¹³⁹ Schnädelbach [Rar], S. 32.

¹⁴⁰ Vgl. Nagel, Thomas: *Der Blick von Nirgendwo*. Frankfurt am Main: stw 2012. Im Folgenden: Nagel [BvN].

¹⁴¹ Gemäß der Frage, die Colin McGinn aufwirft: Was wäre, wenn das Gehirn einfach prinzipiell nicht in der Lage wäre, über eine bestimmte Grenze hinaus über sich nachzudenken? (McGinn, Colin: *Wie kommt der Geist in die Materie? Das Rätsel des Bewusstseins*. München: Piper 2005.)

¹⁴² Die ersten drei der vielzitierten Fragen Kants aus seiner Logik-Vorlesung sind nicht ohne Grund in der ersten Person Singular formuliert: „Das Feld der Philosophie [...] läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? – 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“ (In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Werke in zwölf Bänden. Band VI. Immanuel Kant: Schriften zur Metaphysik und Logik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, A 25.) Streng genommen müsste also auch die vierte, die alles umfassende anthropologische Frage „Was bin *ich*?“ oder „Was sind *wir*?“ lauten.

¹⁴³ Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1974, S. 367-412, Zitat S. 384.

Nichtsdestotrotz müssen die Ergebnisse der notwendig selbstreflexiven Studien keineswegs an dieser doppelten Rolle des Menschen krankn. Im Gegenteil, auch wenn eine solche Objektivität im Sinne eines „entmenschlichten“ „Blicks von Nirgendwo“ in weite Ferne rücken sollte, ermöglichen subjektive und intersubjektive Erfahrungen erst spezifische Einsichten oder verleihen den Antworten die nötige Akkuratess.¹⁴⁴ So werden wir zwar niemals wissen können, wie es ist, eine Fledermaus zu sein, gewiss aber, wie es ist, ein bestimmter Mensch, oder eventuell sogar, wie es ist, ganz allgemein ein Mensch zu sein – ein Wissen, das sich nur demjenigen erschließt, der beide Parts übernehmen kann, sowohl den des Fragenden als auch den des Antwortenden.

Andererseits funktioniert das anthropologische Projekt *interpretativ* als *Selbstdeutung* oder *Selbstbestimmung* des Menschen durch den Menschen und vor allem auch *für* den Menschen.¹⁴⁵ Da für die Frage nach dem Wesen dieses Menschen keine bereits bestehende, aber verborgene Antwort, die lediglich aufzusuchen und aufzudecken wäre, bereit liegt, muss sich der Mensch sich selbst in eigener Anstrengung erst verständlich *machen*. Erst *im Prozess der Ausbildung* eines reflektierten Selbstverständnisses *entsteht* das beabsichtigte Resultat – eine *uns verständliche* Interpretation des Menschen – ein in unseren Augen angemessenes Spiegelbild. Es geht also weniger um die Entdeckung als um den eigenständigen *Entwurf* oder die selbstreflexive *Entwicklung* eines Verständnisses vom Menschen.

Diese Aufgabe birgt demnach einen interpretativen Freiraum, der bis zu einem gewissen Grad vom Antwortenden gestaltet werden kann. So kann der Mensch nicht nur in einen lebensweltlichen oder einen theologischen sondern auch – und anscheinende besonders gerne – in einen ausschließlich biologischen Rahmen eingepasst werden. Geschuldet ist diese Gestaltungsfreiheit oder vorläufige Unbestimmtheit nicht nur der Abhängigkeit des Ergebnisses vom Ausbildungsprozess, sondern auch der unspezifischen „Was ist?“-Frage

¹⁴⁴ Vgl. dazu Thomas Nagel: „Einiges Wirkliche *kann* nur aus einer *Innenansicht* heraus verstanden werden, und unser Zugang zu ihm wird davon abhängen, wie weit unsere subjektive Einfühlung und Phantasie reichen können. Es ist naturgemäß unser Bestreben, soviel von der Realität wie irgend möglich zum Gegenstand unserer Fähigkeit zu distanziertem und objektivem Verstehen zu machen, doch sollte es uns nicht überraschen, wenn die Objektivität wesentlich unvollständig ist.“ (Nagel [BvN], S. 35.)

¹⁴⁵ „[Da] es [...] *Menschen* [sind], die die Wissenschaften vom Menschen betreiben [, bleibt] jeder anthropologische Entwurf philosophisch defizitär [...], der im Medium seiner objektsprachlichen Aussagen jener Tatsache nicht gerecht zu werden mag.“ Insbesondere den klassischen Empirismus mit seiner „Schwäche des ausschließlich *gegenstandsorientierten* Zugangs zum Menschen“ nimmt Schnädelbach mit dieser Schlussfolgerung aufs Korn. (Schnädelbach [Rar], S. 32.) Anthropologie ist *Selbstbezug*, *Selbsterkenntnis*, *Selbstverhältnis* und muss als reiner *Objektbezug*, als reine *Objekterkenntnis*, als ein reines *Objektverhältnis*, welches die subjektiv-selbstreferentielle Komponente anthropologischer *Selbsterkenntnis* ignoriert, misslingen. (Um die Rehabilitierung des animal rationale in vollends trockene Tücher zu bringen, sollte die daran anschließende These Schnädelbachs – „[b]ei diesem für alle Anthropologie konstitutiven, iterierbaren, theoretisch-praktischen Selbstverhältnis [...] haben wir es mit einer *Elementarbedingung von Rationalität überhaupt* zu tun“ – auch empirisch belegt oder zumindest gestützt werden, so dessen Forderung. Insofern präsentiert sich eine zukünftige „*Anthropologie der Vernunft*“ als ein „*interdisziplinäres* Projekt“, das auch und vor allem der Unterstützung von Seiten der Erfahrungswissenschaften bedarf. (Ebd. S. 34, 30.))

nach dem nebulösen Wesen des Menschen. Selbst wenn das Subjekt vom Objekt entkoppelt werden könnte, wenn Objektivität und Unvoreingenommenheit gewährleistet würden und wenn ein externes Entdeckungsobjekt von Anbeginn an vorläge, wäre eine klare, eindeutige, unumstrittene Antwort keinesfalls garantiert.¹⁴⁶ Anders als bei Fragen nach der Funktionsweise, nach Kausalverhältnissen oder nach historischen Zusammenhängen verfügen Wissenschaften über keinerlei Methode zur Beantwortung von „Was ist?“ oder „Wesens-Fragen“ und auch die Philosophie kann als tendenziell unmethodisch arbeitende Disziplin keinen Königsweg anbieten.¹⁴⁷ Die gesuchte Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen (was ist?) weicht daher von Antworten auf Fragen nach der Einwohnerzahl Norwegens (wie viele leben?), nach der Funktionsweise der Insektenatmung (wie funktioniert?) oder nach dem Autor der „Buddenbrooks“ (wer verfasste?) strukturell ab. Während Thomas Mann den Gesellschaftsroman über den Verfall einer Familie schrieb, Insekten mittels eines Tracheensystems atmen, und die Bevölkerungszahl in Norwegen im Jahre 2015 etwas über 5 Millionen liegt, fällt die Antwort auf die unbestimmte Wesensfrage sehr viel schwerer; auch da streng genommen zunächst geklärt werden müsste, was *ein* Wesen überhaupt ausmacht, bevor sich der anthropologisch Interessierte an *dem* Wesen des Menschen abarbeiten kann. Der Hinweis auf die aristotelische Abgrenzung der Substanz, der Essenz oder dem Zugrundeliegenden von der Akzidenz oder dem Zufälligen mag hilfreich sein. Wesentlich wäre demnach dasjenige, ohne das die Existenz der jeweiligen Entität nicht möglich wäre.¹⁴⁸ Damit verlagert sich aber der Erläuterungsbedarf von dem Begriff des Wesens zu einem guten Teil auf denjenigen der Existenz.¹⁴⁹

¹⁴⁶ In seinem „Plädoyer für eine normative (humanistische) Anthropologie“ bringt Julian Nida-Rümelin diesen Kritikpunkt an der traditionellen Anthropologie auf den Begriff der „Indeterminiertheit oder Unterbestimmtheit der menschlichen Natur“. Aus dieser Uneindeutigkeit ergäbe sich eine willkürliche Auswahl anthropologischer Charakteristika, die anschließend (mehr oder weniger) unbegründet als fundamentale Grundlagen der menschlichen Natur postuliert werden. In: Nida-Rümelin, Julian: *Humanistische Reflexionen*. Suhrkamp: Berlin 2016, S. 247f. Im Folgenden: Nida-Rümelin [HR].

¹⁴⁷ Vgl. dazu bspw.: Prinz, Wolfgang: Schade, dass ein Buchstabe fehlt... In: D. Ganten, V. Gerhardt, J. Heiliger, J. Nida-Rümelin (Hg.): *Was ist der Mensch?* De Gruyter: Berlin 2008, v. a. S. 206. Im Folgenden: Ganten u. a. [WidM]. Oder auch Geert Keil, der dabei auf Schnädelbachs „Befreiungsschlag“ verweist. (Keil, Geert: *Was ist der Mensch? Anmerkungen zu einer unwissenschaftlichen Frage*. In: D. Ganten u. a. [WidM], S. 142.) Schnädelbach „Befreiungsschlag“ liest sich im Original folgendermaßen: „[Die] Vertreter [der Natur-, Geistes-, und Sozialwissenschaften] kann man in keine größere Verlegenheit stürzen als dadurch, daß man sagt: ‚Ihr wisst so viel; sagt uns doch: Was ist der Mensch?‘ Etwas können sie immer dazu sagen, aber die Frage überfordert sie alle.“ (Schnädelbach [Rar], S. 280f., auch S. 122f.)

¹⁴⁸ „Mit ‚in einem Zugrundeliegenden‘ meine ich, was in etwas ist, nicht als ein Teil, und nicht getrennt von dem existieren kann, worin es ist.“ (Aristoteles. *Kategorien*. Übersetzt und erläutert von Klaus Oehler. 3. Aufl. In: H. Flashar (Hg.): *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*. Band 1, Teil 1, *Kategorien*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. Akademie Verlag: Berlin 1997, S. 9.)

¹⁴⁹ Der rasche Blick in ein Lexikon der philosophischen Begriffe bietet eine breite, wenn auch nicht besonders tiefe Übersicht, die zugleich von der Unbestimmtheit und Unschärfe des Wesensbegriffs zeugt: „1. Das Wesen eines Seienden besteht aus denjenigen Eigenschaften, die dieses Seiende nicht verlieren kann, ohne aufzuhören, es selbst zu sein. [...] 2. Im Anschluss an (1) läßt sich das Wesen eines Seienden mit dem Bleibenden (‚Ewigen‘)

Antworten auf die anthropologische Frage differieren dementsprechend nicht nur in ihren Auffassungen vom Menschen sondern zudem in ihren Auffassungen vom Wesensbegriff. Welche Bedeutung hat der Begriff des Wesens allgemein und was erachten wir sodann als speziell wesentlich für den Menschen? Soll retrospektiv-deskriptiv die Herkunft und Abstammung des Menschen betrachtet oder der gegenwärtige Zustand beschrieben oder sollen prospektiv-normative Vorgaben gemacht werden? Sollen Tiere, Pflanzen, leblose Dinge, Maschinen oder auch Gott als Kontrastfolie dienen?¹⁵⁰

Blumenberg radikalisiert diesen Fragereigen, der mit anthropologischen Bemühungen nahezu notwendigerweise und instantan anhebt, im Kapitel zur „Anthropologie: ihre Legitimität und Rationalität“ in seinem Werk *Beschreibung des Menschen*. Darin sieht er die Hauptaufgabe der philosophischen Anthropologie nicht in der Beantwortung der Grundfrage „Was ist der Mensch?“ sondern in den aufkommenden *Nachfragen* „[W]as war es, was wir [im Hinblick auf diese Formel] wissen wollten? Und was kann es sein, was wir erfahren könnten?“. An späterer Stelle seiner Gedankenspielereien zur Disziplin der Anthropologie ergänzt er diese Metareflexionen um weitere Fragen zur Frage: „Welche Art von Antwort erwartet man eigentlich, wenn man diese Frage stellt?“ Und zu guter Letzt: „Ist der Mensch definierbar? Eine Gegenfrage könnte sein: Ist es überhaupt wichtig, eine Definition des Menschen zu haben oder zu gewinnen? Würde es etwas kosten eingestehen zu müssen, daß eine solche Definition weder vorhanden noch erreichbar ist?“¹⁵¹ Während andere Disziplinen diese Metafragen auslagern können – vor allem Philosophie und Wissenschaftstheorie sei Dank –, muss sich die Anthropologie bei all ihren Überlegungen immer schon an vorderster Front mit der eigenen Legitimität, den eigenen Existenzbedingungen, den eigenen Absichten und Bestrebungen, der eigenen Ausrichtung selbstständig und eigenverantwortlich auseinandersetzen.

an ihm gleichsetzen – im Gegensatz zu den veränderlichen („zeitlichen“) Erscheinungen (Phänomenen). [...] 3. Oft werden (1) und (2) so abgewandelt, daß das Wesen eines Seienden nicht etwas ein für allemal Gegebenes bildet. Vielmehr muß es erst verwirklicht werden – in einem auf diesen Zweck gerichteten Vorgang. [...] 4. Wenn das Wesen auch als Zweck betrachtet wird, gilt es vielfach auch als Ideal, Norm oder Wert – im Gegensatz zum faktisch Vorkommenden. Dann ist das Wesen eines Seienden die „innere“ (immanente) Norm, die verwirklicht werden soll, weil die eigentliche Daseinsweise des Seienden in seinem Wesen liegt. 5. Es herrschen unterschiedliche Auffassungen, ob vor allem bei den individuellen Seienden (Entitäten), den überindividuellen Strukturgebilden (z. B. Staaten) oder den Universalien (vgl. *genus/species*) von Wesen gesprochen werden kann. Gibt es ein rein individuelles Wesen, oder sind alle Wesensbestimmungen allgemein (universal)? [...]“ (Hügli, Anton / Lübcke, Poul (Hg.): *Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*. Hamburg: Rowohlt 2005 (6. Auflage), S. 672ff.)

¹⁵⁰ Blumenberg, Hans: *Beschreibung des Menschen*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Manfred Sommer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 483. Im Folgenden: Blumenberg [BdM].

¹⁵¹ Blumenberg [BdM], S. 483, 502.

Insgesamt ist bei einer Antwort auf die Wesensfrage ein weitaus höherer (aber nicht unbegrenzt hoher) Grad an Variabilität möglich und ein dementsprechend stärker ausgeprägtes Bedürfnis nach Revision vorhanden, als dies beispielsweise bei der Bestimmung des Autors der Buddenbrooks der Fall wäre. Das erklärte Ziel der Anthropologie, eine allumfassende, allgemeingültige Einsicht in die grundlegenden Wesenszüge des – aller – Menschen, scheint unerreichbar.

Denn auf welche Weise im Einzelnen geantwortet wird, wie Wesentlichkeit und das Wesen des Menschen verstanden wird, mag fernerhin zu einem guten Teil von historischen¹⁵², kulturellen, gesellschaftlichen Erfahrungen, vom spezifischen Vorwissen und unterschiedlichen Erwartungen, von der jeweiligen vielschichtigen Perspektive des Anthropologen abhängen.¹⁵³ Einer anthropologischen Perspektive, die aus einer bestimmten Richtung kommt und in eine andere gerichtet ist, sodass auch und vor allem der Anthropologe „nicht für sich die Position der Engel, des ‚Bewußtseins überhaupt‘ beanspruchen [kann]“¹⁵⁴, wie Habermas schreibt. Teils mag diese Perspektive bewusst auf bestimmte Aspekte ausgerichtet sein, teils erliegt die Arbeit des konkreten Anthropologen unüberwindbaren Zwängen der Geschichte oder der Gesellschaft, denen er sich nichtsdestotrotz stellen sollte:

„Vielmehr muß sich die Anthropologie grundsätzlich ihren Begriff von Menschen erläutern lassen durch den Begriff der Gesellschaft, in dem er entsteht und nicht zufällig entsteht – nur so entgeht sie der Versuchung, geschichtlich Gewordenes schlechthin als ‚Natur‘ auszugeben und als Norm zu suggerieren.“¹⁵⁵

Anthropologie ist relativ zu anderen Wissenschaften in besonderem Maße auf die kritische Selbstreflexion über die eigenen Aussagen, Theorien, Postulate angewiesen, wenn sie nicht hinter der auf Hochglanz polierten Fassade der Ahistorizität in Dogmatismen und Ideologisierung verfallen möchte.

Zusätzlich – ein weiterer erschwerender Faktor – kann „der Mensch“ seine beziehungsweise können individuelle Menschen oder ganze Gesellschaften ihre Eigenarten, Fähigkeiten, Wesenszüge auf der einen Seite durch Eigeninitiative durchaus selbst und bewusst verändern. Dabei kann auch und vor allem auf die eigenen selbstreflexiven Analysen, auf

¹⁵² So erwähnt beispielsweise Hans Ulrich Gumbrecht „die Notwendigkeit, unsere vom Optimismus der Aufklärung beschwingten Bilder des Menschen [spätestens nach Ende des Zweiten Weltkriegs] dämpfend zu korrigieren“. (Gumbrecht, Hans Ulrich: Was latent geblieben war. In: Ganten u. a. [WidM], S. 111.)

¹⁵³ Auch Habermas erwähnt diesen Aspekt in seinem Lexikonartikel von 1958: „Menschen verstehen sich je in ihrer Gesellschaft und in ihrer geschichtlichen Lage auf eine andere Weise; und wenn es so ist, daß sie in diesem Sinnverständnis ihr Wesen erst feststellen, dann hat der Mensch viele Wesen; es sei denn, man sieht das Wesen des Menschen eben darin, daß er mitwirken muß es jeweils zu finden.“ (Habermas, Jürgen: Philosophische Anthropologie (ein Lexikonartikel). In: Ders.: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, S. 90. Im Folgenden: Habermas [PA].)

¹⁵⁴ Habermas [PA], S. 110

¹⁵⁵ Habermas [PA], S. 110.

möglicherweise ernüchternde oder unerfreuliche Wesenseinschätzungen, die vorherige Anthropologien nahelegen, abermals selbstreflexiv durch veränderte Zielsetzungen, durch angestrebte Neuerungen, durch den Wandel seiner selbst reagiert werden.¹⁵⁶ Auf der anderen Seite wird dieser „Mensch“ oder die Spezies „Mensch“ auch ständig durch externe Faktoren, durch sich wandelnde Umstände verändert.¹⁵⁷ Biologische sowie kulturelle Evolution sind gleichermaßen und per definitionem *unabgeschlossene* Projekte. Ob aktiv oder passiv, *Entwicklung* und *Veränderung* scheint – grob resümiert – ein wesentlicher Zug des menschlichen Lebens zu sein, und zwar sowohl in der Ontogenese als auch in der Phylogenese. Der Versuch einer endgültigen Festlegung oder sogar Definition des einen, des unveränderlichen menschlichen Wesens erweist sich als problematisch und muss womöglich durch eine Beschreibung des Menschen, die sich von vornherein als momentane, jederzeit revidierbare Bestandsaufnahme versteht – dafür aber einen latent unbefriedigenden Beigeschmack haben könnte – substituiert werden.

Dieses Argument lässt sich zudem noch verschärfen, da sich „der Mensch“ oder Menschen allgemein nicht nur selbst verändern können, sondern – wie eingangs kurz erwähnt – von Anbeginn dazu verdammt oder eben dazu befähigt sind, sich selbst, den eigenen Charakter, das eigene Wesen überhaupt erst *auszubilden*: „Die ‚Natur‘ des Menschen, das, was als menschlich gilt, ist nicht einfach ‚gegeben‘ wie die Natur von Dingen oder Lebewesen. [...] sie bedarf der Subjekte, ihrer Anstrengung und ihrer Einsicht, um wirklich zu werden.“¹⁵⁸ Im Zuge dieser Chance oder – wiederum anthropologisch gedacht – dieses Alleinstellungsmerkmals des Menschen eröffnet sich für den Menschen eine neuartige, reichhaltige Welt von Optionen: „So etwas wie ‚Echtheit‘ wird erst beim Menschen problematisch, dort nämlich, wo von Haus aus die Möglichkeit gegeben ist, sich selbst zu verfehlen.“¹⁵⁹ Mit der zu bewältigenden Aufgabe der Selbstbestimmung werden Wahrhaftigkeit oder eben auch Unwahrhaftigkeit erst zu relevanten Kategorien für den Menschen.

¹⁵⁶ Den Aspekt der Rückwirkung der jeweils gegebenen Antwort erwähnt auch Volker Gerhardt in seinem Text zur Selbstbestimmung: „Allerdings erschöpft sich die Antwort nicht darin, dass der Mensch, im Unterschied zu allen anderen ihm bekannten Wesen, ein Tier ist, das sich selbst auf einen Begriff bringen kann. Denn indem er dies tut, nimmt er Einfluss auf sich selbst. Dies allein in dem einfachen Sinn, dass die gegebene Antwort ausgesprochen und weitergegeben wird.“ (Gerhardt Volker: Selbstbestimmung. Zur Bedingung einer Frage, die zugleich deren erste Antwort ist. In: Ganten u. a. [WidM], S. 5.)

¹⁵⁷ Allein schon die Entdeckung und rasante Weiterentwicklung neuer Techniken birgt immer auch das Potenzial, den Menschen, der sich diesen Techniken aussetzt, wesentlich umzuformen. Man denke beispielsweise an die auf dem Gebiet der Biotechnologie nicht nur konzipierten sondern auch in zunehmenden Maße realisierten Cyborgs (zugleich ergibt sich das neue zu bestellende Feld der „Cyborg-Anthropologie“), oder die ungeahnten Möglichkeiten, die sich auf dem Gebiet der Medizin (z. B. durch Präimplantationsdiagnostik oder Transplantationmedizin) eröffnen.

¹⁵⁸ Habermas [PA], S. 105.

¹⁵⁹ Habermas [PA], S. 105.

Gemäß diesen Besonderheiten, dieser Perspektivität und Unbeständigkeit des anthropologischen Projekts scheint es den Antwortversuchen notwendigerweise an Objektivität, an Unbedingtheit, an Unabhängigkeit, an Konstanz, an Eindeutigkeit, an Schärfe und folglich an Verbindlichkeit zu mangeln, da letztlich die Frage bereits ganz grundsätzlich die „Fassungskraft des Menschen“¹⁶⁰ überschreitet. Anthropologie impliziert eine gewisse Variabilität, einen Wandel, eine Haltlosigkeit. Dementsprechend vielfältig präsentieren sich die bisherigen anthropologischen Einschätzungen, die dann wiederum mit Vorliebe in langen Auflistungen meta-anthropologischer Texte akkumuliert werden.¹⁶¹

1.3.3 Antworten auf die Frage der Fragen

Wie also wird der Mensch beschrieben, eingeschätzt, definiert, bestimmt? Den Auftakt macht meist die klassische Charakterisierung des Menschen als *Vernunftwesen*, als *animal rationale*, als *zoon logikon* oder *zoon logon echon*. Bei dem Löwenanteil aller weiteren Charakterisierungen – so eine der Hauptthesen dieser Arbeit – handelt es sich „bloß“ um Schattierungen, um Zwischenfarbtöne und Elaborationen dieser Grundidee, das heißt um *Erläuterungen der Idee, Rationalität sei für das menschliche Wesen essentiell* oder „*mache den Menschen aus*“. Solche weiteren Charakterisierungen des Menschen beschreiben ihn beispielsweise als denkendes Wesen, als reflektierendes, als fragendes und insbesondere als nach sich selbst fragendes und diese Frage verstehendes, als seine eigenen Gründe habendes oder als begründendes, als selbstbestimmtes, als autonomes, als „besonnenes“¹⁶², als sprechendes oder sprachliches oder Begriffe und Zeichen verwendendes, als symbolliebendes – als *animal symbolicum* –, als um Objektivität bemühtes¹⁶³, als zu Kultur fähiges, als soziales, als kooperierendes, als moralisches, als für Normativität empfängliches, als

¹⁶⁰ „Er müsste schon außerhalb seiner selber stehen, wenn er eine verbindliche Antwort erhalten wollte“, schreibt Volker Gerhardt. In: Ganten u. a. [WidM], S. 1.

¹⁶¹ Hans Blumenberg präsentiert beispielsweise eine beeindruckende Liste von „Definitionssays“, die von Edgar Allan Poe („Der Mensch ist ein Tier, das schwindelt, und außer dem Menschen gibt es kein Tier, das schwindelt.“) über Kant („Das Tier, das sich selbst vervollkommen kann.“) bis Hans Vaihinger („Die Menschen sind eine am Größenwahn erkrankte Affenspezies.“) reicht. (Blumenberg [BdM], S. 510ff.)

¹⁶² Herder, Johann Gottfried: „*Der Mensch, in den Zustand von Besonnenheit gesetzt, der ihm eigen ist, und diese Besonnenheit (Reflexion) zum erstenmal frei wirkend, hat Sprache erfunden.* [...] Diese Besonnenheit ist ihm charakteristisch eigen, und seiner Gattung wesentlich: so auch Sprache und eigne Erfindung der Sprache.“ (Abhandlung über den Ursprung der Sprache. In: Jonas Pfister (Hg.): *Texte zur Sprachphilosophie*. Stuttgart: Reclam 2011, S. 109.)

¹⁶³ Ganten, Detlev: Das Tier, das seine Grenzen erkennt und sich nicht daran halten will. In: Ganten u. a. [WidM], S. 89f.: „Zu den wesentlichen Fähigkeiten des Menschen in seinem eigenen Denken, aber auch in der Gemeinschaft gehört es, sich um die Qualität bemühen zu können, die wir Objektivität nennen.“

führendes und empathisches, als sich sorgendes und zur mentalen *Zeitreise* befähigtes¹⁶⁴, auch als fehlbares¹⁶⁵ und sich irrendes und sich selbst rätselhaftes Wesen.

Dabei schlägt Kant bereits die Brücke zwischen dieser *Vernunftfähigkeit*, die in dem Menschen liegt, und der (oben angesprochenen) anthropologischen Eigenart der *Selbstgestaltung*. Erstere ermöglicht letzteres:

„Es bleibt uns also, um dem Menschen im System der lebenden Natur seine Klasse anzuweisen und so ihn zu charakterisieren, nichts übrig, als: daß er einen Character hat, den er sich selbst schafft; indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfectionieren; wodurch er, als mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier (animal rationale), aus sich selbst ein vernünftiges Thier (animal rationale) machen kann.“¹⁶⁶

Erwartungsgemäß vervollkommnet sich bei Kant der Mensch zu einem *vernünftigen* Wesen.

Hinzu kommen auf der einen Seite die gedeckten Farbtöne naturwissenschaftlicher Reduktionismen, die auf die Frage, was der Mensch sei, rigoros auf materielle Substanzen, auf Organe, auf Zellen, auf Gene, auf Moleküle und Atome verweisen. Jene mentalen Akte, die für das Gros der Philosophen essentiell zu einer menschlichen Daseinsform gehören, wie eben zu denken, zu urteilen, zu wünschen, auch wahrzunehmen, sollen sich dabei vollständig auf neuronale Prozesse reduzieren lassen. Auf der anderen Seite betrachten Theologen den Menschen als ein Wesen, das in besonderer Beziehung zu Gott steht¹⁶⁷ und predigen in leuchtenden Farben sowohl von der Sündhaftigkeit, als auch von Glauben, Nächstenliebe oder der gottgegebenen Würde des Menschen als Ebenbild und Schöpfung Gottes¹⁶⁸. Besonders kreative Köpfe ergänzen die Palette um ein paar weitere Farbkleckse, indem sie ihre poetische Ader ausleben – Bernard Mandeville: „Der Mensch ist ein Wesen, das die Füße im Sumpf und den Kopf in den Wolken hat.“ –, oder die „Einzigartigkeit des Menschen exemplarisch über besondere Leistungen zu erläutern [versuchen], die seine Fähigkeiten ihm ermöglicht

¹⁶⁴ Fischer, Julia: Ein eigenartiges Tier. In: Ganten u. a. [WidM], S. 77, Hervorhebung hinzugefügt: „Wie alle Tiere interessieren sich Menschen am meisten für ihre eigenen Artgenossen, und sie sind mit der seltsamen Gabe ausgestattet, über sich, ihren Ursprung und auch ihre Zukunft nachzudenken. Die *Fähigkeit zur mentalen Zeitreise* nennt sich das, und sie bringt mit sich, dass man nachts nicht mehr ruhig schlafen kann und darauf kommt, dass es nach dem Leben noch ein weiteres Leben geben könnte, entweder ein ewiges oder, wenn man Pech hat, Wiedergeburt als Schmeißfliege.“

¹⁶⁵ Oder in der eleganten Formulierung Habermas' über eine Existenz, „die von der Natur gleichsam auf der Risikoschwelle zwischen Wahrheit und Unwahrheit ausgesetzt worden ist.“ In: Habermas [PA], S. 102.

¹⁶⁶ Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1789). In: *Immanuel Kant. Werkausgabe Band XII*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, B 313 | A 315.

¹⁶⁷ Siehe bspw.: Mixa, Walter: Zur Frage nach dem Wesen des Menschen aus theologischer Sicht. In: Ganten u. a. [WidM], S. 182-184. Oder auch: Kardinal Lehmann, Karl: „Ecce homo!“ Seht, was ist der Mensch! Ebd., S. 162-165.

¹⁶⁸ Grütters, Monika: Menschsein bis zur Kenntlichkeit entstellt. In: Ganten u. a. [WidM], S. 106-110. „[Der Mensch ist] Gottes Schöpfung, sein Ebenbild, vernunft- und zur Freiheit begabt, verantwortungsbewusst in seinem sittlichen Handeln.“ (Ebd., S. 110.)

haben: [...] der Mensch ist das einzige Wesen, das im Fliegen eine warme Mahlzeit zu sich nehmen kann – so Lorient.¹⁶⁹

Nicht selten werden diese Wesensentwürfe mit gängigen Kenntnissen über die evolutionäre Herkunft sowie die biologische Ausstattung des Menschen begonnen oder um diese ergänzt (vereinzelt auch vollständig substituiert, sofern sich die Systematik der Wesensfrage anzunehmen gedenkt). Der Mensch ist dann in erster Linie ein Tier, von dessen Phylogenese (auch Ontogenese) berichtet wird und dessen morphologische und anatomische, physiologische, biochemische, (in zunehmenden Maße auch) genetische Artmerkmale aufgezählt werden. Ein Tier unter Tieren also, das sich jedoch notabene (und nicht nur in zweiter Linie) durch ihm eigentümliche Charakteristika, durch besondere Fähigkeiten, durch spezielle Eigenarten von anderen Tieren *abgrenzt* und – sofern der nicht ungefährliche, oftmals allzu leichtfertig vollzogene Akt der Hierarchisierung vorgenommen wird – sich gegenüber diesen anderen Tieren dadurch auch *auszeichnet*. Der Mensch ist demnach auch aber nicht bloß ein Tier wie jedes andere: Er ist ein „Tier + x“ und sein Wesen liegt in diesem x. Anders formuliert, auch wenn der Mensch in die Reihe der Tiere eingeordnet wird, wird zugleich angenommen, dass die Beschreibung dieser tierischen Natur selbstverständlich noch lange nicht alles gewesen ist, was über den Menschen und vornehmlich das *Wesen* des Menschen ausgesagt werden kann.¹⁷⁰

Die Erkenntnis des Menschen oder dessen Selbsterkenntnis läuft über die Konstruktion „des“ Tieres, so auch Ludger Schwarte: „Das Tier ist das Kind der Moderne. Der moderne Mensch kennt sich nur durch das Spiegelbild ‚des Tieres‘.“ Schwarte fragt, mehr rhetorisch denn ernsthaft: „Gäbe es ‚das Tier‘ ohne die philosophische Anthropologie?“ Und urteilt sogleich: „Die Mensch/Tier-Unterscheidung ist eine politische, und sie richtet sich in erster Linie auf die Legitimation einer Machttechnik. [...] Das Selbstverständnis des Menschen als vernunft- und sprachgeleitetes Subjekt ist eines, das sich mit der Herrschaft über das Tier bildet. Wir brauchen das Tier, um Subjekt sein zu können. Was sich dann als Herrschaft über das Tier

¹⁶⁹ Keil, Geert: Was ist der Mensch? Anmerkungen zu einer unwissenschaftlichen Frage. In: Ganten u. a. [WidM], S. 144.

¹⁷⁰ Eine Schilderung, wie sich unser Menschheitskonzept *historisch* entwickelt hat, trägt den prägnant-provokanten Titel *So You Think You're Human?* und liefert aufschlussreiches Material zur Entstehung der Mensch-Tier-Dichotomie, zu Modifikationen dieser Denkweise und inwiefern diese Grenzziehung und dadurch auch die auf eine Demarkation vom Tier fixierte Anthropologie durch neue Erkenntnisse, u. a. der Primatenforschung, herausgefordert wird. (Fernández-Armesto, Felipe: *So You Think You're Human? A Brief History of Humankind*. Oxford: OUP 2004. Im Folgenden: Fernández-Armesto [SYTYH].)

erweisen soll, ist die Herrschaft der Vernunft, der Sprache und des Wissens. Im Gegenzug erfasst der Tierbegriff immer diejenigen, die nicht herrschen (können).¹⁷¹

So rübt und ernüchternd dieser Befund, so dienlich ist er für eine kritische Selbstkorrektur anthropologischen Denkens, welches weniger in den Kategorien der Abgrenzung verbunden mit Hierarchisierungen und Diskriminierungen denken sollte, als in derjenigen einer *wertfreien, herrschaftsfreien, horizonterweiternden Differenzierung*. Es gilt, Abgrenzungen und Andersartigkeiten auszuloten, ohne aber instantan – wie es faktisch nur allzu oft geschieht – ein (bloß scheinbar unvermeidbares) auf- beziehungsweise abwertendes Urteil über Tier (und Mensch) auszusprechen. Ein hierarchisierendes Urteil, das in der Folge ungerechtfertigterweise als Grundlage für den Schluss – den Fehlschluss – dient, derjenige, dessen Vernunft sich über alles Vernunftlose erhebe, dürfe sich dieser Vernunft zur realen Herrschaftsfestigung, auch mittels Oppression, über alles und jeden bedienen. Es gilt, eine wertfreie Neutralität hinsichtlich der Befunde, welche die Tier-Mensch-Dichotomie zu Tage befördert, zu verinnerlichen und gerade nicht in jene verhängnisvolle Hybris zu verfallen und „hämische Seitenblicke aufs Tier“¹⁷² zu werfen.

Der Mensch-/Tier-Unterscheidung entspricht eine weitere prominente Dichotomie, die bei der Begründung der namentlichen Disziplin der (modernen) „philosophischen Anthropologie“ in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts wohl auch die Hauptrolle spielte. Ausgerechnet die natürliche Ausstattung des Menschen wird als unspezifisch, als (instinkt)schwach, als (kultur)bedürftig, als mangelhaft wahrgenommen und kann der eigentlichen Natur (und dem in die Umwelt eingebundenen Tier) gegenübergestellt werden. Auch über empirische Beobachtungen zur physiologischen, anatomischen, organischen, zur morphologischen Ausrüstung des Menschen gelangen beispielsweise Max Scheler oder Arnold Gehlen zu dem abgrenzenden Urteil, der Mensch nehme eine Sonderstellung inmitten der Tiere, der Natur, der Welt (eben nicht der Umwelt) ein. So denkt sich Helmuth Plessner, der dritte im Bunde, den Menschen als wesentlich *künstlich*, und zwar paradoxerweise „von Natur aus“, das heißt dank oder wegen seiner existentiellen „Bedürftigkeit“, „Hälftenhaftigkeit“, „Nacktheit“.¹⁷³

¹⁷¹ Schwarte, Ludger: Menschen und Tiere. Zur Politik einer Unterscheidung. In: G. Hartung, M. Herrgen (Hg.): *Interdisziplinäre Anthropologie*. Jahrbuch 2/2014: Gewalt und Aggression. Wiesbaden: Springer 2015, S. 145-161.

¹⁷² Adorno, Theodor: *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp 1966, S. 130. Im Folgenden: Adorno [ND]. Siehe dazu auch die Passage über „Mensch und Tier“ in: Horkheimer, Adorno [DdA], S. 262-271.

¹⁷³ Siehe: Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Zweite um Vorwort, Nachtrag und Register erweiterte Auflage. De Gruyter: Berlin 1965, S. 316. Im Folgenden: Plessner [SdO].

Wenn es also im anthropologischen Denken darum gehen soll, diese Sonderstellung zu skizzieren, dieses x auf adäquate und verständliche Weise zu beschreiben, variieren die Ergebnisse, wie oben angedeutet, in beträchtlichem Maße. Gleichwohl sollte diese Vielstimmigkeit der Antworten nicht als Mangel, sondern vielmehr als *begrüßenswerte Pointe* jeglichen anthropologisch orientierten Strebens nach Einsichten in menschlichen Wesenszüge verstanden werden: Anthropologie lebt von der Polyfonie der um Selbsterkenntnis bemühten Denker und Forscher durch die Zeiten hindurch und über Orte hinweg. Als grundsätzlich selbstreflexive, auch selbstkritische Angelegenheit zehrt Anthropologie ganz elementar von deren vielfältigen Perspektiven, Modifikationen und Revisionen, so die These. Den einzelnen, stets neu ansetzenden Bestimmungen des Menschen, die in vollster Redlichkeit Vergangenes, bisher Gesagtes und Gedachtes berücksichtigen sowie Zukünftiges antizipieren, kommt fraglos für sich genommen eine gewisse Gültigkeit zu – wobei das „Mindesthaltbarkeitsdatum“ stark variieren kann. Darüber hinaus leistet jede singuläre Auffassung insbesondere einen unentbehrlichen Beitrag zum großen, sich verändernden und erweiternden, hochgradig selbstreflexiven Gesamtbild – zum Wesens-Mosaik – des Menschen. Desjenigen Menschen, der dann *auch* ein Zellhaufen, *auch* ein Tier sein mag, das aber *auch* zu denken, *auch* zu sprechen, *auch* zu träumen etc. vermag.¹⁷⁴

1.3.4 Ein knapper Einwurf: Kritik und Replik

Wer also vor der enormen Vielfalt der zu berücksichtigenden biologischen, psychologischen, kognitiven, philosophischen etc. Aspekte kapituliert und die Frage nach dem Wesen des Menschen von vornherein zurückweist, bestimmt den Menschen dadurch einerseits indirekt als das *nicht eindeutig bestimmbare* Wesen. Auch die Verweigerung einer Antwort verrät

¹⁷⁴ Geert Keil kommt zu einem ähnlichen Schluss: „Auch wenn die Suche nach dem definierenden Merkmal des Menschen aussichtslos ist, könnten doch die Konstellation und das Zusammenspiel der Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen einzigartig sein.“ (Keil, Geert: Anmerkungen zu einer unwissenschaftlichen Frage. In: Ganten [WidM], S. 144.) Und der Medienwissenschaftler Jens Eder hebt seinen Beitrag in demselben Sammelband mit „nur einigen Antworten auf die Frage“ (sowie einer erfrischenden Portion rhetorischer Finesse) folgendermaßen an: „Die Spezies Homo sapiens. Krone der Schöpfung Zufallsprodukt der Evolution, Vorstufe des Transhumanen. Gottesebenbild, federloser Zweibeiner, nackter Affe. Beseeltes, vernunftbegabtes, triebgesteuertes, soziales, moralisches, ökonomisches, spielendes, lügendes, lachendes, weinendes, empathisches, exzentrisches, sich seiner selbst bewusstes, sich selbst formendes Mängel- und Kulturwesen. Vergänglich, unsterblich. Ausgestattet mit Genen, Greifhand und Gehirn, mit Freiheit, Würde, Rechten und Pflichten; fähig zu Sprache und Technik, zu Gutem und Bösem.“ (Eder, Jens: Medien-Menschen. In: Ganten [WidM], S. 54.) Wobei die Kommata und Punkte dabei weniger durch die Konjunktion „oder“ als jeweils durch ein „und“ ersetzt werden könnten – so die These.

demnach durchaus anthropologische Vorannahmen, auf denen diese ablehnende Haltung fußt.¹⁷⁵

Wer hingegen Wesensaussagen über den Menschen generell fürchtet und deswegen ablehnt, da deren stets eingeschränkt-perspektivischer, wissens- sowie erwartungs-abhängiger, kultur-relativer und historisch-bedingter Charakter unkritisch hinter einer auf Hochglanz polierten, ideologisch anmutenden Fassade der – scheinbar sämtliche Zeiten, Orte und Perspektiven überdauernden – Allgemeingültigkeit verborgen wird, kann erstens dieses Manko in der Umsetzung kritisieren, ohne aber gleichzeitig die gesamte Anthropologie als widersinnig zu verwerfen. Zweitens kann die kreative Vielstimmigkeit der zahlreichen Antworten auf einer Metaebene nichtsdestotrotz als Indiz für eine, vorsichtig gesprochen, vage Einschätzung des Menschen als „nicht-definierbar“ – da schwer fassbar, da komplex, da unstat – gesehen werden (entsprechend der obigen Replik auf den Kapitulanten). Drittens müssten überzeugte Gegner des anthropologischen Vorhabens, deren Argumente¹⁷⁶ durchaus bedenkenswert und nicht unergiebig für kontroverse Diskussionen wären, insbesondere erörtern, warum das *normative* Potenzial, das mittels anthropologischer Überlegungen entfaltet wird, bedenkenlos geopfert werden kann.¹⁷⁷ Warum also die Klärung der dringlichen, omnipräsenten Frage, wie der Mensch sein *soll* oder was er aus sich selbst machen *soll* oder was er keinesfalls aus sich selbst machen soll (auch ermöglicht durch die Kontrastierung mit der vorab erörterten Antwort auf die vorangestellte Frage, was der Mensch *ist*), keine bearbeitungswürdige Aufgabe wäre.

Fragen nach dem Wesen des Menschen, Bemühungen um Verständlichkeit, selbstaufklärerische Ambitionen, anthropologische Überlegungen (statt Definitionen) – all

¹⁷⁵ Siehe auch Christoph Antweilers Bemerkung zu dieser Position: „Selbst eine ausdrückliche Zurückweisung der Existenz einer menschlichen Natur, wie sie von vielen Vertretern der postmodernistischen und konstruktivistischen Philosophie oder ‚negativen Anthropologie‘ vertreten wird, beruht notwendigerweise auf Annahmen über sie. Auch die Ablehnung einer Natur des Menschen braucht Menschenbilder als Fundierung.“ (Antweiler, Christoph: Was ist der Mensch? Für ein Boot über den Rubikon. In: Ganten u. a. [WidM], S. 19.)

¹⁷⁶ Ein weiterer wichtiger Einwand, der – sofern triftig – die abstrakte Suche nach *dem* Wesen *des* Menschen zugunsten konkreter Beschreibungen *der* Menschen zu Fall brächte, kommt von Seiten des Nominalismus. So beschreibt Habermas das Urteil Erich Rothackers über die Beschränkungen der grundsätzlichen ‚Weltoffenheit‘ des Menschen folgendermaßen: „[D]en Menschen gibt es so wenig wie ‚die‘ Sprache. [...] Menschen leben so wenig in *der* Welt, wie sie *die* Sprache sprechen oder *die* Kunst hervorbringen; sie leben jeweils in den fast umwelthaft beschränkten Welten ihrer konkreten Gesellschaft.“ (Habermas [PA], S. 106.)

¹⁷⁷ Julian Nida-Rümelin erwähnt die für anthropologische Projekte stets bestehende Gefahr des naturalistischen Fehlschlusses, aus empirischen Befunden darüber, was der Mensch *ist*, normative Theorien abzuleiten, was der Mensch sein *soll*. In seinem anschließenden Plädoyer für die Bewahrung einer *normativen* Anthropologie verweist er sogleich auf die anthropologische Natur sämtlicher normativer Debatten: „Wir nehmen in normativen Diskursen immer zu der Frage Stellung, wie *Menschen* leben sollen, was *für den Menschen* die angemessene, wünschenswerte, richtige Lebensform ist. Und das ist eine anthropologische Stellungnahme. Das lässt sich philosophisch als eine Art transzendentes Argument interpretieren: Es gibt eine *Bedingung der Möglichkeit jedes normativen Diskurses* oder der Deliberation, eine zumindest implizite Verständigung auf anthropologische Annahmen.“ In: Nida-Rümelin [HR], S. 249f.

jenes Nachsinnen über Menschliches verrät uns (als essentiell auch neugierige und fragende und diese Frage verstehende Wesen) nicht nur, wie wir uns *sehen*, vielleicht ja sogar wie wir *sind*: Erst die Antwort auf diese Fragen erlaubt eine Einschätzung oder ein Urteil, ob wir so oder nicht doch anders sein *wollen* beziehungsweise *sollen*. Und diese *normative* Frage ist (speziell für uns als auch normative Wesen) seit jeher präsent und muss stets erlaubt sein. Sie sollte auch dann noch erlaubt sein, wenn wir Ideologisierungen fürchten, wenn uns frühere Antworten, wenn uns vergangene Konzepte des Menschen nicht behagen, womöglich sogar ängstigen. Denn nur mittels abermals anthropologischer Überlegungen können wir diese Schreckensbilder zurückweisen, indem wir ein begründetes Urteil darüber fällen, ob der Mensch so ist und vor allem ob Menschen so sein *sollten*. Das heißt, auch ohne sogleich oder jemals ein Gegenentwurf anzubieten, ist das negative, aber nichtsdestotrotz anthropologische Urteil, der Mensch solle *nicht* so und so sein, *möglich*. Und gerade auch in der historischen Retrospektive, insbesondere auf die europäische Geschichte des 20. Jahrhundert, wie auch in der Anterospektive, speziell hinsichtlich bio- und medizinethischer Fragen¹⁷⁸, die zukünftig sicherlich nicht an Dringlichkeit einbüßen werden, sind solche Urteile zwingend *nötig*.¹⁷⁹

1.3.5 Zusammenfassung oder eine ideale Anthropologie

Anthropologie ist gesamthaft ein vornehmlich inkonstantes Unternehmen, das, wie erwähnt, ganz elementar von den vielfältigen Perspektiven, Modifikationen und Revisionen der um Selbsterkenntnis bemühten Denker zehrt. Die Anforderungen, die an den philosophisch-anthropologischen Forschungszweig gestellt werden, sind dementsprechend hoch: Anthropologie sollte all diese Schwierigkeiten und Hindernisse bei ihrer selbstreflexiven Suche nach verständlichen Antworten und begründeten Urteilen im Auge behalten.¹⁸⁰ Einer

¹⁷⁸ Vgl. bspw. Jürgen Habermas' Überlegungen über *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.

¹⁷⁹ Inwiefern eine anthropologische Wesensbestimmung des Menschen beispielsweise den Gläubigern an eine rein funktionale Vernunft Einhalt gebieten könnte, demonstriert Schnädelbach im Rückgriff auf Plessners wegweisendes Konzept der „exzentrischen Positionalität“: „Das Tier, das Nein sagen und Distanz einnehmen kann, vermag dies im Prinzip auch im Verhältnis zu den Lebensfunktionen, an deren Marionettenfäden der Funktionalist den Menschen gekettet sieht.“ (Schnädelbach [Rar], S. 36.) Wenn uns die Fähigkeit zum Widerspruch und zur Distanzierung generell zukommt, muss zunächst der Nachweis geführt werden, warum diese Fähigkeit nicht auch den vermeintlichen Klammergriff des Funktionalismus aufzulösen vermag, demnach Vernunft niemals für sich genommen als normativer Maßstab agieren kann, sondern stets funktionalistisch degradiert wird. Warum also die (über Hobbes, Hume und Rousseau aber insbesondere) von Schopenhauers Willensmetaphysik initiierte Position, der gemäß „Vernunft als Funktion dessen, was wesentlich *nicht* Vernunft ist – des Willens, des Lebens, der Evolution“ auftritt, nicht negiert beziehungsweise zurückgewiesen werden kann. (Schnädelbach [Rar], S. 25.)

¹⁸⁰ Oder in den Worten Habermas', der die Aufgabe der philosophischen Anthropologie darin sieht, „wissenschaftliche Resultate philosophisch zu interpretieren“ und auf die Unerlässlichkeit der Selbstreflexivität anthropologischen Theoretisierens – auch für normative Fingerzeige – hinweist: „Eine *kritische* Anthropologie unterschlägt das nicht. Sie nimmt ausdrücklich das Selbstverständnis methodisch in ihren Ansatz auf und wendet das, was ein Nachteil scheinen möchte, zu ihrem Vorteil. Ihre Aussagen entbehren gewiß der Art Neutralität, die

Suche, die archäologische, biologische, psychologische, ethnologische, soziologische, linguistische, historische etc. Erkenntnisse berücksichtigt, die sich ihrer eigenen Kontingenz und Beschränktheit bewusst ist, die sich nichtsdestotrotz um eine akkurate Skizze oder gar ein wohltemperiertes Gemälde bemüht und zu den unumgänglichen normativen Fragen, deren Beantwortung uns Menschen (als normativen Wesen) obliegt, Stellung bezieht. Zu allererst muss sie sich selbst gegenüber kritisch bleiben, das heißt (in Anlehnung an obige Überlegungen in 1.1), sie muss das *kritische Potenzial der Vernunft* im Nachdenken über das menschliche Wesen voll entfalten. Sie darf dennoch angesichts der heiklen Situation nicht in Lethargie oder Resignation verfallen, sondern muss die Gefahren eines ideologisch verklärten Dogmatismus auf der einen Seite und eines vehement dogmatischen Kulturrelativismus auf der anderen Seite geschickt umschiffen.

1.3.6 Übergang zur Rationalität als wesentliches Signum für Menschlichkeit

Wie eingangs bemerkt, positioniert sich das vernünftige Wesen, das denkende Subjekt, der rationale Mensch im Laufe der sich wandelnden Auffassung von der objektiven Vernunft hin zu einem menschlichen, einem subjektiven Vermögen, zunehmend im Brennpunkt des philosophischen Interesses. Dass sich dieser Prozess einer Anthropologisierung der Philosophie schleichend und unterschwellig vollzieht, zeigt sich auch darin, dass nicht jeder Beitrag zur philosophisch-anthropologischen Diskussion, von Rousseau bis Kant, von Schopenhauer bis Nietzsche, von Peirce bis Nagel, so eindeutig als „Anthropologie“ etikettiert wird, wie dies bei den bereits erwähnten Vertretern der philosophischen Anthropologie, Scheler, Plessner, oder Gehlen, der Fall sein mag. Wer Anthropologie sagt, denkt meist entweder an die naturwissenschaftliche Disziplin¹⁸¹, auch an Rassenlehre und Eugenik, Physiognomik und Phrenologie, oder möglicherweise auch an Ethnologie und Ethnographie, oder er denkt eben an *Die Stellung des Menschen im Kosmos* oder *Die Stufen des Organischen und der Mensch* oder auch an *Die Seele im technischen Zeitalter*.¹⁸² Dessen

Wissenschaft erringt, weil diese ganz vom Erkennenden selber absehen, ganz in Objektivierung aufgehen kann. Ihre Aussagen haben andererseits den Vorzug aller philosophischen: indem sie zeigen, was ist, zeigen sie unvermeidlich auch etwas von dem, was sein kann. Sie sind keine Parolen, aber sie haben einen praktischen Sinn. Sie geben keine Anweisungen, aber sie weisen den Menschen hin auf das, was er mit sich anfangen kann, und womöglich versäumt.“ (Habermas [PA], S. 91f., Hervorhebung hinzugefügt.)

¹⁸¹ Das heißt, unter anderem an die teils bereits erwähnten „aufstrebenden ‚Lebenswissenschaften‘ (im weitesten Sinne von Genomik und Molekularbiologie über Neuro- und Kognitionswissenschaften bis hin zu Soziobiologie und Humanethnologie)“ könnte der Sprecher denken, die wie die „[experimentelle] Ökonomie, Psychologie und Soziologie [...] auf eine Enthistorisierung der Anthropologie [hinarbeiten]“, so Tanner in seiner Einführung zur *Historischen Anthropologie*. (Tanner [HA], S. 24f.)

¹⁸² Werke, die auch in vorherigen Jahrhunderten das anthropologische Vorhaben bereits explizit im Titel tragen, wie insbesondere Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* von 1796/97 sind ebenfalls für Assoziationen mit dem Anthropologiebegriff prädestiniert. Wobei sich Anthropologie hauptsächlich im deutschsprachigen

ungeachtet lassen sich viele, wenn nicht gar alle der philosophischen Theorien als eine – explizite oder eben bloß implizite – Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Wesen des Menschen lesen. Einer solchen Lesart entsprechend zeugen sie zudem von jener unhintergehbaren Anthropozentrik, jenem unvermeidlichen *Mensch-*, d. h. *Selbst*-bezug, der *unser* alltägliches Leben ebenso wie *unsere* philosophischen Theorien stets begleitet.

Demgemäß beauftragt auch Ursula Wolf die Philosophie mit der „Klärung der Struktur des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses“.¹⁸³ Philosophie ist „eine Art Selbstreflexion des menschlichen Lebens“¹⁸⁴, das heißt in ihrer Rolle als Lebensweisheit seit jeher ausgerichtet auf die Frage der Ethik nach der Eudaimonia, nach dem guten Leben, auch nach existentiellen Sinnfragen. Also ausgerichtet auf jene Fragen, die *den einzelnen Menschen* auf einer ganz persönlichen Ebene affizieren: „Die individuelle Person stößt also aus alltäglichen Entscheidungssituationen heraus auf die Frage, wie sie ihr Leben im ganzen einrichten sollte, worin das für sie in ihrer Lage gute Leben besteht.“¹⁸⁵ Zwar widmet sich die Philosophie als wissenschaftliche Disziplin klassischerweise den a priori gegebenen Kategorien, wie zum Beispiel Sein, Wahrheit, Zeit, Freiheit oder Bewusstsein, doch liegen in diesen Begriffen bereits wesentliche Teile unseres menschlichen Selbstverständnisses.¹⁸⁶ Es gilt dementsprechend – in durchweg anthropozentrischer Fassung – hinsichtlich der für den Menschen beunruhigenden Spannungen oder Aporien, die zwischen diesen netzartig verknüpften Begriffen immer schon bestehen – „[Wie ist] ein vollkommenes und dauerndes Glück möglich [...], obwohl das Leben endlich und wechselhaft ist?“¹⁸⁷ oder „Wie ist Willensfreiheit möglich, wenn die Welt durchgängig kausal determiniert ist?“¹⁸⁸ –, nichtsdestotrotz ein *ganzheitliches, stimmiges Selbstverständnis* zu artikulieren: „Die Philosophie hätte also die Aufgabe, unser Selbstverständnis im Hinblick auf Dichotomien innerhalb des Netzes der Grundbegriffe zu explizieren.“¹⁸⁹

Raum in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts als eigenständige – und im Selbstverständnis als grundlegend(st)e – Disziplin innerhalb der Philosophie etablierte.

¹⁸³ Wolf, Ursula: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1999, S. 189. Im Folgenden: Wolf [PgL].

¹⁸⁴ Wolf [PgL], S. 11.

¹⁸⁵ Wolf [PgL], S. 18.

¹⁸⁶ „Die klassischen philosophischen *Themen* sind offenbar solche, die wesentlich nicht nur für diese oder jene Lebenswelt sind, sondern die notwendig oder wesentlich für jede menschliche Lebenswelt, für unser Selbstverständnis als Menschen sind. Das dürfte nun genau zu den *a priori* gegebenen Begriffen passen; sie scheinen gerade wesentliche Teile unseres Selbstverständnisses *als Menschen* zu markieren.“ Wolf [PgL], S. 181.

¹⁸⁷ Wolf [PgL], S. 19.

¹⁸⁸ Wolf [PgL], S. 184.

¹⁸⁹ Wolf [PgL], S. 184.

Auch Tugendhat sieht den eigentlichen Kern der Philosophie in ihrer Suche nach einer Antwort auf die Frage, was der Mensch sei.¹⁹⁰ Daran anschließend fordert er vehement die explizite Neuausrichtung der Philosophie, wenn er in „Anthropologie als ‚erste Philosophie‘“ schreibt, „daß die philosophische Anthropologie heute an die Stelle der Metaphysik als *philosophia prima* treten sollte, und daß die Frage ‚Was sind wir als Menschen?‘ diejenige Frage ist, in der alle anderen philosophischen Fragen und Disziplinen ihren Grund haben.“¹⁹¹ Philosophie muss sich, nachdem sie der Metaphysik entwachsen ist, eine neue Ausrichtung geben. Ähnlich wie für Tugendhat zeigt auch für Habermas der Richtungspfeil auf das philosophierende Subjekt, auf den Menschen. Im zweiten der als *Nachmetaphysisches Denken* ausgewiesenen Bände resümiert Habermas vergangene Historie sowie zukünftige Destination der „Liebe zur Weisheit“. Philosophie läuft letztlich darauf hinaus, „ein begründetes Selbst- und Weltverständnis zu artikulieren“.¹⁹²

Entscheidend für die anthropologische Wesensfrage ist also das Kriterium der *Selbst-Verständlichkeit*: Jene Merkmale, Fähigkeiten und Charakterzüge sind demnach wesentlich, ohne die sich der Mensch selbst *unverständlich* würde.¹⁹³ Diese *Unverständlichkeit* kann zwei Bedeutungen haben: Entweder wäre der Mensch sich selbst nicht mehr verständlich, wenn ihm bestimmte Merkmale, Fähigkeiten und Charakterzüge abgesprochen würden. Er würde sich in der von ihm entworfenen Skizze nicht mehr wieder erkennen können. Oder aber er wäre prinzipiell unfähig sich selbst überhaupt auf irgendeine Weise zu verstehen. Er würde „verständnislos“.

Die Ermittlung jener wesentlichen, jener für ein Selbstverständnis notwendigen Fähigkeiten und Merkmale obliegt der anthropologisch orientierten Philosophie. Sie muss dabei vor allem ausreichend kreatives Potenzial aufbringen, um sich Menschen und Welten vorzustellen, denen diese Eigenschaft oder jener Faktor fehlt – und zwar ganz konsequent *allgemein und*

¹⁹⁰ „Man könnte sagen, daß alle Philosophie seit Platon als Kern die Frage hatte, wie wir uns selbst verstehen sollen, also die Frage ‚Was ist der Mensch?‘, nur daß diese Frage in der traditionellen Philosophie überwölbt war durch die Orientierung an etwas Übernatürlichem, so daß etwas, was man Metaphysik nannte, als die erste Disziplin der Philosophie angesehen wurde.“ Tugendhat, Ernst: *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Beck 2010, S. 18. Im Folgenden: Tugendhat [AsM].

¹⁹¹ Tugendhat [AsM], S. 34.

¹⁹² „Die Philosophie besteht – nach dem behaupteten Ende der Metaphysik – nicht länger auf ihrem anfänglichen platonischen Heilsweg der kontemplativen Vergewisserung der kosmischen Alleinheit. [...] Sie beteiligt sich nicht unmittelbar an der Vermehrung unseres Wissens über die Welt, sondern fragt danach, was das wachsende Weltwissen, das im Umgang mit der Welt Gelernte, *jeweils für uns bedeutet*. Statt beispielsweise in der Rolle einer Hilfsdisziplin für die Kognitionswissenschaften aufzugehen, sollte die Philosophie nach wie vor ihrer Aufgabe nachgehen, im Lichte der verfügbaren wissenschaftlichen Erkenntnisse *ein begründetes Selbst- und Weltverständnis zu artikulieren*.“ Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp 2012, S. 16, zweite Hervorhebung hinzugefügt. Im Folgenden: Habermas [NDII].

¹⁹³ Dass all jenes in anthropologischen Aussagen als *wesentlich* bezeichnet wird, bei dessen Wegfall wir uns *unverständlich* würden, geht auf einen hilfreichen Hinweis von Lutz Wingert im Rahmen eines Kolloquiumsvortrages zurück.

universal fehlt –, das heißt, sie muss überlegen, inwiefern die Abwesenheit dieser Merkmale unser Leben, unseren Umgang miteinander oder uns selbst verändern würde, um sodann zu erwägen, ob sie die Wesen, die dieses Szenario bevölkern, noch als *menschlich* verstehen und bezeichnen wollen würde, oder ob ihnen einige entscheidende Fähigkeiten abgehen, sodass solche Wesen eher in eine der typischen Kontrastkategorien¹⁹⁴ eingeordnet würden, also beispielsweise in die Kategorie der (nicht-menschlichen) Tiere, der Pflanzen, Maschinen, Dinge beziehungsweise leblose Gegenstände ohne Intelligenz, oder die Kategorie des Göttlichen oder Vollkommenen oder auch in eine ganz neuartige Kategorie.

Unverständlich in der ersten Bedeutung würde sich der Mensch nun möglicherweise, wie erwähnt, in einer reduktionistischen Anthropologie, die ihn seiner Gedanken und Gefühle beraubt, indem sie geistige Akte auf die Aktivität von Neurotransmittern, Synapsen und Aktionspotenzialen zurückführt. Unverständlich würde er sich möglicherweise auch, wenn ihm Krankheiten, körperliche Leiden und in letzter Konsequenz auch der Tod nichts mehr anhaben könnten, oder auch, wenn er beispielsweise, ausgestattet mit einem extrem leistungsfähigen Gehirn, die Fähigkeit des Vergessens¹⁹⁵ verlöre. Im Umkehrschluss gehörten Gedanken und Gefühle, Krankheit und Sterblichkeit, Vergesslichkeit – beziehungsweise die *Fähigkeiten*, zu denken, zu fühlen, zu erkranken und zu sterben, zu vergessen – möglicherweise zum Wesen des Menschen.

Wenn Wesensmerkmale über die zweite Bedeutung von Unverständlichkeit, diejenige der vollkommenen Verständnislosigkeit, bestimmt werden sollen, müssen solche Fähigkeiten aufgespürt werden, die als notwendige Bedingungen¹⁹⁶ dafür dienen, überhaupt ein Selbst-

¹⁹⁴ Jakob Tanner weist in seiner bereits erwähnten Einführung in die *Historische Anthropologie* ebenfalls darauf hin, „wie sehr Menschenbilder ihre Konturen durch Demarkation erhalten“, und liefert eine umfangreichere, inspirierende Liste der dabei ins anthropologische Spiel gebrachten Entitäten: „Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Maschinen, Automaten, Androiden, Cyborgs, Monstren, Tieren, Primaten, Barbaren, Menschen, Engeln, Teufeln und Göttern spielten zu unterschiedlichen Zeiten eine zentrale Rolle in den Diskursen, welche um den oder die Menschen oszillierten.“ (Tanner [HA], S. 22.)

Demarkationsgeschichten von „Menschen“ und Orang-Utans („Männer aus dem Wald“), Skiapoden, Kynokephalen, Pygmäen oder Sklaven erzählt auch Fernández-Armesto in seiner bereits erwähnten Studie über die *historische* Entwicklung von Menschheitskonzepten.

¹⁹⁵ Solomon Weniainowitsch Schereschewski (1886-1956) hatte ein unbegrenztes Gedächtnis, mit dem er sich alles merkte – er konnte nicht vergessen. Dafür fiel es ihm schwer, Gesichter wiederzuerkennen, Geschichten zusammenzufassen oder Metaphern zu verstehen. (Vgl. Gigerenzer, Gerd: *Bauchentscheidungen. Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition*. München: Goldman 2008, S. 30f. Im Folgenden: Gigerenzer [B].)

¹⁹⁶ Dazu gehören selbstverständlich auch Bedingungen neuronaler oder körperlicher Natur, wobei von deren Existenz nicht automatisch auf die logische Notwendigkeit dieser „*natürlichen* Bedingungen“ geschlossen werden darf, wie der Philosoph und Neurobiologe Günter Rager hinsichtlich neurowissenschaftlicher Reduktionismen bemerkt: „Um die Äquivalenz von unseren bewussten Akten und Hirnfunktionen zu beweisen, wären logisch notwendige Bedingungen erforderlich. Es müsste gezeigt werden können, dass das Gehirn notwendig ist für Bewusstsein. Oder anders ausgedrückt: Es kann kein Bewusstsein ohne ein Gehirn und seine neuronalen Aktivitäten geben. Nun folgt aber aus der Existenz oder Struktur des Bewusstseins nicht, dass es nur in diesem besonderen Muster neuronaler Aktivitäten realisiert werden kann, in welchem es jetzt realisiert ist.“ (Rager, Günter: *Das Bild vom Menschen in den Neurowissenschaften*. In: H. Schmidinger, C. Sedmak (Hg.): *Der Mensch – ein „animal rationale“? Vernunft – Kognition – Intelligenz*. Darmstadt: Wissenschaftliche

Bewusstsein, ein Selbst-Verständnis, ein Selbst-Bild – ganz gleich, wie dieses dann konkret aussieht – entwerfen zu können. Würden uns diese Fähigkeiten genommen, so würden wir uns nicht nur in den jeweiligen Entwürfen unseres Selbst unverständlich, sondern wären von vornherein unfähig, auch nur *irgendein* Verständnis von uns zu erlangen.

Anders formuliert: Wenn Anthropologie die Lehre davon ist, was den Menschen wesentlich ausmacht, so gibt die Existenz dieser Lehre bereits Antwort auf die von ihr gestellte Frage: Der Mensch ist das Wesen, das die Frage nach dem eigenen Wesen stellen kann und auch stellt. Der Mensch ist das Wesen, das eine Lehre von sich selbst konzipiert, das sich selbst verstehen kann und – gelegentlich – auch möchte. Anthropologie, so wie ich sie verstehe, strebt nach dem Verständnis des Menschen, nach Selbstverständnis, nach dem wesentlichen Merkmal, ohne das wir uns unverständlich werden würden. Und vollkommen unverständlich, das heißt verständnislos, werden wir uns nicht, wenn wir keine Antworten auf unsere Fragen finden – denn selbst in diesem Fall könnten wir uns als das ratlose, das stets fragende Wesen begreifen –, sondern genau dann, wenn wir die Frage nach uns selbst, unserem Wesenskern, also danach, was uns im Innersten zusammenhält, überhaupt nicht mehr stellen könnten. Figurativ gesprochen erscheint in diesem Fall nicht nur ein uns unverständliches Zerrbild, sondern wir würden von vornherein über keinerlei Spiegel verfügen. Somit zeugt das anthropologische Projekt jederzeit bereits von der den Menschen auszeichnenden Fähigkeit: Der *Fähigkeit*, zu fragen, zu verstehen, sich selbst zu verstehen, sowie dem zugehörigen *Verlangen* nach Selbstreflexivität.

Diese Fähigkeit oder, genauer, diese Fähigkeiten lassen sich unter den Begriff der Vernunft oder der Rationalität bringen. Und um genau diesen Begriff der Rationalität, verstanden als ein Überbegriff, der so viele *Fähigkeiten von Menschen*, auch verstanden als *Wesentlichkeiten des Menschen*, in sich subsumiert, kreisen die folgenden Analysen, Überlegungen, Hypothesen und Erläuterungen – Kritik am und (vermeintlicher) Krise des *animal rationale*¹⁹⁷

Buchgesellschaft 2004, S. 183.) Helmuth Plessner geht noch einen Schritt weiter und spricht von der völligen Unerheblichkeit der körperlichen, physiologischen, anatomischen etc. Form des Menschen: „Mensch sein ist an keine bestimmte Gestalt gebunden und könnte daher auch (einer geistreichen Mutmaßung des Paläontologen Dacqué zu gedenken) unter mancherlei Gestalt stattfinden, die mit der uns bekannten nicht übereinstimmt. Gebunden ist der Charakter des Menschen nur an die zentralistische Organisationsform, welche die Basis für seine Exzentrizität abgibt.“ (Plessner [SdO], S. 293.)

¹⁹⁷ Insofern treibe ich im Fahrwasser Herbert Schnädelbachs, der in der Blütezeit der Vernunftkritik folgenden Kurs hinsichtlich Vernunftbegriff und Anthropologie vorgab: „Die Sache der Vernunft heute zu vertreten heißt vor allem, [...] die Vernunftkritik kritisch in vernünftige Schranken zu weisen, denn für das Lebewesen ‚Mensch‘ gibt es zur *vernünftigen* Vernunft keine lebbare Alternative. Das *animal rationale* muß rehabilitiert werden, d. h. es geht um den Nachweis, daß in unserer Gattung *rationalitas* und *humanitas* zusammengehören. Was das Kritische betrifft, so besteht hier kein Grund zur Besorgnis: die Geschichte des Nachdenkens über ‚Vernunft‘ zeigt, daß sie ebensogut als Geschichte der Vernunftkritik geschrieben werden könnte. Dies kann als Beleg dafür gelten, daß auch Vernunft und Kritik untrennbar sind, und daß die vernünftige *Selbstkritik* des *animal rationale* in Wahrheit stets auch als *Vernunftbeweis* gelten kann. Diesen Zusammenhang aber hat die radikale

zum Trotz. Was meinen wir, wenn wir uns, wenn wir einen Menschen, eine Handlung, eine Aussage, ein Ziel als rational bezeichnen? Worin zeigt sich diese Rationalität, wie ist sie beschaffen, worauf beruht sie, wodurch wird sie konstituiert?

Wenn also im Folgenden der Schwerpunkt auf die Analyse und Beschreibung einer besonderen Fähigkeit des Menschen – der *Rationalität* – gelegt wird, so sollen die Ergebnisse und Erkenntnisse primär der titelgebenden Frage, „*Wie werden Begründungen gebildet und wie werden sie möglich?*“, gerecht werden. Zusätzlich sollen sie aber auch wesentliche Merkmale des Menschen beziehungsweise notwendige Bedingungen seiner Lebensform aufzeigen, um auch im Sinne Tugendhats oder Habermas' einen philosophisch-nachmetaphysischen Beitrag zur *anthropologischen Wesensbestimmung des Menschen* beziehungsweise zu einem *eingängigen Selbstverständnis* abzuliefern.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich diese Beschreibung des Menschen als vernünftiges und fragendes Wesen von anderen Charakterisierungen. Wenn ich den Menschen als ein Lebewesen mit aufrechtem Gang und vier Gliedmaßen, oder als ein soziales Wesen, das auch traurig oder verwirrt sein kann, oder als ein singendes Wesen, oder als eine Herberge egoistischer Gene, oder als physisch-chemischen Apparat beschreibe, klafft zwischen dem *Inhalt* und dem *Akt* der Charakterisierung eine Lücke, die sich hingegen mit der Selbstbeschreibung des Menschen als eines vernünftigen Wesens schließt: Prinzipielle Vernunftfähigkeit muss sich in der *Erkenntnis* über diese eigene Vernunftfähigkeit zeigen. Indem ich letztere Anforderung erfülle und erfüllen kann, bestätige ich erstere. Indem ich erkenne und aussage, dass ich vernünftig bin, verleihe ich meiner Fähigkeit zur Vernunft *performativ* Ausdruck. Vernünftig zu sein, hängt davon ab, dies auch zu erkennen. (Oder umgekehrt, mit der Aussage, ich sei kein vernünftiges Wesen, würde ich einen performativen Widerspruch begehen.) Anders formuliert, solange wir dazu in der Lage sind, zu fragen, ob wir vernünftige – ob wir fragende und über diese Fragen nachdenkende – Wesen sind oder sein können, erübrigt sich die Antwort, da wir sie bereits mit dem Akt des Fragens liefern; ebenso, wie sich die gesungene Frage eines Operntenors, ob wir singende Wesen sind oder sein können, mit dem Akt des Singens dieser Frage erübrigen würde. Darüber hinausgehend

Vernunftkritik aus den Augen verloren, obwohl sie ihn doch in Wahrheit selbst in Anspruch nimmt.“ (Schnädelbach [Rar], S. 9.) Wie ich die Aussage „für das Lebewesen ‚Mensch‘ gibt es zur *vernünftigen* Vernunft keine lebbare Alternative“ verstehe, beschreibt das übernächste Unterkapitel (Abschnitt 1.4).

In seiner Rehabilitierung des Menschen als Vernunftwesen erläutert Schnädelbach zudem, warum sich Philosophie und Anthropologie überhaupt vom animal rationale abkehren (S. 21 f.: „Die Krise des *animal rationale* und die Kritik der funktionalen Vernunft“), d. h. wo bzw. wann sich „die Dezentrierung der Vernunft in der philosophischen Lehre vom Menschen“ (S. 22) vollzieht, warum es für Philosophen nach Schopenhauer, nach Nietzsche, (weniger für „unphilosophische Zeitgenossen“ (S. 13)) nicht zwangsläufig selbstverständlich ist, den Menschen als prinzipiell vernünftig zu charakterisieren und ein Mehr an Vernunft in der Welt zu fordern.

sollte nichtsdestotrotz untersucht und bestimmt werden, inwiefern, warum oder wozu wir vernünftig sein können und auf welche Weise wir unsere Vernunft gebrauchen sollten.

Einerseits sollten die obigen Betrachtungen illustrieren, warum (moderne) Philosophie im Zuge des sich wandelnden Vernunftbegriffs eine tendenziell anthropologische Richtung eingeschlagen hat beziehungsweise warum sich der Vernunftbegriff angesichts der stets auch anthropologischen Ausrichtung philosophischer Reflexionen auf diese Weise wandeln konnte. (Wie bei dem Henne-Ei-Problem lässt sich eine ursprüngliche, erste Ursache vermutlich nicht ausmachen.¹⁹⁸)

Andererseits sollten die obigen Betrachtungen erklären, warum speziell diese Arbeit über den Rationalitätsbegriff nicht bei einer abstrakten Analyse der Vernunft ansetzen muss oder kann, sondern die Praxis des gegenseitigen Gebens und Nehmens von Gründen zu ihrem Hauptuntersuchungsgegenstand erhebt, Vernunft oder Rationalität also auf *subjektive* Weise als eine *Fähigkeit*, und zwar auch eine – möglicherweise wesentliche – Fähigkeit des *Anthropos* begreifen darf. Diese wesentliche Bedeutung, die Vernunft oder Rationalität hinsichtlich der menschlichen Daseinsform zukommt, soll demnach auch das geplante Vorhaben rechtfertigen. Wenn es um nichts weniger geht, als das, was den Menschen – was die Menschen – im Innersten zusammenhält, kann wohl kaum zu viel Papier und Tinte, können wohl kaum zu viele Schreibstunden und zu viel Lesezeit aufgewendet werden.

1.4 Bedeutung der titelgebenden Frage: Das Verständnis von Vernunft als einer Praxis des Begründens

1.4.1 *Primo Levis* Frage

Primo Levi verfasste zwischen 1945 und 1947 einen eindrücklichen Bericht seiner Gefangenschaft in Monowitz (Auschwitz III), der bezeichnenderweise mit der Frage „Ist das

¹⁹⁸ So schreibt Habermas zwar bezüglich der Entstehung der philosophischen Anthropologie, „erst mußten sich die Wissenschaften vom Menschen, von der biologischen Anthropologie bis zu Psychologie und Soziologie, entwickelt haben, damit ein Bedürfnis nach theoretischer Deutung ihrer empirischen Ergebnisse auftrat.“ Habermas sieht das verstärkte Aufkommen anthropologischer Fragestellungen sowie Antworten Anfang des 20. Jahrhunderts als „eine Reaktion der Philosophie auf jene herangereiften Wissenschaften, die ihr Gegenstand und Anspruch streitig machen.“ (Habermas [PA], S. 92.) Umgekehrt konnten sich diese anthropozentrisch ausgerichteten Wissenschaften jedoch selbst erst entwickeln, sofern bereits ein grundlegendes Interesse an anthropologischen Fragestellungen und ein passender Begriffsapparat für anthropozentrisch ausgerichtetes Denken vorlag.

ein Mensch?¹⁹⁹ betitelt wurde. Inmitten der Bestialität, die Primo Levi und all den anderen Mitinsassen widerfährt, schimmert in diversen seiner Schilderungen wiederholt ein weiteres wesentliches, vor allem im Vergleich mit viel offenkundigerer Grausamkeit scheinbar unbedeutendes Kriterium für einen *humanen* Umgang miteinander und damit für ein insgesamt *menschenwürdiges* Leben durch. So beschreibt Levi insbesondere auf den ersten Seiten sein anfängliches *Erstaunen* ob der *Sinnwidrigkeit* der Geschehnisse: „Und dort bekamen wir die ersten Schläge. Das war so neu für uns und so unsinnig, daß wir keinen Schmerz empfanden, weder körperlichen noch seelischen. Nur tiefe Verwunderung: Wie kann man einen Menschen schlagen, ohne zornig zu sein?“²⁰⁰ Auch die erste Begegnung der Neuankömmlinge mit den bereits im Arbeitslager lebenden Gefangenen erlebt Levi als *absurd*:

„Sie gingen in Dreierreihen mit eigenartigem, linkischem Schritt, hängendem Kopf und steifen Armen. Als Kopfbedeckung trugen sie seltsame Kappen, und sie hatten lange, gestreifte Kittel an, denen man auch nachts und von weitem ansah, daß sie dreckig und zerfetzt waren. Sie umgingen uns in einem weiten Kreis, so daß sie nicht in unsere Nähe kamen, machten sich schweigend daran, mit unserem Gepäck zu hantieren, schweigend stiegen sie in die leeren Waggons, schweigend kamen sie wieder heraus. Wir sahen uns wortlos an. Alles war unbegreiflich und irrsinnig, aber eines hatten wir doch verstanden: Das war die Metamorphose, die uns erwartete. Morgen würden auch wir so aussehen.“²⁰¹

Während die neu Hinzugekommenen in den ersten Stunden nach der Ankunft noch das Bedürfnis verspüren, jene *Unverständlichkeiten zu beseitigen*²⁰², das unmittelbar Erlebte *begreifen* wollen²⁰³, sich *um Aufklärung bemühen* und dabei Scham angesichts eines Moments des Schweigens empfinden²⁰⁴, erlischt dieser Drang mit jeder unbeantworteten

¹⁹⁹ Carolin Fischer verweist in ihrem Artikel „Mit der Individualität verliert sich die Menschlichkeit. Primo Levis Auschwitzerfahrung“ (in: Ganten u. a. [WidM], S. 74) auf die wörtliche Übersetzung des Originaltitels (*Se questo è un uomo*), die „Wenn das ein Mensch ist“ lauten würde.

²⁰⁰ Levi, Primo: *Ist das ein Mensch?* München: dtv 2013, S. 14. Im Folgenden: Levi [IdeM].

²⁰¹ Levi [IdeM], S. 19.

²⁰² „Wieder geht die Tür auf; einer in gestreiftem Anzug kommt herein. Er ist nicht wie die andern, ist älter, trägt eine Brille, hat ein humaneres Gesicht und ist lange nicht so robust. Er spricht uns an, und er spricht italienisch. Nun wundern wir uns schon über nichts mehr. Uns scheint, als seien wir Zeugen eines verrückten Schauspiels, eines von denen, wo Hexen, heiliger Geist und Teufel auf der Bühne erscheinen. Er spricht ein schlechtes Italienisch mit starkem ausländischem Akzent. Er hält eine lange Rede, ist sehr höflich und bemüht sich, auf alle unsere Fragen eine Antwort zu geben. [...] Wir richten eine Menge Fragen an [den Lagerzahnarzt], zuweilen lacht er, beantwortet die einen, andere wieder nicht, man merkt genau, daß er bestimmte Themen vermeidet.“ (Levi [IdeM], S. 22f.)

²⁰³ „Wir haben gar keine Zeit, etwas zu begreifen, und schon sind wir draußen im eisigen blauen Schnee des frühen Morgens, barfuß und nackt, mit all den Klamotten in den Händen, und müssen zu einer anderen, etwa hundert Meter entfernten Barracke laufen. Und da erst dürfen wir uns anziehen.“ (Levi [IdeM], S. 24.)

²⁰⁴ „Wir bitten [den Dolmetscher] zu fragen, worauf wir den eigentlich warten und wie lange wir noch hierbleiben werden; nach unseren Frauen, nach allem soll er fragen: Er aber lehnt ab, sagt, daß er nicht fragen will. Dieser Fleisch, der sich nur widerwillig dazu versteht, frostige deutsche Reden ins Italienische zu übersetzen und der sich weigert, unsere Fragen zu verdeutschen, weil er um deren Zwecklosigkeit weiß, ist ein etwa

Frage ein Stück weit mehr²⁰⁵. Am Ende werden sie nicht nur die gleiche dreckige Kleidung tragen, sondern sich auch in jenes Schweigen hüllen.²⁰⁶ Und zwar nicht nur, da sie sich entschlossen hätten, ihre dringlichen, ihre berechtigten Fragen zu unterdrücken, sondern, da diese Fragen auf einer basaleren Ebene ihrer Dringlichkeit und Berechtigung beraubt wurden:

„Noch tiefer geht es nicht; ein noch erbärmlicheres Menschendasein gibt es nicht, ist nicht mehr denkbar. Und nichts ist mehr unser: Man hat uns die Kleidung, die Schuhe und selbst die Haare genommen; sollten wir reden, so wird man uns nicht anhören, und wird man uns anhören, so wird man uns nicht verstehen.“²⁰⁷

Die Gefangenen werden das Unbegreifliche nicht begreifen, den Irrsinn nicht mit Sinn erfüllen können; hingegen werden sie gezwungen, die Denkkategorien der Fassbarkeit und Sinnhaftigkeit sowie die damit verbundene Praxis des uneingeschränkten Erfragens grundsätzlich aufzugeben. An einem Ort wie Auschwitz prallen Forderungen nach Gründen und Antworten an einer vorsätzlich errichteten Mauer des autoritären Schweigens und der auf planmäßige Entwürdigung ausgerichteten Willkür ab. Paradigmatisch für diese Strategie der allumfassenden – sowohl „materiellen“ als auch „immateriellen“ – Entmenschlichung liest sich folgende Episode:

„Durstig wie ich bin, sehe ich vor dem Fenster in Reichweite einen schönen Eiszapfen hängen. Ich öffne das Fenster und mache den Eiszapfen ab, doch gleich kommt ein großer und kräftiger Kerl, der draußen herumging, und reißt ihn mir mit Gewalt aus der Hand. ‚Warum?‘ frage ich in meinem beschränkten Deutsch. ‚Hier ist kein Warum‘, gibt er mir zur Antwort und stößt mich zurück. Die Erklärung hierfür ist grauenhaft und doch so einfach: an diesem Ort ist alles verboten; nicht aus irgendwelchen unerfindlichen Gründen, sondern weil das Lager zu diesem Zweck geschaffen wurde.“²⁰⁸

fünfzigjähriger deutscher Jude; im Gesicht hat er eine große Narbe von einer Verwundung, die er sich am Piave geholt hat, im Kampf gegen die Italiener. Ein verschlossener, schweigsamer Mensch, für den ich instinktiv Achtung empfinde, weil ich merke, daß er noch vor uns zu leiden begonnen hat. Der Deutsche geht; und jetzt sind wir still, obgleich wir uns etwas schämen, so still zu sein. Es ist noch Nacht, und wir fragen uns, ob es jemals Tag würde.“ (Levi [IdeM], S. 22.)

²⁰⁵ „Allzu vieles habe ich zu fragen. Ich habe Hunger, und wenn morgen die Suppe ausgegeben wird, wie soll ich sie dann ohne Löffel essen? Und auf welche Weise kann man einen Löffel bekommen? Und wohin wird man mich zur Arbeit schicken? Dina weiß natürlich auch nicht mehr als ich und erwidert nur mit anderen Fragen. Aber von oben und von unten, aus der Nähe und aus der Ferne, aus allen Ecken der jetzt dunklen Baracke rufen mir verschlafene und ärgerliche Stimmen zu: Ruhe! Ruhe! Ich verstehe, daß ich schweigen soll, aber dieses deutsche Wort ist mir neu und da ich dessen Sinn und Bedeutung nicht kenne, wird meine Unruhe nur um so größer. Die Sprachverwirrung gehört zu den Hauptbestandteilen der Lebensweise hier unten; man ist von einem fortwährenden Babel umgeben, wo alle in niemals zuvor gehörten Sprachen Befehle und Drohungen schreien, und wehe dem, der nicht im Flug begreift! Keiner hat hier Zeit, und keiner hat Geduld und keiner hört dich an. Wir, die wir zuletzt gekommen sind, drücken uns instinktiv in die Ecken, an die Wände, um ein Gefühl materieller Rückendeckung zu haben. So gebe ich es auf, noch Fragen zu stellen, und gleite rasch in einen freudlosen, angespannten Schlaf.“ (Levi [IdeM], S. 36.)

²⁰⁶ „Noch eines lernen wir, je nach Charakter mehr oder weniger schnell, nämlich mit ‚Jawohl!‘ zu antworten, nie zu fragen und immer so zu tun, als habe man verstanden.“ (Levi [IdeM], S. 31.)

²⁰⁷ Levi [IdeM], S. 24f.

²⁰⁸ Levi [IdeM], S. 27.

Grausam ist nicht nur die Verweigerung der Flüssigkeit, sondern die Verweigerung einer Erklärung beziehungsweise die Einrichtung eines generell „erklärungslosen“, eines „begründungsfreien“ oder „rechtfertigungsfreien“ Raumes. Ein Raum, in dem die Gefangenen solange und darüber hinaus kein Gehör finden, bis sie aus der Begründungspraxis vollkommen ausgeschlossen sind und die Umstände dadurch zu unhinterfragbaren und auch auf diese Weise subtil zu unveränderbaren, unbestimmbaren, also unverfügbaren Umständen werden. Anders formuliert: Fragen bleiben so lange ohne Antworten, bis nicht nur der Akt des Fragens ein Ende nimmt, sondern fundamentaler das dafür notwendige Bedürfnis – zu erkennen, aufzuklären, zu verstehen und (erlittenes Unrecht) in Frage zu stellen – verkümmert.

Levis Beschreibungen illustrieren, worauf ein Angriff auf die dem Menschen eigentümliche Lebensweise oder worauf ein Raub wesentlicher Faktoren der Menschlichkeit *auch* abzielen könnte: auf unseren *Wunsch, Fragen zu stellen*, auf unser *Bedürfnis nach Sinn und Verständlichkeit*, auf unser *Verlangen nach Erklärungen, nach Rechtfertigungen, nach Gründen*. Also auf all jene Faktoren, die wir einem *rationalen* Wesen zugestehen wollen würden.

1.4.2 Vernunft oder Rationalität = Begründen

Diese Bedürfnisse nach Fragen, nach Sinn und Verständlichkeit, nach Erklärungen, Rechtfertigungen und Gründen sind die Bedürfnisse eines wesentlich *rationalen* Wesens. Subjektive – nicht objektive – Vernunft, also Vernünftigkeit oder Rationalität zeigt sich somit in einer *Fähigkeit*: der Fähigkeit, *Gründe nennen und fordern zu können*. Demnach bezeichnen wir denjenigen als vernünftig oder rational, der seine Handlungen und Überzeugungen uns gegenüber *begründen* kann; und ohne diese Fähigkeit faktisch jederzeit abzurufen, zeichnen sich Menschen vermutlich *wesentlich* durch den Besitz (oder das Potenzial zur Entwicklung) dieses möglicherweise *einzigartigen Vermögens* aus. Das heißt, Arbeiten über *Rationalität* sind Arbeiten über die *Fähigkeit zur Rationalität* und sind folglich auch Arbeiten über *das dazu fähige Wesen* – über *den Menschen*. So lautet die resümierende Konklusion aus den beiden vorherigen Unterkapiteln; eine Konklusion, die zugleich als Basis für alles Weitere dienen soll.

So wird die anstehende Analyse der Praxis des Begründens als Manifestation von Rationalität unter anderem zugleich unserem Selbstverständnis als *freie*, als *autonome* Wesen Substanz

verleihen.²⁰⁹ In Anlehnung an Aristoteles beschreibt beispielsweise Tugendhat die an Synonymität grenzende Relation zwischen Sprache, Gründen und Freiheit folgendermaßen:

„Mit einem Satz konfrontiert, kann der Mensch ihn entweder bejahen oder negieren, er kann ihn deswegen auch in Zweifel ziehen und in Frage stellen und kann deswegen (und nur deswegen) auch überlegen. Mit etwas Gesagtem oder Gedachtem im Modus der Überlegung konfrontiert sein heißt, fragen zu können, was für und gegen den Satz gesagt werden kann, das aber heißt: nach Gründen und Gegengründen fragen, und in diesem Stellungnehmenkönnen, dafür oder dagegen, befindet man sich in einem Freiheitsspielraum, man hat Optionen. Zusammen mit der Satzsprache ergeben sich also notwendigerweise eine Reihe von Begriffen, die alle für verschiedene Aspekte ein und derselben Sache stehen: Überlegung, Fragen, Gründe, Freiheit.“²¹⁰

Der Verweis auf Gründe und Begründungen zur Explikation des abstrakten Konzepts der Rationalität sollte daher weniger als Endresultat einer allzu raschen Begriffserläuterung verstanden werden, sondern vielmehr als erster Ansatzpunkt für eine weitaus gründlichere Analyse dienen. Denn unterstellen wir einem Wesen – einem Menschen, einem nicht-menschlichen Tier, einer künstlichen Intelligenz – Rationalität, nehmen wir bei ihm Denkprozesse an und fordern wir somit Gründe für dessen Worte und Taten, so verbirgt sich hinter den unscheinbaren Fragen, „Warum hast du dies getan?“ oder „Warum bist du davon überzeugt?“, die Annahme von weitaus mehr Fähigkeiten als lediglich der, eine adäquate kausale Satzverbindung formulieren oder eine entsprechende deiktische Geste ausführen zu können oder auch – unfähig zu jeglicher Mitteilung – bloß in den Augen des Fragenden einen passenden Grund zu haben. Nur wer sämtliche Implikationen einer Begründung auch *selbst versteht*, und das heißt auch mit den *notwendigen Voraussetzungen* für ein solches (Selbst-)Verständnis gesegnet ist, kann als (wahrhaft) *begründungsfähiges*, als (wahrhaft) *rationales* Wesen gelten.

Bevor also das Konzept des Grundes nebst der Begründungspraxis als Ausdruck der Fähigkeit zur Rationalität sowie die daran beteiligten – die ermöglichenden oder konstituierenden – Komponenten analysiert werden sollen, könnte sich das folgende, das vierte Unterkapitel dieser „Vermessung und Bestellung des Felds der Rationalität“ zur Illustration einer Intuition

²⁰⁹ Abermals auch ganz im Sinne Schnädelbachs, der ebenfalls beobachtet: „Wer heute ‚Vernunft‘ sagt, läuft Gefahr, nur noch als der mit dem erhobenen Zeigefinger wahrgenommen zu werden; die Assoziation von Vernunft und Freiheit will sich einfach nicht mehr einstellen. ‚Vernunft‘ – das ist ‚Rationalität‘, und das bedeutet für die meisten das Gegenteil von Emotionalität und lebendiger Spontaneität, kurz: das Kalte, Abstrakte, Formale, bloß Funktionale, das Unpersönliche, die Disziplin.“ (Schnädelbach [Rar], S. 16.) Insofern kann auch diese Arbeit als ein Plädoyer *für* die Wiederbelebung einer solchen Assoziation von Vernunft und Freiheit gelesen werden.

²¹⁰ Tugendhat [AsM], S. 23.

als nützlich erweisen. Welcher Intuition? Trotz Fabeln und Tierprozessen, trotz der Rede Bruno Latours von einer Bürger-Waffe (oder einem Waffen-Bürger)²¹¹, trotz mehr oder weniger ernst gemeinten Versuchen, funktionsuntüchtige Maschinen verbal zum Arbeiten zu ermuntern, trotz humanoider Roboter oder gar Androiden, trotz Donald Duck und Micky Maus – trotz generell weit verbreiteter Anthropomorphismen – befragen wir uns zwar gegenseitig nach unseren Gründen für unsere Handlungen und Überzeugungen, diebische Elstern, beißende Hunde, feuernde Revolver, auch zerbrechende Vasen oder fallende Äpfel, streikende Computer, Pflegeroboter sowie (reale) Enten und Mäuse hingegen *nicht*. Begründungsszenarien scheinen für das Dasein unbelebter Gegenständen oder für die Existenz nicht-menschlicher Tiere keine *wesentliche* Rolle zu spielen – für das Leben des Menschen hingegen schon.

1.5 Relevanz der titelgebenden Frage: Rationalität, Begründungen und Gründe als ein wesentlicher Teil des menschlichen Lebens

Wie wir im Folgenden sehen werden, grenzen sich Menschen als *Vernunftwesen* – als Wesen, die prinzipiell fähig sind, vernünftig oder rational zu sein – von anderen Entitäten, die diese Fähigkeit nicht haben, ab: Von der belebten und unbelebten Natur, von nicht-menschlichen Tieren und Maschinen, von der Welt, in der sie leben und die sie qua distanzierender Reflexion erfassen können. Mit dieser Abgrenzung geht oftmals fast unvermeidlich eine Hierarchisierung, eine Aufwertung und gleichzeitige Abwertung einher. Der Schluss, rational zu sein sei „besser“ als irrational oder arational zu sein, wird voreilig gezogen. Dieser erste Fehlschluss, vernünftige Lebensweisen erheben sich über nicht-vernünftige Daseinsformen, zieht oftmals einen zweiten nach sich: Derjenige, dessen Vernunft sich über alles Vernunftlose erhebe, dürfe sich dieser Vernunft darüber hinaus zur realen Herrschaftsfestigung über alles und jeden bedienen. Unter dem Diktat einer solch kalt berechnenden Vernunft erscheint die Welt selbstredend als entzaubert, als unmoralisch, als brutal. Der unheilvolle Fehler liegt dabei nun weniger in der bloßen Feststellung einer „herausragenden“²¹² und in dieser umfassenden Form vermutlich allein dem Menschen

²¹¹ Latour, Bruno: *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 218.

²¹² „Herausragend“ soll dementsprechend nicht im positiven, sondern im neutralen Sinne verstanden werden; so wie beispielsweise ein rotes Quadrat durch die leuchtende Farbe und den scharfen Umriss besonders ins Auge stechen kann, ohne dass man dadurch aber in irgendeiner Weise davon sprechen könnte, dass dieses rote Quadrat ein gelbes Dreieck desselben oder eines anderen Gemäldes Kandinskys „übertrumpfen“ würde.

zukommenden Fähigkeit – also in der Orientierung an und der Bestimmung von anthropologischen Konstanten – als in deren auf ungerechtfertigten Schlüssen beruhenden Glorifizierung und Instrumentalisierung. Diese Glorifizierung und Hierarchisierung, sodass jegliche Zuschreibung von Vernunft einer höchsten Lobpreisung gleicht und umgekehrt jede Abschreibung von Vernunft einer niederschmetternden Abwertung, dürfte auch für die vorschnelle Besetzung möglichst relativistischer Positionen verantwortlich sein, damit bloß nicht der Eindruck entstände, man würde andere Menschen, andere Völker und Kulturen, und vor allem andere Tiere durch die Feststellung einer eingeschränkten oder fehlenden Rationalität abwerten. Das Problem ist dabei nicht die Rationalität an sich, sondern deren stark emotional beladene Wertigkeit, von der es sich frei zu machen gilt. Dieser Irrweg soll in der vorliegenden Arbeit ausdrücklich nicht besprochen werden.

1.5.1 Daseinsformen und Gewissheit

Gründe sind mit einer faszinierenden, wirkmächtigen Gabe gesegnet, deren Auswirkungen all jene verspüren, die einen solchen Grund ihr Eigen nennen. Diese Auswirkungen zeigen sich in den Urteilen und Taten denkender und handelnder Wesen. Und diese Auswirkungen machen den Reiz des gegenseitigen Begründens aus. Von welcher Gabe ist die Rede? Wenn wir im Besitz von Gründen sind, wenn wir Gründe haben, wenn wir Gründe erkennen, verspüren wir eine tiefe, beruhigende *Gewissheit* über die Angemessenheit, die Richtigkeit, die Wahrheit unserer Überzeugungen und Handlungen. Gründe verleihen uns die Gewissheit, die wir für unsere Urteile und Taten so dringend benötigen, die wir benötigen, um von etwas überzeugt zu sein oder um tatsächlich zu handeln. Diese besondere Gewissheit, die unsere Einsicht in Gründe mit sich bringt, macht diese Gründe selbst zu einem besonders untersuchungswürdigen Objekt. Insbesondere auch deswegen, da die durch Gründe hervorgerufene, feste Gewissheit das gesamte Begründungssystem gegenüber alternativen Überlebensformen, Lebensformen sowie Denkformen als einzigartig auszeichnet.

Meist begleitet die Gewissheit unsere Handlungen und Urteile bloß – gleich einem stetigen Hintergrundrauschen –, ohne den Handelnden oder Urteilenden in jedem einzelnen Moment bewusst zu sein. Dass sich Gründe und deren Gewissheit eher in den Kulissen der Bühne verbergen, auf der wir unsere alltäglich-profanen oder religiös-kulturellen oder auch vornehmlich wissenschaftlich-intellektuellen oder möglicherweise besonders moralisch-normativ geprägten Taten und Worte vortragen, könnte erklären, warum Gründen sowohl durch den sogenannten common sense, als auch insbesondere durch Theorien der Naturwissenschaften, wie auch der Geistes- und Kulturwissenschaften, tendenziell keine

besonders prominente Rolle zugesprochen wird. Das viel beschworene Bauchgefühl, Gefühle und Emotionen im Allgemeinen, dringliche Wünsche, langjährige Gewohnheiten, kulturabhängige Traditionen, historische Gewordenheiten und andere kontingente Umstände, genetische Determinanten oder sogar Instinkte werden bei der Beschreibung und Erklärung unserer Handlungen und Meinungen, insbesondere auch bei Selbstbeschreibungen, gerne genannt. Ferner lautet die spontane Antwort auf die Frage, warum man dies oder jenes auf diese oder jene Weise tat, nicht selten: „Keine Ahnung, einfach so.“ Auch wenn sich diese Faktoren maßgeblich und sicherlich auch nicht völlig unberechtigt in den Vordergrund drängen, könnte ein Blick auf die hintergründige, rationale Ordnung, die, wie ich meine, unsere gemeinsame Lebensform und unser jeweiliges individuelles Leben zu einem wesentlichen Teil bestimmt, nicht schaden. Gründe und deren Gewissheit sind ein wesentlicher Faktor unserer Taten und Urteile, die wir zudem – um die soziale, die kommunikative Ebene bereits dezent anzudeuten – gemeinsam mit anderen verrichten, die wir ihnen verbieten oder erlauben, oder die wir beispielsweise gegenüber anderen vortragen oder von ihnen erfragen können.

Wie äußert sich diese Gewissheit, die eingangs als faszinierende, wirkmächtige Gabe der Gründe glorifiziert wurde? Für die Mathematikerin liegt sie im neu entdeckten Beweis für eine vormals zwar auch als wahr angenommene aber nicht bewiesene Aussage. Für die Botanikerin liegt sie bei der Bestimmung eines Krautes in ganz bestimmten Merkmalen der Blätter. Für den Schamanen, der mit seinem Stamm einen Regentanz aufführt, liegt sie in einem beobachteten Naturphänomen: der gegenwärtigen Trockenheit als Ausdruck der andauernden Verstimmtheit der Geister.²¹³ Für den Philosophen liegt sie in einem Widerspruch, den er in einer Theorie aufgespürt hat, die er zuvor bereits als fragwürdig einstufte und die er nun zurückweist. Für den Vater, der sich an einem bestimmten Tag zu einer bestimmten Zeit zur Ballettaufführung seines Sohnes auf den Weg macht, liegt sie in dem angegebenen Datum auf der ihm zugesandten Einladung. Für die Passantin, die das hilflose Opfer eines Verkehrsunfalls in die Notaufnahme bringt, liegt die zugehörige Gewissheit im kategorischen Imperativ Kants und in der offensichtlich behandlungswürdigen Verletzung des Opfers. Für den Kassierer, der eine bestimmte Meinung darüber hat, wie viel der Kunde zu bezahlen hat, liegt sie in der von der Kasse angezeigten Summe und in seiner eigenen verlässlichen Gewissenhaftigkeit beim Einscannen der Waren. Und für die gläubige Christin liegt die Gewissheit, die sie jeden Abend erneut für die Heilung ihrer krebserkrankten Schwester beten lässt, in der Existenz und Allmacht Gottes. Wie hier angedeutet, gibt es

²¹³ Dieses Beispiel erwähnt Rüdiger Bittner in seinem Werk: *Aus Gründen handeln*. Berlin: De Gruyter 2001, S. 147. Im Folgenden: Bittner [aGh].

oftmals auch nicht bloß einen einzigen Grund für eine Handlung oder Überzeugung, sondern je nach Perspektive und je nach Fragestellung verschiedene Gründe.

Nicht in jedem dieser Fälle muss sich die Person der jeweils zugehörigen Gewissheit, geschweige denn des Grundes, der diese Gewissheit erst mit sich bringt, – wie oben bereits erwähnt – vollkommen bewusst sein, um zu handeln oder zu meinen. Und nicht in jedem dieser Fälle muss die verspürte Gewissheit auch eine berechnete sein: Der Kassierer kann sich täuschen und einen Artikel doppelt eingescannt haben. Es ist möglich, dass überhaupt kein Gott existiert oder dass er nicht allmächtig ist, und die Christin vergeblich betet. Die Botanikerin kann in der Zeile ihres Bestimmungsbuches verrutscht sein und das Kraut dementsprechend falsch einordnen. Der Vater kann sich die Uhrzeit auf der Einladung nicht richtig gemerkt haben und zwei Stunden zu spät aufbrechen. Selbst wenn jedem einzelnen dieser Menschen ein Missgeschick, ein Fehler, ein Irrtum unterlaufen wäre, so wären ihnen dennoch zwei wesentliche Dinge gemeinsam: Sofern man sie in Unkenntnis über ihre Fehleinschätzung belässt, würden sie sich erstens allesamt nichtsdestotrotz genauso gewiss über ihre Handlungen und Urteile sein, wie im Falle tatsächlich berechtigter Gewissheit. Mit anderen Worten gibt es in Bezug auf Gründe keinen Regulationsmechanismus, der die Spreu – schlechte, falsche, scheinbare Begründungen – vom Weizen – gute, wahre, richtige Gründe – insofern trennt, als dass er im ersten Fall die so wichtige Gewissheit notwendigerweise stets verweigert. Sofern wir einen Grund haben oder bloß glauben, einen Grund zu haben, verspüren wir instantan jene Gewissheit. Zweitens würden sich die Protagonisten der obigen Beispiele, nachdem sie ihre Fehleinschätzung eingesehen haben, über die Falschheit, Unangemessenheit oder Unwahrheit ihrer vormaligen Überzeugung oder Handlung gewiss sein und darüber hinaus ihre Einstellungen revidieren. Das heißt, aus anderen, ihnen nun offenliegenden Gründen würden Gewissheiten entspringen, die sie anders handeln und von anderem überzeugt sein ließen.

Der besonders extreme Fall desjenigen, der sich nach zu vielen Verkennungen allen weiteren Gründen und Gewissheiten verweigert und ein überzeugter Skeptiker, Solipsist oder sogar Nihilist wird, dürfte, wenn überhaupt, in den seltensten Fällen eintreten (und zwar nicht bloß als harmloser, gedanklicher Standpunkt, der im Rahmen eines philosophischen Seminars mehr spielerisch denn ernst gemeint eingenommen wird, um die Dozentin herauszufordern, sondern vollends überzeugt und mit der zugehörigen Konsequenz ausgelebt). Und selbst der Skeptiker ist sich in seinem begründeten Zweifel gewiss, sodass sogar in solch fast schon

pathologischen Fällen die rationale Denkform der Begründungen und den daraus erwachsenden Gewissheiten nicht vollständig verlassen werden kann.²¹⁴

1.5.2 Zwei Thesen

So lautet denn auch die erste, die *deskriptive* These, dass es in einem minimalen Sinne verstanden stets Begründungsbeziehungen sind, die uns menschliche Wesen mit den für unser Leben notwendigen Gewissheiten versorgen. Die nicht substituierbare Rolle, die diese Begründungen bei der Bildung unserer Urteile und der Durchführung unserer Handlungen spielen, prägt unsere gesamte Lebensform als eine rational-normative. Wir können zwar teilweise aber nicht vollkommen ohne diese begründenden *Relationen*²¹⁵ leben, sodass wir im Falle des Verlusts²¹⁶ dieser spezifischen Lebensform notwendigerweise eine alternative Form des Überlebens annehmen müssen, die wir in einem philosophisch-anthropologischen (nicht unbedingt biologisch-anthropologischen Sinne) nicht mehr als *menschliche*, als *rationale* Lebensform bezeichnen würden wollen. Inwieweit unsere Handlungen und Urteile durch maximale Rationalität, das heißt nicht bloß durch Begründungsbeziehungen sondern durch gute und gültige Begründungen, gerechtfertigt sind, ist eine andere Frage. Das heißt, in welchem Ausmaß unsere minimal rationale Lebensform – die Ausrichtung auf Begründungs-, auf Rechtfertigungs-, auf Verständlichkeits-, auf Sinnmaßstäbe – durch maximale Rationalität – die Ausrichtung auf und gleichzeitige Erfüllung dieser Maßstäbe – geprägt ist, sei zunächst dahingestellt.

²¹⁴ Vgl. dazu M. F. Burnyeat: Can the sceptic live his scepticism? In: Ders.: *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*. Cambridge: CUP 2012, S. 205-235. Burnyeat stellt darin das konsequent skeptische Leben auf den Prüfstand. Ein Leben, das ohne jegliches Urteil oder Überzeugung, ohne Wissen, Vernunft und Gründe, ohne Wahrheit oder einer Erkenntnis der Realität, auskommen möchte und sich allein von seinen Eindrücken und Erscheinungen und von natürlichen Bedürfnissen des Körpers leiten lässt. Trotz den immensen Anstrengungen des Skeptikers, auf einer ersten Ebene keinerlei Urteil zu fällen, ob p oder ob nicht-p, kann sich auch der Skeptiker auf einer zweiten Ebene der übergeordneten Überzeugung, dass kein Urteil gefällt werden kann, nicht entziehen, da die Frage, ob p oder ob nicht-p, nicht mittels der ausgeglichenen Gründe dafür und dagegen entschieden werden kann: „In being shown that there is as much, or as little, reason to believe the first-level proposition that honey is bitter as that is is sweet, the sceptic has been given reason to believe the second-level proposition that the reasons for and against are equally balanced.“ (Ebd., S. 231.)

²¹⁵ Den Begriff der Relation verwende ich in der Bedeutung, die Günther Patzig präzisiert: Wenn von einer Relation die Rede ist, so steht „etwas in Beziehung zu etwas anderem“. Handelt es sich bei dieser Beziehung um eine zwischen Tatsachen und Handlungen oder Urteilen, so handelt es sich um einen Grund. Anders gesagt, die Bedeutung der *Begründungsrelation* sind die Klassen der geordneten Paare (von Tatsachen sowie Handlungen oder Urteilen), die den Relationsausdruck „x ist Grund für y“ erfüllen. Vgl. Patzig, Günther: Relation. In: Krings, Hermann u. a. (Hrsg.) *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Bd. II. München: Kösel 1973, S. 1220-1231, hier S. 1220 und 1222. Im Folgenden: Patzig [R].

²¹⁶ „Verlust“ meint hier die unwiderrufliche und vollständige Tilgung unserer rationaler Fähigkeiten und nicht die von uns selbstgetroffene, stets revidierbare Entscheidung, auf rationale Erwägungen zeitweilig zu verzichten. Letztere würde immer noch einer grundsätzlich rational-normativen Lebensform zugehören, da nur in dieser eine solche Entscheidung zum Verzicht überhaupt möglich wäre.

Hinzu kommt, dass es natürlich mitnichten rationale Denkanstrengungen oder explizite Begründungen sind, die unser Leben zu jeder Zeit bestimmen – ob sie dabei lediglich auf epistemische Maßstäbe ausgerichtet sind oder ob sie diese Maßstäbe auch erfüllen, ob es sich um bloß minimale oder maximale Rationalität handelt, ist dabei zunächst unerheblich. Gründe, ob gute oder schlechte, als stets strahlende Protagonisten, zu beschreiben, die im hellen Bühnenlicht ihre Weisheiten deklamieren, die jederzeit bewusst erwogen und aktiv verfolgt würden, und die dabei höchst beständige Gewissheiten hervorbrächten, käme einer Verklärung gleich, die mit der Alltagsrealität wenig gemein hätte.²¹⁷ Insofern üben wir unsere generell minimale, teilweise auch maximale Rationalität auf eine implizite Weise aus.

Dementsprechend lautet die zweite, die *normative* These, dass wir uns an einer auf explizite Weise ausgeübten Rationalität, verstärkt orientieren *sollten*. Dieses Sollen gehört wesentlich zur Daseinsform des Menschen. Er kann sich seiner eigenen Stellungnahme, wie geurteilt oder was getan werden *soll*, nicht entziehen. Das heißt, hintergründige, unbewusste, implizite Begründungsrelationen – seien sie gültig oder ungültig – *sollten* expliziert werden, um beispielsweise verständliche und nachvollziehbare Kritik an bloßen Scheingründen äußern zu können. Auch um die Wirksamkeit und Güte der eigenen Taten und Worte sicherzustellen. Oder um die Überzeugungen, Handlungen, Ziele, Prinzipien und Lebenseinstellungen anderer Menschen oder auch anderer Gesellschaften generell besser verstehen und beurteilen zu können. Um dementsprechend nicht in Relativismen und Privatismen abzudriften, sondern mittels von allen Seiten einsehbarer Begründungsbeziehungen eine gemeinsame Basis der Auseinandersetzung und der Kritik, auch der Selbstkritik, zu wahren. Diese zweite These von der Wandlung impliziter zu expliziter Rationalität zielt weniger auf eine eher kontraproduktive „Durchrationalisierung“ sämtlicher Lebensbereiche ab, sodass wir für jedes Wort, für jede Tat minuziös Rechenschaft ablegen müssten. Viel mehr geht es um die durch Gründe ermöglichte beziehungsweise in der Orientierung an Gründen bestehende Etablierung und Erweiterung menschlicher Freiheit oder Autonomie, sowohl gegenüber sich selbst als auch gegenüber anderen. Ist diese Freiheit nicht gegeben oder gefährdet, da Gründe beispielsweise zu oft unbewusst bleiben, nicht erkannt, nicht gefordert, nicht genannt, verschwiegen oder verboten werden, so sollte reevaluiert werden, auf welche Weise die Praxis des Begründens ausgeübt wird und explizite Rationalität, zu Lasten impliziter Rationalität, gefördert und gefordert werden.

²¹⁷ Vgl. dazu insbesondere Kapitel 2.1 über die Psychologischen Studien Kahnemans.

Bevor die nun geöffnete Klammer zum Begriff der Gewissheit, zu Gründen, zu Rationalität auf eine starke Weise ausgeübt wieder geschlossen wird, soll die erste These von der Universalität von Begründungsbeziehungen – Rationalität in einem minimalen Sinne – ausbuchstabiert werden. Dafür wird es nötig sein, der allzeit von diesen Begründungsbeziehungen durchzogenen Lebensweise des Menschen zunächst den Rücken zuzukehren. Arationale²¹⁸, nicht-menschliche Daseinsweisen liefern sodann den Hintergrund, vor dem die unsrige Gestalt annehmen soll.

Zwei dieser andersartigen Daseinsformen – besonders phantasievolle und geniale Geister könnten möglicherweise weitere Alternativen ersinnen – sollen in möglichst kontrastierender Manier als Gegenentwurf zu derjenigen Weise, auf die der Mensch sein Dasein bestreitet, beschrieben werden: Einerseits soll die kausal-reaktive Daseinsform der determinierten Dinge, andererseits die intelligent-aktive Daseinsform der mehr oder weniger festgelegten Lebewesen – belebte Organismen mit geistigen (nicht aber rationalen)²¹⁹ Fähigkeiten – skizziert werden.

Vor dieser Kulisse soll die menschliche Fähigkeit des eigenständigen Relationierens als praktizierter Ausdruck unserer Sensitivität für Gründe in ihrer zutiefst substanziellen Funktion für die menschliche Lebensform besonders deutlich hervortreten. Diese Sensitivität für Gründe, die sich unablässig in der praktizierten Fähigkeit, Begründungen für unser Tun und Meinen (explizit oder implizit) zu erfragen sowie zu nennen, zeigt – seien diese Begründungen nun besonders überzeugend und rechtfertigend oder tendenziell bloß erklärend –, diese Sensitivität also ist vor allem im Kontrast zu alternativen Weisen, das Dasein zu bestreiten, ein so wesentlicher Zug des menschlichen Lebens, dass eine konzeptuelle Abgrenzung von nicht-begründenden Dingen und Wesen vorgenommen werden sollte. Das Konzept einer für Gründe sensitiven oder begründenden oder rational-normativen Daseinsform, einer zu minimaler Rationalität fähigen Daseinsform, soll anschließend in den folgenden Kapiteln durch ausführlichere Illustrationen der Begründungspraxis, einer Analyse der beteiligten Elemente sowie der Aufdeckung fundamentaler Komponenten mit Gehalt angereichert werden.

²¹⁸ Arationalität, im Gegensatz zu Irrationalität sowie Rationalität beschreibt Stefan Gosepath so: „Arational nennen wir alles, was für Vernunft(-gründe) überhaupt nicht zugänglich ist. Arational meint soviel wie außer- oder nicht-rational, jenseits des Bereichs der Vernünftigkeit, eben vernunftlos. [...] Im Unterschied dazu liegt das, was ‚irrational‘ genannt wird, innerhalb des Bereichs der Vernunftgeltung.“ In: Gosepath, Stefan: *Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, S. 21.

²¹⁹ Die Frage, ob bestimmte Spezies rationale Fähigkeiten besitzen, kann und soll hier keineswegs beantwortet werden. Vielmehr werden in der gesamten Arbeit eher Anhaltspunkte gegeben, welche Fähigkeiten ein Wesen offenkundig als rational auszeichnen und – noch eine Stufe tiefer – auf welchen fundamentalen Komponenten diese Fähigkeiten beruhen.

Werfen wir aber zunächst einen Blick auf die kausal-reaktive und die intelligent-aktive Daseinsform, sodass simultan auch unsere Vorstellung von jener begründenden Daseinsform an Schärfe gewinnt.

1.5.3 Reaktionsweisen der Dinge

Donald Davidson wendet sich für einen Augenblick ersterer Daseinsform zu, wenn er in seinen Überlegungen zur Frage, wodurch ein Wesen zu einem *Vernunftwesen* wird, neben Säuglingen, Schnecken, Hunden und Fröschen auch ein infrarotgelenktes Geschoss erwähnt.²²⁰ All diese Lebewesen und insbesondere das infrarotgelenkte Geschoss können keine vernunftbegabten Wesen, keine „vernünftigen Tiere“ sein, sofern sie keine propositionalen Einstellungen haben, die wiederum einen Hintergrund an Überzeugungen voraussetzen, der wiederum den Begriff der Überzeugung und letztlich den Besitz einer Sprache und die Fähigkeit zur Kommunikation voraussetzt, so Davidson.²²¹ Von der Schlüssigkeit der gesamten Argumentation soll hier abgesehen werden, da für unsere Zwecke insbesondere das Beispiel des arationalen Gegenstandes, der infrarotgelenkten Rakete, nützliche Anregungen liefert. Die Rakete dient Davidson als Beispiel dafür, wie rein mechanische Reaktionen eines programmierten, stummen und unbelebten Gegenstands als intentionale, bewusste Handlungen eines rationalen Wesens fehlinterpretiert werden können.²²² Da Davidsons Argumentation in eine andere Richtung abbiegt, macht er sich nun nicht die Mühe, exakt diejenige Weise auszubuchstabieren, auf welche die beobachtete Verfolgung eines zu zerstörenden Zielobjekts durch das Geschoss vonstattengeht.

Wie ließe sich aber die Art und Weise der Verfolgung angemessen beschreiben? Weder möchte man von einer bestimmten *Handlungsweise* der Rakete, wie dies bei Menschen der Fall wäre, noch von einer *Verhaltensweise* sprechen, die wir eher zur Beschreibung nicht-menschlicher Tiere, also belebter Wesen, verwenden würden, sondern vielmehr auf den Begriff der *Reaktionsweise* (oder *Funktionsweise*) zurückgreifen. Die Rakete handelt nicht, sie verhält sich auch nicht, sondern reagiert – und man möchte anfügen – sie reagiert *bloß*. Warum reagiert sie bloß?

Laut Davidson sprechen wir der Rakete keine propositionalen Einstellungen zu, da wir um die ursprüngliche Herkunft des Verfolgungswunsches wissen. Nicht von der Rakete selbst

²²⁰ Davidson, Donald: Vernünftige Tiere. In: *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, S. 167-185, hier S. 177f. Im Folgenden: Davidson [VT].

²²¹ Davidson [VT], vgl. u. a. S. 179.

²²² Davidson zieht die Parallele zum infrarotgelenkten Geschoss, um darauf zu verweisen, dass genau dieser Fehler bei ebenso stummen Tieren, deren nicht-sprachliches Verhalten sich gleichwohl durch die Zuschreibung von Überzeugungen, Wünschen und Absichten erklären ließe, ebenfalls nicht begangen werden darf.

sondern von deren Entwicklern stammen die propositionalen Einstellungen und da wir letztere bei der eigentlichen Verfolgung und Zerstörung des Zielobjekts nicht mehr sehen, könnte ein unwissender Beobachter ersterer irrtümlicherweise die Überzeugungen und dadurch letztlich auch Rationalität zusprechen. Doch auch rationale Wesen können die Wünsche anderer rationaler Wesen ausführen, ohne dass diese Ausführungen dann bloße Reaktionen und keine Handlungen mehr wären. Der Verweis auf eine externe Quelle der handlungsleitenden Überzeugungen reicht nicht aus. Der Grund für die Verwendung des Begriffs der Reaktion, statt demjenigen der Handlung, wie mein Vorschlag lautet, muss in der Beschaffenheit, in der Daseinsform des Gegenstands, der Rakete selbst liegen. Es lohnt sich, den Begriff der Reaktion (wie auch den des Verhaltens) im Gegensatz zu dem der Handlung genauer zu analysieren und mit denjenigen Entitäten, die wir unter diesem Begriff subsumieren, abzugleichen.

Was meinen wir, wenn wir eine Bewegung, eine irgendwie wahrnehmbare Veränderung, die Fortbewegung auf einer Flugbahn beispielsweise als Reaktion bezeichnen? Einen fruchtbaren Vorschlag macht Christine Korsgaard, wenn sie bei ihren Überlegungen zu Moral und animalischer Vergangenheit des Menschen eine Skala entwirft, deren unterem Ende funktional beschreibbare Bewegungen – Reaktionen – zugeordnet werden, und an deren oberem Ende kognitiv-bewusste Willenshandlungen stehen.²²³ Entscheidend ist, dass die Bewegungen funktional organisierter Objekte als zweckhaft beschrieben werden können, ohne dass aber diese Zweckhaftigkeit der Bewegung den Objekten selbst bewusst wäre. Georg Henrik von Wright, auf den wir später erneut zu sprechen kommen, würde sie als *zielgerichtet*, nicht aber als *zielintendiert* beschreiben.²²⁴ Herzen, die schlagen, *um* Blut zu pumpen, Wecker, die läuten, *um* zu wecken, infrarotgesteuerte Geschosse, die Flugzeuge verfolgen, *um* zu zerstören, sind sich über die jeweils verfolgten Zwecke selbst nicht bewusst. Da die Bewegungen von Tieren hingegen, selbst die eines sogenannten „niedrigen“ Tieres, wie Korsgaard schreibt, von Wahrnehmungen geleitet werden, stehen sie unter einer bewussten Kontrolle durch das Tier selbst. „Und dies ist schließlich das, was den Unterschied zwischen einer Handlung und einer bloßen Bewegung ausmacht – dass eine Handlung dem Akteur zugeschrieben werden kann, dass sie unter der Kontrolle des Akteurs selbst vollzogen wird.“²²⁵ Fehlende Kontrolle über die vollzogenen Bewegungen auf Grund von

²²³ Korsgaard, Christine: Moral und das Besondere am menschlichen Handeln. In: de Waal, Frans (Hg.): *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*. München: Beck 2011, S. 116-137, hier v. a. S. 125ff. Im Folgenden: Korsgaard [MBmH].

²²⁴ V. Wright, Georg Henrik: *Erklären und Verstehen*. Hamburg: eva Taschenbuch 2008, S. 28, 63. Im Folgenden: V. Wright [EuV].

²²⁵ Korsgaard [MBmH], S. 126.

Bewusstseinslosigkeit – fehlendes Bewusstsein – wäre demnach ein Kriterium für die Beschreibung solcher Bewegungen als Reaktionen und nicht als Handlungen.

Aus dieser Diagnose ergibt sich ein epistemisches Problem: Kann ich wirklich wissen, dass Herzen, Wecker, Raketen, Computer oder Pflanzenblätter tatsächlich kein Bewusstsein und demnach keine Kontrolle über ihre Veränderungen haben? Und obwohl dies eine berechtigte Frage ist, auf die eine wirklich befriedigende Antwort nicht allzu rasch zu finden sein dürfte, sind wir uns nichtsdestotrotz sicher, dass ihre Bewegungen tatsächlich ihrer eigenen Kontrolle entzogen sind, dass sie tatsächlich keinen Willen²²⁶, dass sie zwar zweckhaft beschrieben werden können, ihnen aber keineswegs Intentionalität zukommt, und, um auf Davidson zurückzukommen, dass sie tatsächlich keine propositionalen Einstellungen haben. Sowohl common sense als auch scientific community stehen in dieser Frage geschlossen auf derselben Seite. Man könnte hinzufügen, „*westlich-moderner* common sense oder Menschenverstand“, da es über alle Kontinente hinweg durchaus indigene Völker gibt, die nicht nur Menschen, sondern auch Pflanzen und Gegenständen die Eigenschaften und Fähigkeiten von Personen, also unter anderem auch Bewusstsein, zusprechen.²²⁷ Sollten wir in dieser Hinsicht Recht behalten, könnte eine bejahende Antwort auf die obige Frage dementsprechend Erkenntnisse explizieren, die wir implizit bereits erfasst haben.

Die anfängliche Aufgabe der Explikation von Reaktionsweisen bleibt also weiterhin bestehen: Was genau meinen wir, wenn wir auf Grund von fehlendem Bewusstsein, fehlender Kontrolle, fehlenden propositionalen Einstellungen, von bloßen Bewegungen oder Reaktionen sprechen? Wie funktionieren sie, diese Reaktionen?

Reaktionen sind die Elemente in einer Kausalkette von Ursachen. Sie werden verursacht und können wiederum verursachen. Dies geschieht gemäß bestimmter Gesetze, die niemals nicht befolgt werden könnten. Das heißt, die Reaktionen geschehen ohne jegliche Ausnahme naturgesetzlich-notwendig. Sofern die entsprechenden Bedingungen vorliegen, sofern beispielsweise die Batterien des Weckers aufgeladen sind, sofern eine Weckzeit eingestellt wurde, sofern der Weckknopf gedrückt wurde, wird der Wecker zur angegebenen Zeit klingeln. Er kann weder die Güte des Grundes dafür erwägen, die schlafende Person zu wecken, und anschließend über die Ausführung oder Unterlassung seiner „Reaktion“ entscheiden: Auch ein Wecker, dessen Weckfunktion am vorherigen Abend irrtümlicherweise angeschaltet wurde, wird am Sonntagmorgen um sechs Uhr früh klingeln. Noch kann er verschiedene Optionen der Reaktion selbstständig abwägen: Ein Wecker wird je nach

²²⁶ Korsgaard [MBmH], S. 127, oben.

²²⁷ Vgl. Descola, Philippe: *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin: stw 2013, v. a. Kapitel 1, 6 (Animismus) und 7 (Totemismus).

Einstellung laut oder leise, lange oder kurz klingeln, und den Schlafenden sanft oder abrupt aus dessen Träumen reißen, ohne die Situation selbstständig zu bewerten und die eine oder andere Möglichkeit dementsprechend auswählen zu können. Noch weniger kann er sich über die eingestellte Weckzeit irren, daraufhin eine Stunde zu spät klingeln, und anschließend für diesen Irrtum und für seine versäumte Pflicht um Entschuldigung bitten: Einem Wecker, der aus der Perspektive des Schlafenden eine falsche Reaktion zeigt, wurden die entsprechenden Bedingungen für die erwünschte Reaktion durch den Schlafenden nicht bereit gestellt – das Versäumnis und die Schuld liegen bei ihm. Auch die eigenständige Sicherstellung der „Lebensfunktion“ ist ihm unmöglich: Ein Wecker, dessen Akkus nicht aufgeladen wurden, wird sich nicht aus eigenem Antrieb an ein Ladegerät anschließen. Er wird überhaupt keinerlei Veränderung zeigen, sofern nichts anderes auf ihn einwirkt. Und schlussendlich kann der Wecker für keine seiner Reaktionen, weder für Teilreaktionen, die im Innern des Uhrwerks vorstättengehen, noch für die abschließende Reaktion des Klingelns, Begründungen oder Rechtfertigungen angeben. Er kann seine Ziele und Zwecke zu keiner Zeit in Frage stellen: Auch ein Wecker, dessen Klingeln mit der Zündung einer Bombe einhergeht, wird ohne Rücksicht auf Verluste klingeln.

Reaktionen sollen nicht, können nicht, dürfen nicht, wollen nicht, ja sogar müssen nicht geschehen, sondern *werden* eintreten. Alle Rede über Reaktionen, die beispielsweise „eigentlich hätten geschehen sollen“, bezieht sich in letzter Konsequenz immer auf die Bewertungen und Erwartungen nicht-kausal funktionierender Wesen. (Diese Reaktion hätte eigentlich nicht geschehen sollen oder dürfen in Anbetracht *meiner* Erwartungen oder in Anbetracht der von *mir* (oder uns) angelegten Wertmaßstäbe.) Jegliches Moment der Aufmerksamkeit und Wahrnehmung, der sprachlichen Beschreibung, des Wissens und der Gewissheit sowie des Irrtums, der Bewertung und Beabsichtigung, der Freiheit, der freien Entscheidung, der Abwägung und der Wahl, der Deliberation, der Erwägung und Nennung von Gründen, der Berechtigung und Verpflichtung, der Schuld etc. glänzt in rein kausalen Beziehungen durch vollkommene Abwesenheit.

So zeigen die Ausführungen über die Reaktionsweisen des Weckers, in welchen Situationen dieser Wecker auf welche Weise wecken *müsste* (und in welchen er nicht wecken müsste) und wie er mit fehlerhaften oder ungerechtfertigten Weckungen umgehen *müsste*, wenn sie denn seiner bewussten Kontrolle unterlägen. Von einem Wecker mit Bewusstsein²²⁸ würden wir

²²⁸ Die Nagelsche Frage danach, wie es ist, wie es sich anfühlt eine Fledermaus, oder in diesem, zugegebenermaßen ungewöhnlichen Beispiel, wie es ist, wie es sich anfühlt ein Wecker zu sein, kann von unserer Perspektive aus nicht abschließend beantwortet werden. Wir müssen aus unseren Beobachtungen und Analysen unsere Schlüsse ziehen. Wobei die tatsächliche Bewusstseinslosigkeit des Weckers auch dadurch nahe gelegt wird, dass wir den Wecker, im Gegensatz zur Fledermaus, konzipiert und konstruiert haben, wir kennen

erwarten, andere Reaktionen – ein anderes Verhalten, andere Handlungsweisen – an ihm beobachten zu können. Das heißt, wenn dieser Wecker doch ein Bewusstsein besäße, wenn er propositionale Einstellungen und einen Willen hätte und seine eigenen Bewegungen kontrollieren könnte, dann würde er all dies sehr gut vor uns verbergen. Im einen wie im anderen Fall – also auch wenn er sich durchaus bewusst, aber immer nur gemäß bewusstlosen Reaktionen verhielte – können wir ihn nicht anders sehen und behandeln als ein Gegenstand ohne Bewusstsein und etwas anderes anzunehmen wäre zwar möglich, aber sinnlos und würde Ockhams Rasiermesser rasch zum Opfer fallen.

Kann nun neben dieser negativen Beschreibung von Reaktionsweisen noch eine positive gelingen? Vor der reichhaltigen Kontrastfolie des menschlichen Handelns, das sich an Gründen orientiert und selbstständig Entscheidungen trifft, wirken jene Existenzweisen, die sich mit bloßen Reaktionen begnügen, mithin recht schlicht und blass. Zugegebenermaßen erweist sich eine solche positive Beschreibung von Kausalität als mühsam, die vor den umfangreichen Katalog an Fähigkeiten, die mit einer menschlichen Handlungsweise einhergehen, nicht nur ein Negationszeichen setzt.

Kausale Reaktionen sind zu jeder Zeit bereits festgelegt, sie sind determiniert und theoretisch auch vollständig berechenbar und vorhersagbar – um einen etwas positiveren Ton anzuschlagen. Da auf langwierige Deliberationsprozesse verzichtet wird, werden Wirkungen schnell und effizient und absolut zuverlässig auf dem jederzeit bereits vorherbestimmten Wege erreicht. Kausal-notwendige Reaktionen stehen außerhalb der Kategorien des Zweifels, des Irrtums, der Willkür, der Beliebigkeit, der Ungewissheit (wie auch der Gewissheit), nicht, da jeglicher Zweifel ausgeräumt wäre, sondern da sowohl der Zweifel oder der Irrtum als auch dessen Abwesenheit allzeit unmöglich sind. In der fortwährenden Kette kausaler Relationen von Ursache und Wirkung, ganz dem Satz vom zureichenden Grunde entsprechend, existieren keine Freiräume, die das mechanische Geschehen der Dinge aufbrechen könnten. Infrarotgesteuerte Geschosse sind ebenso wie Thermostate, fallende Kugelschreiber und Dachziegel, zerbrechende Fensterscheiben oder angestoßene Billardkugeln auf eine Existenzform festgelegt, die sich auf Reaktionen, auf Verursachungen, auf Kausalbeziehungen beschränkt.

sämtliche Bestandteile sowie deren Zusammenwirken. (Auf diesen Aspekt wollte vermutlich auch Davidson mit der Erwähnung der Entwickler des infrarotgesteuerten Geschosses hinaus. Die erste Lesart meinerseits war insofern nicht sonderlich wohlwollend.) Vgl. Nagel, Thomas: What Is it like to Be a Bat? In: *The Philosophical Review* Vol. 83, No. 4. Duke University Press 1974, S. 435-450.

1.5.4 Reaktionsweisen des Menschen

Auch wenn es zunächst um die Abgrenzung einer grundlegend rationalen Lebensweise von nicht-rationalen Formen des Daseins geht, ist der Mensch selbstverständlich (auf zweifache Weise) in die Kausalität der Welt, in den Zement des Universums, wie John Leslie Mackie titulierte²²⁹, fest eingebettet. Hammer, die auf Kastanien schlagen und sie zerdrücken – Mackies Beispiel einer kausalen Abfolge – müssen von Menschen geschwungen werden.

Expliziter widmet sich Georg Henrik von Wright der Verquickung von kausaler Verursachung und Handlung. V. Wright unterscheidet bei einer Handlung zwischen Tun und Herbeiführen, wobei Ersteres das Ergebnis oder die Ursache einer Handlung ist, Letzteres die Folge oder die Wirkung einer Handlung: Das, was getan wird, ist das Ergebnis, das was wir Herbeiführen ist die Folge einer Handlung.²³⁰ In Mackies Beispiel würde das Schwingen des Hammers das sein, was wir tun, also das Ergebnis der Handlung und zugleich die Ursache für das, was wir herbeiführen, also die Folge oder die Wirkung der Handlung, nämlich das Zerdrücken der Kastanie. Entscheidend für die Einbettung des Menschen in kausale Zusammenhänge, aber nicht dessen Verschmelzung mit diesen, ist folgende Bemerkung v. Wrights: „Wenn wir sagen, daß wir Wirkungen verursachen, so sagen wir damit nicht, daß wir Ursachen sind. Es bedeutet, daß wir Dinge tun, die dann als Ursachen Wirkungen hervorbringen, als Ursachen ‚agieren‘ oder ‚wirken‘.“²³¹ Menschen können, ohne selbst zu reinen Ursachen zu werden, Wirkungen verursachen, sie können kausale Reaktionsketten initiieren.

In anderer Hinsicht, die naturalistische, psychophysische Reduktionisten zu Extrapolationen verleitet, ist der Mensch, genauer der menschliche Körper, nichts weiter als ein Bestandteil der kausal-mechanistischen Grundstruktur der Welt. Große Bereiche des Metabolismus wie auch der Reproduktion, homöostatische Prozesse oder Verarbeitungsabläufe sinnlicher Reize entziehen sich völlig dem Korsgaardschen Kriterium der Wahrnehmung und der bewussten Kontrolle. Bei Kälte verengen sich die peripheren Blutgefäße des Menschen automatisch und ungeachtet dessen, ob der betroffene Mensch dies wünscht oder will, ob die Verengungen geschehen darf oder soll. Dementsprechend ist es ebenso sinnlos, Menschen ihre rein

²²⁹ Mackie, John Leslie: *The Cement of the Universe. A Study in Causation*. Oxford: OUP 1974.

²³⁰ V. Wright [EuV].

²³¹ V. Wright [EuV], S. 72. Auch wenn kausale Verursachungen zeitlich betrachtet lange vor der Entstehung von Bewusstsein die Geschehnisse in einer unbelebten, geschweige denn von Menschen bevölkerten Welt, „regelt“, möchte v. Wright dem Begriff der Handlung einen epistemischen Vorrang vor dem der Verursachung einräumen. Es ist der Begriff der Handlung der uns Ursache-Wirkungs-Relationen erst verstehen lässt, und nicht umgekehrt. Die Aufteilung der Handlung in Tun und Herbeiführen erlaubt ihm folgende Begriffsbestimmung: „Denn daß *p* die Ursache von *q* ist, bedeutet – und genau dies versuchte ich klarzumachen –, daß ich *q* herbeiführen könnte, wenn ich *p* tun könnte.“ (Ebd., S. 75.) Der Begriff der Ursache wird uns demnach erst durch die Struktur unserer Handlungen verständlich, in denen wir einiges tun, beispielsweise Fenster öffnen, um anderes herbeizuführen, beispielsweise frische Luft in Zimmer lassen.

kausalen körperlichen Reaktionen vorzuwerfen, wie es sinnlos wäre, ein infrarotgelenktes Geschoss für die Zerstörung eines Flugzeugs zur Verantwortung zu ziehen.

In diesen Bewegungsprozessen, wie es sich beispielsweise anfühlt, – wie es ist –, wenn ich mit einer Hand nach einem Apfel greife, und im Gegensatz dazu, wie es sich „anfühlt“ – beziehungsweise, wie es sich gerade nach nichts anfühlt –, wenn die Glucose osmotisch in die Zellen der Darmwand resorbiert wird und anschließend in die Blutgefäße gelangt, erfahren wir einen essentiellen Unterschied, den wir begrifflich erfassen möchten. Einen Unterschied, den wir zum Beispiel dadurch ausdrücken, dass wir erstere Handlung als bewusst, kontrolliert und intentional beschreiben, letztere als automatisch, gesetzmäßig und kausal. Wir beschreiben das Greifen nach dem Apfel als bewusst und intentional, sofern es sich dabei *nicht* um das Derivat einer anderen Bewegung, beispielsweise eines Krampfes in der Hand, handelt. Insofern könnte gerade diese Einbettung des selbstbewussten, handelnden Menschen in die Kausalität der Welt dessen Bestreben erklären, die Veränderungen und Bewegungen ebenjener Welt in bloße Reaktionen einerseits und bewusste Handlungen andererseits einzuteilen. Er möchte einen Unterschied in der Welt beschreiben, den er jederzeit *an sich selbst* erfährt.

Darüber hinaus können wir auf einige unserer rein reaktiven Körperbewegungen zumindest indirekt Einfluss ausüben. Reaktionen, die jeweils nur unter bestimmten Umständen auftreten, müssen dafür antizipiert werden, um sodann die dafür notwendigen Umstände von vornherein bewusst zu vermeiden: Den visuellen Reizen, die von einem Laptopbildschirm ausgehen, auf dem in unregelmäßigen Abständen blinkende Nachrichten auftauchen, kann sich das menschliche Auge kaum entziehen. Im Wissen um diese stetige Störung der Aufmerksamkeit können wir vor Beginn einer Sitzung oder während einer Textlektüre den Umständen und dadurch auch den entsprechenden unerwünschten Reaktionen den Boden entziehen, indem wir unsere elektronischen Geräte zuklappen oder ausschalten. Indirekt liegt es auch in diesen Fällen an uns, ob die Reaktionen oder Reflexe eintreten, ob wir uns den kausal wirkenden Umständen aussetzen, ob wir uns der kausalen Unausweichlichkeit natürlicher Abläufe ergeben, oder nicht.

Ohne bereits die spezifisch menschliche Daseinsweise in der Welt näher auszuführen, sollte in diesem Abschnitt vornehmlich eine andere, eine kausal-reaktive Existenzform grob umrissen werden, die sich auf sämtliche Dinge und Entitäten des Universums, den Menschen (sowie nicht-menschliche Tiere) eingeschlossen – zumindest bis zu einem gewissen Grad –, erstreckt. Kausalität basiert auf Notwendigkeit, auf Gesetzmäßigkeit, auf Determiniertheit, ihr

geht Bewusstsein, Intentionalität, Propositionalität und damit auch Rationalität ab. Dieser Daseinsweise sind keinerlei Begründungsbeziehungen oder Gründe, keinerlei Rationalität, weder in einem minimalen noch in einem maximalen, auch weder in einem impliziten, schwachen, noch in einem expliziten, starken Sinne, zu eigen.

1.5.5 Verhaltensweisen der Tiere

Neben dieser ersten vollkommen arationalen Existenzweise, die in gesetzmäßigen Ursache-Wirkungs-Relationen – in kausalen Reaktionen – besteht, werden rationale Handlungsweisen des Menschen nicht selten mit Verhaltensweisen nicht-menschlicher Tieren abgeglichen. Hunde, Katzen, Schnecken, Frösche, Bienen, Delphine, Schimpansen, Bonobos und Orang-Utans, Spinnen oder Papageien müssen gedanklich als Versuchskaninchen herhalten, um in vornehmlich philosophisch-anthropologischen und weniger in ethologischen Untersuchungen letztlich dem Begriff der Rationalität Schärfe zu verleihen. Denn auch wenn vordergründig danach gefragt wird, ob auch (nicht-menschliche) Tiere vernünftig sind, geht es – zumindest den Philosophen, den Ethologen hingegen schon – weniger darum, diese Frage in empirischen Untersuchungen endgültig zu beantworten, als um begriffsanalytische Vorarbeit. Geklärt werden soll, was es überhaupt heißt, irgendein Wesen als rational zu bezeichnen. Oder eben auch, irgendein Wesen, *nicht* als rational zu bezeichnen. Wozu muss ein Wesen (auch der Mensch) befähigt sein, damit es rational genannt werden kann, damit es rational *ist*? Und an welchen Verhaltensweisen ließe sich der Besitz dieser Fähigkeiten beobachten?²³²

Um die hier zur Diskussion stehende These von der grundlegenden Rationalität aller Menschen zu plausibilisieren, sollten jedoch *alternative* Daseinsformen – als Gegenstück zu einer menschlich-rationalen Lebensweise – erwogen werden. Demnach würde an dieser Stelle eine Begriffsanalyse, die notwendige und hinreichende Bedingungen für Rationalität bestimmt, vom anvisierten Etappensieg ablenken. Interessanter wäre es also, den Blick ausschließlich auf jene tierischen Antagonisten rationaler Menschen zu lenken: Welche spezifische Überlebensform ist nicht-menschlichen Tieren zu Eigen? Funktionieren sämtliche nicht-menschliche Tiere kausal und gleichen, wie Descartes bekanntermaßen postulierte²³³,

²³² Jonathan Bennett leistet mit seinen Überlegungen in „Rationalität. Versuch einer Analyse“ in dieser Hinsicht Aufklärungsarbeit. Auch wenn reales und fiktives Tanzverhalten von Honigbienen beschrieben wird, geht es Bennett – verkürzt gesprochen – letztlich um (empirisch beobachtbare) Kriterien im Verhalten dieser Tieren, die als Ausdrücke einer echten Sprache und demnach als Manifestation von Rationalität angesehen werden dürfen. Bennett, Jonathan: *Rationalität. Versuch einer Analyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967.

²³³ „Wenn es Maschinen mit den Organen und der Gestalt eines Affen oder eines anderen vernunftlosen Tieres gäbe, so hätten wir gar kein Mittel das uns nur den geringsten Unterschied erkennen ließe zwischen dem Mechanismus dieser Maschinen und dem Lebensprinzip dieser Tiere [...]“. Descartes [Di], S. 91ff.

Automaten? Oder können weitere Daseinskategorien erwogen werden, die sich dennoch von dem Leben der Menschen unterscheiden?

Antworten auf diese Fragen sind nicht nur deswegen schwer (und können an dieser Stelle nicht geliefert werden), da wir von nicht-menschlichen Tieren selbst keine Antwort erhalten, geschweige denn in die Innenperspektive und das phänomenale Bewusstsein dieser Tiere eindringen können, sondern unsere Schlüsse aus dem beobachtbarem Verhalten ableiten müssen. Darüber hinaus wäre es sicherlich falsch eine einzige Daseinsform für sämtliche Tierarten, von den Pantoffeltierchen bis zu den höheren Säugetieren, anzunehmen. Und doch scheinen wir einen Unterschied zwischen bloßen Gegenständen auf der einen Seite und Tieren auf der anderen Seite (wie auch zwischen Tieren und Menschen) machen zu wollen.

Tiere sind, anders als Wecker oder Raketen, lebendige und aktive – nicht bloß reaktive – Wesen. Sie wachsen und gedeihen, vergehen und sterben, sie versorgen, regulieren und reproduzieren sich selbst, stehen dafür in Interaktion mit ihrer Umwelt, können diese über Sinnesrezeptoren wahrnehmen und sich in dieser Umwelt (größtenteils) fortbewegen. Darüber hinaus können sie sich an veränderte Umweltbedingungen anpassen. Michael Hampe beschreibt die Aktivität von Lebewesen, Pflanzen selbstverständlich eingeschlossen, mit Bezug auf Aristoteles als die Fähigkeit, wiederholt „*Verbindungen zu anderen Wesen herzustellen*“²³⁴. Das heißt: „Sie existieren nicht einfach, wie der Stein, in Kausalverhältnissen, in denen dieses oder jenes mit ihnen *geschieht*, sondern ein Organismus *verhält sich* zu seinen Teilen und seiner Umwelt aktiv.“²³⁵

Auch wenn sich das Verhalten nicht-menschlicher Tiere theoretisch allein mittels kausaler Reiz-Reaktions-Pattern beschreiben ließe, scheint das *Verhalten von Tieren* im Gegensatz zu *Reaktionen von Dingen* den Umweg über Wahrnehmung, aktive Interaktion mit der Umwelt, Adaptation, Lernprozesse etc. und (bei einigen Arten) auch über die Bewusstwerdung dieser zugrundeliegenden physisch-chemischen Prozesse zu nehmen. Perzeption, die mit triebhaft-angeborenem Verhalten einhergeht, ersetzt bewusstseinslose Reaktionen. Sinnliche Wahrnehmungen, als Repräsentationen der Außenwelt, werden in einem phänomenalen Bewusstsein abgebildet und mit zugehörigen Empfindungen versehen, zu denen sich das Tier gemäß seiner natürlichen Veranlagung verhalten kann. Wie der Mensch scheinen nicht-menschliche Tiere Hunger zu spüren, wenn der Blutzuckerspiegel abfällt. Sie jagen andere Tiere, die sie als Beute wahrnehmen, bauen Nester für ihren Nachwuchs oder halten Winterschlaf, wenn die Temperaturen sinken. Bei all diesen Aktivitäten scheint es sich nicht

²³⁴ Hampe, Michael: *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014, S. 105. Im Folgenden: Hampe [LdP].

²³⁵ Hampe [LdP], S. 105f.

bloß um kausale, vorherbestimmte Reaktionen auf wahrgenommene Reize zu handeln, sondern um eine *intelligente* Überlebensweise, die auf bewusstgewordenen, präreflexiven Empfindungen und Interaktionen mit der Umwelt beruht, ohne sich jedoch von diesen Empfindungen und dem natürlich vorgegebenen, anatomisch-physiologischen bedingten, instinktiven Verhaltensrahmen mittels Reflexion und schon gar nicht mittels Zweifel und Gründen zu weit distanzieren und sich selbst hinterfragen zu können. Nicht-menschliche Tiere scheinen weitaus fester in ihre Umwelt eingebettet zu sein als der fragende Mensch.²³⁶

Nichtsdestotrotz verhalten sie sich *intelligent*. Man kann unterscheiden zwischen intelligentem Verhalten und begründetem Handeln: Abstrakt gesprochen setzt intelligentes Verhalten Erfüller von Richtigkeitsbedingungen mit Richtigkeitsbedingungen in Beziehung, jedoch ohne dass das intelligente Wesen dieses In-Bezug-Setzen selbst erfasst. Ausschließlich intelligenten Wesen ist ihre eigene Intelligenz nicht bewusst. Anders bei überlegtem Handeln. Wird begründet, so werden Erfüller von Richtigkeits- oder auch Wahrheits- oder Angemessenheitsbedingungen mit ebenjenen Richtigkeits- oder Wahrheits- oder Angemessenheitsbedingungen in Beziehung gesetzt, wobei dieses In-Bezug-Setzen darüber hinaus von dem begründenden Wesen erkannt wird: Es handelt, *auf Grund* dieser Beziehung. Intelligentes Verhalten ist also durchaus sensitiv für die Identifikation von Erfüllungsbedingungen. Die Beziehung zwischen diesen Bedingungen und den entsprechenden Erfüllern wird jedoch – anders als bei begründetem Handeln – nicht Inhalt eines Gedankens.²³⁷

Diese Beschreibung des Verhaltens, wie es auf einige Tierarten zutreffen mag, soll keine wissenschaftlichen Befunde aufarbeiten, sondern bloß eine alternative Weise des Überlebens illustrieren, die weder ohne jegliche Aktivität, ohne jegliches Bewusstsein rein kausal funktioniert, noch auf rationalen Fähigkeiten des Zweifelns, Hinterfragens sowie Begründens

²³⁶ Schon in Helmuth Plessners Anthropologie ist der Mensch insbesondere durch das Fehlen (beziehungsweise das Tier durch das Vorliegen) eines festen Gefüges, einer festen Einbettung geprägt. Charakterisiert durch „die Positionalität der exzentrischen Form“, durch die Kategorie der „exzentrischen Positionalität“ kann sich der Mensch – im Unterschied zum Tier – von sich selbst und seiner unmittelbaren Position in Raum und Zeit distanzieren: „Der Mensch als das lebendige Ding, das in die Mitte seiner Existenz gestellt ist, weiß diese Mitte, erlebt sie und ist darum über sie hinaus. Er erlebt die Bindung im absoluten Hier-Jetzt, die Totalkonvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes gegen das Zentrum seiner Position und ist darum nicht mehr von ihr gebunden. Er erlebt das unmittelbare Anheben seiner Aktionen, die Impulsivität seiner Regungen und Bewegungen, das radikale Urhebertum seines lebendigen Daseins, das Stehen zwischen Aktion und Aktion, die Wahl ebenso wie die Hingerissenheit in Affekt und Trieb, er weiß sich frei und trotz dieser Freiheit in eine Existenz gebannt, die ihn hemmt und mit der er kämpfen muß. Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch.“ (Plessner [SdO], S. 291f.) (Siehe auch: Fischer, Joachim: Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 48 (2000) 2, S. 265-288.)

²³⁷ Diese prägnante Beschreibung von Intelligenz verdanke ich Lutz Wingert.

beruht. Keine kognitionsethologische Studie einer spezifischen Tierart sollte dargelegt werden, kein exaktes Bild der Realität sollte nachgezeichnet werden, sondern stattdessen wurde bloß eine Alternative zum menschlichen Denken mit Anleihen aus der Welt der Tiere ersonnen.²³⁸

Auch sollte keine hierarchische Ordnung von Dingen, Tieren und Menschen aufgemacht werden, sondern, im Gegenteil, für eine Gleichwertigkeit der Daseinsformen plädiert werden, aus denen demnach keine Überlegenheitsgefühle oder Herrschaftsansprüche erwachsen sollen. Der Gedanke dahinter ist, dass Menschen sich Gedanken machen können, sie sind dazu *befähigt*, sie müssen es aber auch, sie sind damit *belastet*. Anders formuliert können wir nicht einfach wieder zum Tier werden, wie Marlen Haushofer in ihrem Roman „Die Wand“ so präzise diagnostiziert: „[E]in Mensch kann niemals ein Tier werden, er stürzt am Tier vorüber in einen Abgrund.“²³⁹ Ein Mensch, der wahrhaft zum Tier werden wollte, dürfte nicht nur kulturelle Gepflogenheiten, moralische Prinzipien und Tugenden, Anstand und Sitte ablegen, sondern müsste sich zudem – wie auch immer ihm das gelingen mag – seiner reflexiven Vernunft entledigen. Andernfalls würde er bloß „tierisch“, das heißt unverantwortlich, unmoralisch, liederlich und sittenlos, unanständig, disziplinos und schlecht handeln. Nur deswegen, da dieser „tierische“ Mensch einen verschlagenen Gebrauch von seiner Rationalität macht, kann ihm keine Arationalität zugesprochen werden: Für diesen „tierischen“ Mensch sind seine Gelüste sowie die angenehmen Dinge in der Welt stets zugleich Gründe dafür, erstere zu erfüllen, indem er sich letztere aneignet, beziehungsweise sind seine Unlust, Faulheit und Lethargie sowie die unangenehmen Dinge in der Welt, Gründe dafür, ersteren nachzugeben, indem er letztere vermeidet. Wer die Fähigkeit der Rationalität besitzt, kann man nicht umhin sie – auf welche Weise auch immer – zu gebrauchen. Insofern kann allein der Mensch bei Missbrauch (aber nichtsdestotrotz *Gebrauch*) dieser Fähigkeit in eine Schlucht hinabstürzen. Das arationale Tier lebt von vornherein auf einer flachen Ebene ohne die normativen Höhen und Tiefen guter und schlechter Begründungen.

²³⁸ Zumal die Frage, ob Tiere, ob bestimmte Tierarten denken können, immer noch heftig diskutiert wird, und die errichtete Barriere zwischen Mensch und Tier durch neue kognitionsethologische Forschungen und Begriffsanalysen in der Philosophie des Geistes an Stabilität einbüßen könnte. Die Debatte, „ob Sprache und Verhalten bei Tieren tatsächlich einen kognitiven Ursprung haben oder ob sie auf ein Reiz-Reaktions-Muster zurückgeführt werden können“ hält bis zum heutigen Tage an. Perler, Dominik / Wild, Markus: *Der Geist der Tiere – eine Einführung*. In: Dies. (Hg.): *Der Geist der Tiere*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 43. Im Folgenden: Perler, Wild [GdT].

²³⁹ Haushofer, Marlen: *Die Wand*. Berlin: List 2004, S. 44.

1.5.5 Fähigkeiten des Menschen

Um das obige Beispiel in einer etwas verschärften Version erneut zu bemühen und eine Fähigkeit aufzuzeigen, die nicht-menschlichen Tieren nicht möglich zu sein scheint: Ein Hammer, der auf die Hand eines Menschen niedersaust, wird die Knochen zerschmettern und die Blutgefäße und das Zellgewebe zerquetschen, und der Mensch, der den Schlag des Hammers spürt, wird einen heftigen Schmerz empfinden und davon gepeinigt aufschreien. Doch während die Verletzung des Gewebes samt der Erregung der Schmerzrezeptoren notwendigerweise ein Schmerzempfinden produzieren und das Geräusch zersplitternder Knochen notwendigerweise das Zerschmettern der Hand begleiten wird, kann sich der aufschreiende Mensch auf einer bestimmten Ebene und in bestimmten Hinsichten diesen vorherbestimmten Abläufen und den damit verbundenen Empfindungen entziehen. Sofern ein *Grund* vorliegt, nicht zu schreien, sofern der Zuschlagende beispielsweise durch Schreie nur zu härteren Schlägen animiert wird, kann sich der Geschlagene um die Unterdrückung seiner Schreie bemühen. Das heißt, es gibt gewisses körperliches Verhalten, auf das wir bewusst zugreifen können, um es so auf die Ebene begründeter Handlungen zu heben. Es liegt dann an uns, ob das Verhalten auftritt oder nicht. Welche dieser körperlichen Verhaltensweisen bis zu welchem Grad im Einzugsgebiet unserer selbstständig geknüpften gedanklichen Beziehungen liegen und demnach sensitiv für Begründungen sind, ist eine Frage, mit deren Beantwortung wir vermutlich solange zu ringen haben, wie wir die Frage stellen.

Ein tendenziell distanzloses Verhalten zu sämtliche Empfindungen, zu Trieben, zu Instinkten und zu Sinnesreizen der Umwelt, ist dem Menschen demnach nicht vergönnt, zumindest nicht ausnahmslos. Er kann und muss sich *Gedanken* darüber machen, wie er handelt oder wovon er überzeugt sein soll. Er kann und muss eigenständig *Beziehungen* zwischen seiner Umwelt und seinen Handlungen in dieser Umwelt *herstellen*. Seine reaktiven Körperbewegungen werden nicht allesamt als Bestandteile determinierter Kausalketten von naturgesetzlich wirkenden Ursachen ausgelöst. Seine aktiven Körperbewegungen werden ebenso wenig allesamt von Umweltwahrnehmungen und bewusstgewordenen Empfindungen angeleitet. Nicht alle, aber viele Körperbewegungen des Menschen sind auf die selbstständige (= unvertretbare) *Bildung von Relationen* angewiesen. Kausalursachen und wahrgenommene Empfindungen als Auslöser oder Anleiter für Reaktions- und Verhaltensweisen müssen gewissermaßen, sobald die feste Verdrahtung gekappt wird, durch *Begründungsrelationen*, durch *Gründe* ersetzt werden.

Anders formuliert, die feste Verdrahtung wird gekappt, *indem* Gründe, die erwogen werden können, ein Moment der Freiheit in vormals determinierte Abläufe hineinbringen. Es soll

keineswegs suggeriert werden, mit der Herauslösung aus Kausalzusammenhängen sei zunächst ein Vakuum entstanden, das anschließend erst durch die Möglichkeit der Begründung ausgefüllt wurde. Wer beantworten kann, wie genau dieser kontinuierliche Prozess hin zu Gründen oder auch deren plötzliches Auftreten in der evolutionären Entwicklung der Organismen abgelaufen ist, wird wohl eine äußerst interessierte Zuhörerschaft um sich versammeln können.²⁴⁰

Perler und Wild illustrieren das zentrale Vermögen, um das es hier geht, anhand eines Experiments von D. Premack und G. Woodruff. Sarah, eine Schimpansin, lernt in diesem Experiment, einen kooperativen Trainer immer auf denjenigen Eimer zu verweisen, der mit Nahrung gefüllt ist, hingegen einen konkurrierenden Trainer immer auf den anderen Eimer zu verweisen, der leer ist. Der kooperative Trainer teilt die Nahrung mit Sarah, der konkurrierende Trainer behält die Nahrung für sich. Entscheidend ist nun die Antwort auf die Frage:

„Könnte der Schimpanse sich etwa dazu entscheiden, den konkurrierenden Trainer plötzlich zum Behälter mit Nahrung zu führen, nachdem er ihn zehnmal zum leeren Behälter gelenkt hat? Oder ist der Schimpanse darauf festgelegt, auf einen bestimmten Reiz immer mit dem Hinführen zum leeren Behälter zu reagieren?“²⁴¹

Ersetzen wir den Schimpansen durch einen Menschen, so wäre vermutlich Folgendes zu erwarten: Solange der Mensch Hunger hat, ist dieser Hunger ein Grund für ihn, den kooperierenden Trainer zum gefüllten Nahrungseimer zu weisen. Sollte der Hunger gestillt sein, könnte er weiterhin den kooperierenden Trainer zum entsprechenden Eimer weisen, um einen Nahrungsvorrat anzulegen. Er könnte jedoch auch, den konkurrierenden Trainer zum gefüllten Eimer weisen, entweder um das Urteil des Experimentators, er würde einem simplen Reiz-Reaktions-Schema folgen, zu erschüttern, oder um – quasi altruistisch – das Nahrungsbedürfnis dieses Trainers, der bisher immer leer ausging, zu stillen, oder, um zu testen, ob der konkurrierende Trainer inzwischen zur Kooperation neigt etc. Ein Grund, wie gut und wie handlungsleitend er auch sein mag, ist kein Grund, solange er nicht die Möglichkeit offenlässt, sich gegen die Handlung zu entscheiden, für die der Grund spricht. Sei es auch nur, um zu zeigen, dass dieser Grund den handelnden Menschen nicht determiniert. Sondern, dass er nur einer unter vielen ist.

Die Natur hat den Menschen in die Freiheit entlassen. Mit dieser neu gewonnenen Freiheit, jegliche Sachverhalte, Ereignisse, Zustände als begründendes Element für mögliche oder

²⁴⁰ Thomas Nagel bemängelt in seinem neuesten Werk die fehlende Bereitschaft der etablierten Naturwissenschaften, diese Frage überhaupt auf die Tagesordnung zu setzen, geschweige denn eine verständliche Antwort zu liefern. Nagel, Thomas: *Mind and Cosmos*. Oxford: OUP 2012.

²⁴¹ Perler, Wild [GdT], S. 21ff., 42.

wirkliche Handlungen in Erwägung zu ziehen, geht zudem die Wahl des begründeten Elements einher: Die rationale Entscheidung für eine bestimmte *Handlungsweise*. Läge die Fähigkeit des eigenständigen Relationierens – des Begründens – nicht mehr vor, würde sich jener Mensch wie ein Tier verhalten oder wie ein Gegenstand reagieren. Rationalität ist dem Menschen dementsprechend nicht akzidentiell, sondern substantiell. Er kann nicht nur explizit den Raum der Gründe betreten, sondern lebt implizit immer schon in einer Welt, die von Begründungsbeziehungen durchzogen ist. Die Fragen, warum tue ich dies, warum sollte ich jenes tun, warum bin ich von diesem überzeugt und warum sollte ich von jenem überzeugt sein, können zwar zeitweilig ignoriert, verboten, vergessen werden oder pausieren, sie bleiben jedoch stets sinnvoll und beantwortbar – auch wenn über den Inhalt der Antwort oftmals keine Einigkeit herrscht. Selbstständig abwerfen kann der Mensch diese Fähigkeit des Fragens und Begründens nicht. Sobald Menschen ein gewisses Alter erreicht haben, *müssen* sie somit jederzeit in einem minimalen Sinne rational handeln. Sie sind dazu befähigt, sie *können* verstehen, erklären, begründen, rechtfertigen und deswegen *müssen* sie sich diese (gültigen oder ungültigen) Beziehungen (explizit oder implizit) schaffen, zwischen dem, was sie tun, und dem, warum sie dies tun.²⁴²

1.5.7 Minimale Rationalität

Fred Dretske nennt das „minimale Rationalität“: „Minimale Rationalität verlangt, dass das, was getan wird, überhaupt aus Gründen getan wird, aber nicht, dass es aus *guten* Gründen getan wird. Ebenso wenig verlangt sie ein *Begründen* [reasoning].“²⁴³ Dretske erzählt ein paar Zeilen später einen bekannten Witz als Beispiel solch absolut minimaler Rationalität: Darin wird die Suche nach einem verlorenen Schlüsselbund an einem anderen Ort als an der eigentlichen Stelle des Verlusts dadurch begründet, dass es am Ort der Suche viel heller sei. Die Helligkeit des Suchortes als Grund für die Suche eines anderswo verloren gegangenen Gegenstandes zu nennen, ist irrational. Aber der grundlegende Begründungsakt, einen

²⁴² Eine dritte Alternative neben der kausal-reaktiven und der intelligent-aktiven wäre eine Seinsform, die als allwissend-vollkommen bezeichnet werden könnte und die der kantischen Vorstellung eines vollkommen guten – göttlichen oder heiligen – Willens entspräche, der „von selbst nach seiner subjektiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann.“ (Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). In: *Immanuel Kant. Werkausgabe Band VII*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, BA 39. Im Folgenden: Kant [GMS].) Ein solches Wesen könnte nur durch die Vorstellung des Guten sowie des *Wahren* bestimmt werden, sodass sich Irrtümer in moralischer oder epistemischer Hinsicht, Fragen und Antworten, Zweifel, Überlegungen und Abwägungen – Begründungen – erübrigen würden.

²⁴³ Dretske, Fred: Minimale Rationalität. In: D. Perler, M. Wild (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Frankfurt a. M.: stw 2005, S. 213. Zur Ergänzung: Sofern etwas aus guten Gründen getan wird, liegt maximale Rationalität vor. Sofern dies darüber hinaus begründet wird, handelt es sich um starke, das heißt reflektierte, bewusste und artikulierte Rationalität.

Zustand (die Helligkeit des Suchortes) mit einer Handlung (die Suche des Gegenstands) so in Beziehung zu setzen, dass ersterer für letztere sprechen soll, dass der Zustand einen Grund für die Handlung darstellen soll und die entsprechenden Körperbewegungen letztlich *aufgrund* dieser, durch das Subjekt hergestellten Relation zwischen den beiden Elementen ausgeführt werden, ist auch bei diesem Fall von Irrationalität gegeben. Die Kategorien des Geeignet-Seins, des Sinnvoll-Seins, Rechtfertigt-Seins bestimmen nichtsdestotrotz das Denken und Handeln der suchenden Person. Minimale Rationalität kontrastiert dementsprechend nicht mit Irrationalität, sondern mit Arationalität.

Der Mensch stellt für einige seiner Bewegungen – solche, die wir dann als Handlungen bezeichnen – Beziehungen zwischen diesen Bewegungen sowie den zugehörigen Zuständen in der Welt her. Der Hinweis auf die Zugehörigkeit der Zustände (Ereignisse, Sachverhalte, Tatsachen) zu den jeweiligen Handlungen deutet bereits jene ambivalente Natur der Gründe an. Einerseits werden Gründe von rationalen, handelnden Wesen hergestellt, sie werden produziert und würden ohne Wesen, die sie erwägen und berücksichtigen können, nicht existieren. Andererseits können beziehungsweise sollten diese Wesen keine beliebigen Relationen zwischen ihren Handlungen und Zuständen in der Welt fabrizieren: Gründe werden – im Gegensatz zu Scheingründen – auf bestimmte Weise auch entdeckt. Sie sind objektiv und von uns unabhängig, sodass der Zustand sowie die bereits bestehende Beziehungen zwischen Zustand und Handlung oder Überzeugung bloß freigelegt werden muss. Dieser Objektivität und Unabhängigkeit der Gründe verleihen wir immer schon dadurch Ausdruck, dass wir eine Gültigkeit, eine Geltung der von uns anerkannten Begründungsrelationen beanspruchen, die wir nicht aus uns selbst schöpfen können, sondern die auf noch zu untersuchende Weise einer externen Quelle entspringt. Nicht schon deswegen, da ich allein oder auch wir alle proklamieren, dass ein bestimmter Grund – eine bestimmte Relation – gilt, erfüllt sich diese Forderung nicht, sondern bleibt Wunschdenken. Deshalb kann im Zusammenhang mit Gründen auch nicht ausschließlich von Subjektivität oder Intersubjektivität die Rede sein. Gründe müssen überdies dem Anspruch der Objektivität genügen und den Gegebenheiten sowie Unverfügbarkeiten der Welt entsprechen.

Minimale Rationalität beinhaltet hingegen – gewissermaßen als Obermenge, welche die Teilmenge der objektiven Gründe, der guten Gründe, wie auch diejenige der Scheingründe, der schlechten Gründe enthält – sämtliche selbstständig gebildeten Relationen, die hergestellt oder entdeckt werden, um determinierte Kausalstrukturen oder festgelegte Verhaltensweisen „zu ersetzen“. Diese „abgespeckte“ Version von Rationalität, die sich auf die Erfüllung rein formaler, aber keinerlei inhaltlicher Anforderungen beschränkt, ist wohlgerne eine

Abstraktion, ein reines Kunstprodukt der bisherigen Überlegungen. Anders als diese formalistische Position suggerieren könnte, haben Menschen zu keinem Zeitpunkt in der Entwicklungsgeschichte von Rationalität ihre Worte und Taten in Beziehungen zueinander gesetzt, ohne Rücksicht darauf, *was genau womit genau* begründet werden sollte, welcher Zustand, welches Ereignis *für welche* Handlung, *für welche* Überzeugung sprechen sollte. Die rationale Grundordnung ist eine Ordnung, die nicht in Eigenregie – subjektiven Vorlieben folgend – aber in Eigenleistung aus der Perspektive der jeweiligen Person heraus erwächst. Menschen sind nicht unabhängig davon, was sie selbst für richtig oder falsch, für gut oder schlecht erachten, an Gründen orientiert. Gründe können nicht bloß von einem externen Standpunkt der zweiten oder dritten Person aus beurteilt werden, sondern sind bereits in der Innenperspektive der begründenden Person stets mit dem Anspruch der Güte beziehungsweise der Geltung verbunden.

Hier sollte, davon abgesehen, was inhaltlich betrachtet als guter Grund gilt, zunächst eine allen Menschen gemeinsame Ordnung aufgespürt werden, die in deren spezifischer Lebensform als rationale Basis im Hintergrund verbleibt und wirkt, ohne in expliziten Artikulationen oder bewussten Denkakten in den Vordergrund zu drängen. Schon allein dadurch wird das Spektrum dessen, was geschehen *wird*, um Handlungen, die geschehen *sollen*, die geschehen *dürfen* oder um solche, die geschehen *können* erweitert. Diese rationale Basis sollte deswegen vorerst so inhaltslos auftreten, um nicht sogleich in Streitigkeiten darüber zu versinken, welche dieser Relationen als gut und gültig betrachtet werden und welche nicht, wer „die Rationalität“ demnach gepachtet hat, und daran anschließend, wie zwischen epistemischen, praktischen, moralischen, motivationalen, erklärenden etc. Gründen unterschieden werden könnte. Von diesen Problemfeldern und Spezifikationen einmal abgesehen ist die Grundvoraussetzung für rationale Höhenflüge in die Sphäre der Gründe, Argumente, Schlüsse und Urteile mit der *Fähigkeit des eigenständigen Relationierens* bereits gegeben. Wie weit der Mensch seine Flügel ausbreitet und sich von ihnen tragen lässt, liegt nun an ihm.

1.5.8 Handlungsweisen rationaler Wesen

Es liegt an ihm, auf welche Weise er die für Handlung und Überzeugung – aber nicht für osmotische Prozesse oder den Lidschlussreflex – notwendige Gewissheit gewinnt. Es liegt an ihm, auf welche Weise er als ein Wesen, das aus einfachen Reiz-Reaktions-Schemata herausgefallen ist, seine neu hinzugekommenen Zweifel oder Ungewissheiten beseitigt sowie Irrtümer korrigiert und Fehler verhindert.

Charles Sanders Peirce, der nicht nur die einleitenden Worte dieses Kapitels zur Gewissheit inspirierte, liefert mit seinen Gründungsschriften des Pragmatismus, vor allem den ersten beiden Artikeln der Reihe „Illustrations of the Logic of Science“ – „The Fixation of Belief“²⁴⁴ (1877) sowie „How to Make Our Ideas Clear“²⁴⁵ (1878) – einen beachtenswerten Vorschlag, auf welche Weise wir Relationen bilden beziehungsweise mit welcher Methode wir unser Bedürfnis nach Gewissheit, nach einem Für-wahr-Halten, stillen können und stillen sollen. Äußerst knapp zusammengefasst²⁴⁶ argumentiert Peirce folgendermaßen²⁴⁷: Um sein Überleben in einer sich verändernden Umwelt zu sichern, muss der Mensch notwendigerweise handeln. Seine Handlungen werden durch etablierte Verhaltensgewohnheiten bestimmt. Diese Verhaltensgewohnheiten beruhen wiederum auf Überzeugungen, genauer, auf einem ruhigen und befriedigenden Gefühl des Überzeugtseins. Demgegenüber bereitet der Zweifel ein unangenehmes, unbefriedigendes Gefühl und gebietet unserer Handlungsfähigkeit Einhalt. Zweifel lähmt unser Handeln, regt aber das Denken an. Überzeugtsein oder Für-wahr-Halten hingegen macht das Denken obsolet, gestattet aber Handeln. Das unangenehme und daher vermeidungswürdige Gefühl des aufrichtigen Zweifels empfinden wir, sobald ein Störfaktor auftritt, Handlungen misslingen und unsere Überzeugungen erschüttert werden. Dieses Gefühl des Zweifels, unser „Grauen vor dem Zweifel“²⁴⁸ initiiert daraufhin die Forschungstätigkeit des schlussfolgernden Geistes, welche erst mit der Etablierung einer neuer Überzeugung sowie der Erzeugung einer Gewohnheit im Handeln endet.²⁴⁹

Vier verschiedene Denkmethode, vier verschiedene Denkformen des Menschen, präsentiert Peirce, die allesamt auf jeweils unterschiedliche Weise Für-wahr-Halten produzieren: Die Methode der Beharrlichkeit, die Methode der Autorität, die Methode der Metaphysik sowie die wissenschaftliche Methode. Als Qualitätsmerkmal dient dabei nicht die Wahrheit dieser

²⁴⁴ Peirce, Charles Sanders: The Fixation of Belief (1877). In: The Peirce Edition Project (Ed.): *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 1 (1867-1893)*. Indiana University Press 1992, p. 109-123. Dt.: Ders.: Die Festlegung einer Überzeugung (1877). In: K. Apel (Hg.): *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Frankfurt a. M.: stw 1991, S. 149-181. Im Folgenden: Peirce [FeÜ].

²⁴⁵ Peirce, Charles Sanders: *Über die Klarheit unserer Gedanken. How to Make Our Ideas Clear*. Einleitung, Übersetzung, Kommentar von Klaus Oehler. 3. Auflage. Frankfurt a. Main: Klostermann 1985. Im Folgenden: Peirce [KuG].

²⁴⁶ Eine weitaus detailliertere Darstellung findet sich in meiner Masterarbeit.

²⁴⁷ Siehe Peirce [FeÜ], v. a. 5.370-5.373. Und Peirce [KuG], v. a. 394-397.

²⁴⁸ Peirce [FeÜ], 5.377.

²⁴⁹ Interessanterweise parallelisiert Peirce die Abfolge von Zweifel, Forschen, Überzeugung und Handlung mit den Reiz-Reaktions-Mechanismen unseres Nervensystems: „Der Zweifel hat keinerlei derartige Wirkung auf unsere Handlung, aber er regt uns zum Forschen an, bis er beseitigt ist. Das erinnert uns an die Reizung eines Nervs und die Reflexhandlung, die dadurch hervorgerufen wird, während wir als Analogie für die Überzeugung das im Nervensystem ansehen müssen, was man nervliche Assoziation nennt, – z. B. die Verhaltensweise der Nerven, infolge welcher der Geruch eines Pfirsichs einem das Wasser im Mund zusammenlaufen läßt.“ [FeÜ], 5.373.

festgelegten Überzeugungen, sondern die *Beständigkeit* und *Festigkeit* der Überzeugung, also deren Immunität gegenüber Zweifel. Wie Louis E. Loeb herausarbeitet, ordnet Peirce (wie auch Sextus, Descartes und Hume) das Verlangen nach beständigen Meinungen und nach einem Zustand der Ruhe dem Streben nach Wahrheit *über*.²⁵⁰

Die ersten drei dieser Methoden der Meinungsbildung²⁵¹ erweisen sich nun als mehr oder weniger untauglich bei der Festlegung einer beständigen, unerschütterlichen Überzeugung, auch wenn sie andere Vorteile²⁵² zu bieten haben. Statt die für uns notwendige Gewissheit aus Gründen zu gewinnen, schöpfen sie aus alternativen Quellen. Anders als Überzeugungen, die auf objektiven Gründen beruhen und besonders resistente Gewissheiten mit sich bringen, ist Für-wahr-Halten, das durch *Beharrlichkeit* oder durch *Autorität* oder in metaphysischen Spekulationen durch natürliche *Neigungen* hervorgebracht wird, Erschütterungen, Infragestellungen und Zweifel relativ schutzlos ausgeliefert.

Auch wenn diese Methoden die hohen Anforderungen, die an objektive Gründe gestellt werden, nicht erfüllen, beruhen sie nichtsdestoweniger auf Begründungsbeziehungen und sind somit minimal rational – um an die vorherigen Überlegungen zur spezifisch menschlichen Lebensform anzubinden. Die inhaltliche Güte dieser Beziehungen würde jedoch nicht für die Zuspreehung von Rationalität in einem maximalen Sinne, verstanden als die Orientierung an inhaltlich guten, objektiven Gründen, reichen. Aus diesem Grund mangelt es den Menschen bei der Anwendung der ersten drei Methoden an festen Gewissheiten. So knüpfen auch Menschen, die sich beispielsweise die Methode der Beharrlichkeit²⁵³ zu eigen gemacht haben, Beziehungen zwischen Zuständen, die sie als existent betrachten, oder Sachverhalten, die sie als wahr annehmen einerseits, und ihren Handlungen oder Überzeugungen andererseits. Der streng Gläubige betrachtet die Gebote und Verbote eines gütigen Gottes als denjenigen Zustand, der für die akribische Befolgung bestimmter religiöser Praktiken spricht. Der extrem beharrliche Zeitgenosse, der sich, wie Peirce schreibt, „in seiner Überzeugung nicht beirren läßt, daß Feuer ihn nicht verbrennt“²⁵⁴, betrachtet die Unempfindlichkeit seiner Haut gegenüber großer Hitze als denjenigen Zustand, der dafür spricht, vor Waldbränden nicht zu fliehen oder sogar das brennende Holz anzufassen. Alternativ betrachtet er seine kühle

²⁵⁰ Loeb, Louis E.: Sextus, Descartes, Hume, and Peirce: On Securing Settled Doxastic States. (1998) In: Ders.: *Reflection and the Stability of Belief. Essays on Descartes, Hume and Reid*. New York: OUP 2010, v. a. S. 120: „Peirce takes the desire for settled belief as a higher-order disposition which directs the lower-order disposition to regulate one’s belief that a proposition is true by evidence of its truth.“ Indirekt bleibt Wahrheit – die Übereinstimmung der Urteile mit den Tatsachen – hingegen ein Kriterium für die Güte der jeweiligen Methode, wie wir sehen werden.

²⁵¹ Vgl. Peirce [KuG], 406.

²⁵² Vgl. Peirce [FeÜ], 5.386.

²⁵³ Vgl. Peirce [FeÜ], 5.377f.

²⁵⁴ Peirce [FeÜ], 5.377.

Haupttemperatur als denjenigen Zustand, der dafür spricht. Dass er damit falsch liegt, dass es diesen Zustand der Unempfindlichkeit nicht gibt – sofern er nicht mit einer bemerkenswerten Mutation gesegnet ist – oder die Relation nicht besteht (auch wenn seine Haut tatsächlich besonders kühl sein mag) und die schmerzhaften Konsequenzen seiner Handlungen ihn eines Besseren belehren beziehungsweise Zweifel wecken sollten, steht außer Frage. Sollte die Konfrontation mit der Realität nicht ausreichen, so wird der Abgleich seiner Ansichten mit denjenigen anderer Menschen das Vertrauen in seine Überzeugungen erschüttern. Diesen „Trieb zur Gemeinschaft“²⁵⁵ macht Peirce als denjenigen Faktor aus, der letztlich für die Untauglichkeit der Methode der Beharrlichkeit bei der Festlegung einer Überzeugung sorgt. Auch wenn der beharrliche pyrophile Mitmensch also die formalen Vorgabe von Rationalität erfüllt, selbstständig Beziehungen zwischen Zuständen in der Welt und eigenen Urteilen oder auf Urteilen beruhendem Handeln herzustellen, so scheint er entweder nicht existierende Zustände als Ausgangspunkt für Relationen zu wählen oder aber Relationen zwischen existierenden Zuständen und Handlungen herzustellen, die nicht wirklich bestehen, sodass er keine besonders beständige – keine wahrhaft begründete – und damit vor allem keine *gemeinschaftsfähige* Überzeugung zu haben scheint, die er gegenüber anderen Mitmenschen mit gegensätzlichen Ansichten (sofern er nicht zum Einsiedler wird, wie Peirce anmerkt) und dann auch gegenüber sich selbst, begründen oder verteidigen könnte.

Ähnliche Probleme birgt die Methode der Autorität²⁵⁶. Auch wenn in autoritären Szenarios die jeweilige Vorgabe des diktatorischen Regimes, gegebenenfalls kombiniert mit willkürlicher Gewaltanwendung als ein Zustand betrachtet wird, der dafür spricht, gemäß der vorgeschriebenen Lehren zu meinen und zu handeln – das formale Gerüst einer Begründung ist gegeben –, liegen keine echten, keine beständigen, keine unerschütterlichen, keine *begründeten* Überzeugungen vor. Autoritäre, totalitaristische Systeme produzieren zwar durch die Unterjochung ganzer Gesellschaften gemeinschaftsfähige Meinungen. Das unweigerlich limitierte Ausmaß der Einflussnahme, andersartige Gedanken, Theorien und Denkweisen also nicht vollständig ausmerzen zu können, wird jedoch einige Menschen zwangsläufig zu der Einsicht bringen, dass es auch andere Überzeugungen als die vorgeschriebene gibt oder zumindest geben könnte. Diese „intellektuellen Sklaven“²⁵⁷ werden sich im Laufe der Zeit von ihrer Subalternität befreien, die willkürliche Beliebigkeit der auferlegten Meinungen abermals im Abgleich mit andersartigen Ansichten einsehen und zu zweifeln beginnen. Eine beständige Gewissheit, die sich entfachtem Zweifel gegenüber als resistent erweisen würde,

²⁵⁵ Peirce [FeÜ], 5.378.

²⁵⁶ Vgl. Peirce [FeÜ], 5.379ff.

²⁵⁷ Peirce [FeÜ], 5.380.

kann auch diese Methode, wie auch die A priori-Methode²⁵⁸, nicht erzeugen. Aufkommende Fragen, warum gerade diese und keine andere Meinung autoritär vorgeschrieben wird, warum gerade auf dieser und auf keiner anderen Meinung beharrt wird, oder warum gerade diese und keine andere Meinung in dem jeweiligen metaphysischen System favorisiert wird, können nicht mehr zufriedenstellend beantwortet werden.

Demgegenüber genügt die *wissenschaftliche* Methode²⁵⁹ nicht nur den formalen Anforderungen, die an Begründungsbeziehungen gestellt werden, sondern zusätzlich den materialen Anforderungen, die Gründe als Lieferanten von Gewissheit erfüllen müssen. Mehr oder weniger willkürlich ausgewählte, individuell konstruierte, von Neigungen abhängige Relationen werden von objektiven Gründen abgelöst, die mit Bezug auf externe Tatsachen, auf eine unabhängige Realität, auf gültige Schlussfolgerungen und klare Begriffe in der wissenschaftlichen Forschungsarbeit erwogen und gebildet werden. Ohne äußeren Zwang, ohne individuelle Gefühle, ohne subjektive Zwecke schafft das wissenschaftliche Denken einen für jeden zugänglichen öffentlich-kollektiven, demokratisch strukturierten, gemeinschaftlichen Raum, in dem Zweifel beseitigt und feste Gewissheiten produziert werden, indem die selbstständige Einsicht in die Notwendigkeit der Überzeugungen durch das gegenseitige Geben und Fordern von Gründen ermöglicht wird. Für-wahr-Halten ist nicht bloß Für-wahr-Halten, sondern *begründbares und begründetes* Für-wahr-Halten. Von den *Gründen*, die für das richtige Für-wahr-Halten (und gegen andere, falsche Meinungen) sprechen, kann sich idealerweise ein jeder selbst überzeugen. Die Teilnehmer an dieser wissenschaftlichen Praxis, die wesentlich auf Gründen beruht, sollten letztlich in ihren begründeten Urteilen übereinstimmen, sodass das sichere Gefühl der Gewissheit bezüglich der eigenen Verhaltensgewohnheiten herrscht.

1.5.9 Resümee

Um den Bogen wieder zu schließen: Menschen können ihre Überzeugungen aus abgeschotteten Glaubenssystemen gewinnen, sie können gemäß dem Diktat einer Autorität handeln, sie können ihre Meinungen an persönlichen Vorlieben und individuellen Zwecken orientieren. Oder sie können für ihre Taten und Worten ausdrücklich nach objektiven Gründen forschen. All diese Weisen des Menschen, sein Leben zu leben, sind Ausdruck seiner partiellen Unbestimmtheit durch natürliche Zwänge, seiner Befähigung, sich selbstständig in der Welt gegenüber anderen positionieren zu können und positionieren zu müssen, kurz, seiner Freiheit. In einem minimalen Sinne kann diesen menschlichen

²⁵⁸ Vgl. Peirce [FeÜ], 5.383.

²⁵⁹ Vgl. Peirce [FeÜ], 5.384f. Und

Lebensweisen somit durchweg Rationalität zugesprochen werden. Zugleich phantasiert, dichtet und träumt der Mensch, er überredet, droht und terrorisiert, er ist willensschwach, verhält sich instinktiv, folgt seinen Intuitionen und reagiert kausal. Auch wenn ein Begründungsnetz sein Leben durchzieht, ist es grobmaschig genug gestrickt, um ihm nicht in jedem Moment Gründe abzuverlangen.

Peirce liefert darüber hinausgehend bereits mehrere Hinweise, warum Rationalität, die auf eine starke Weise ausgeübt wird, verstanden als offen zugängliche, fest etablierte Praxis des Begründens nicht nur alternativen Methoden vorgezogen werden kann und sollte, sondern auch vorgezogen werden *muss*, beziehungsweise immer schon vorgezogen *wird*, auch wenn sie sich nicht allzeit gut erkennbar in den Vordergrund drängt. Beispielsweise mit dem Befund, dass der Mensch normalerweise keiner Robinsonade frönt, sondern als nicht-festgelegtes Wesen in Auseinandersetzung mit anderen solchen nicht-festgelegten Wesen die eigene Position erst lokalisieren muss. Oder mit der Beobachtung, dass wir eigene Ziele und Absichten haben, die wir erreichen wollen: Dafür sind Handlungen unsererseits nötig, Handlungen sind wiederum auf Gewissheiten angewiesen, die letztlich auf Überzeugungen beruhen. Sofern wir unsere Ziele nicht verfehlen wollen (und dann wären sie streng genommen keine Ziele mehr), sollten diese Überzeugungen nun besser mit den Tatsachen übereinstimmen – also begründet sein –, sodass unsere Gewissheiten wahrhaft gewiss und unsere Handlungen wirklich erfolgreich sind. (Wie bereits angesprochen besitzen Rationalität, Gründe, Wahrheit, die Orientierung an Tatsachen, an der Realität²⁶⁰ bei Peirce keinen intrinsischen Wert, sondern nur insofern, als dass sie vergleichsweise am effektivsten zum obersten Gut – Festlegungen von Überzeugungen, Gewissheit, Ruhe im Denken – verhelfen.) Anders gesagt sind Menschen *soziale* Wesen mit *intentionalen* Zuständen. Unter anderem dank dieser grundlegenden Fähigkeiten zur Sozialität und zur Intentionalität sind wir

²⁶⁰ Peirces gesamte Theorie beruht auf einem speziellen Realitäts- und Wahrheitsbegriff. Wahrheit beziehungsweise wahre Meinung beschreibt Peirce als dasjenige, dem jeder zustimmen muss. Realität ist dasjenige, welches diesen wahren Meinungen zugrunde liegt. Siehe Peirce [KuG], 407: „Die Meinung, der nach schicksalhafter Bestimmung jeder letztlich zustimmen muß, der forscht, ist das, was wir unter Wahrheit verstehen, und das in dieser Meinung dargestellte Objekt ist das Reale.“ Realität und Wahrheit bleiben so zwar unberührt von individuellen, rein subjektiven Meinungen, sind aber nichtsdestotrotz vom allgemeinen Denken abhängig. Klaus Oehler erklärt diese Realitätsauffassung besonders treffend: „Real ist in diesem Sinne, was regelhaft ist, und das heißt, was im Prinzip durch jedes mögliche Mitglied dieser unendlichen Gemeinschaft verifiziert werden kann. Das ist real, was *in the long run* erkennbar ist.“ In: Oehler, Klaus: *Charles Sanders Peirce*. München: Beck 1993, S. 70. Im Folgenden: Oehler [CSP]. Oder: „Das Reale ist das, worauf man sich letztlich einigen wird.“ (Weiterer Kommentar von Oehler in: Peirce [KuG], S. 141.) *Wahr* ist also das, was *für wahr gehalten* wird, wovon jedermann überzeugt ist, dem jeder zustimmen muss. Folglich ist „eine Aussage, deren Falschheit niemals entdeckt werden kann und deren Irrtum daher absolut unerkennbar ist, gemäß unserem Prinzip absolut keinen Irrtum. Folglich ist das, was in diesen Erkenntnissen gedacht wird, das Reale, so wie es wirklich ist.“ Ein kantisches „Ding-an-sich“, das als unerkennbare Entität hinter allen Erscheinungen angenommen werden muss, ist Peirce völlig fremd. Letztes Zitat in: Peirce, Charles Sanders: *Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen* (1868). In: K. Apel (Hg.): *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Frankfurt a. M.: stw 1991, S. 40-87, hier S. 76f. Im Folgenden: Peirce [EKvU].

überhaupt in der Lage, zu begründen. Zugleich können wir dank dieser Fähigkeiten gar nicht mehr umhin, am Spiel des Gebens und Nehmens von Gründen zu partizipieren. Wir sind auf Gründe angewiesen, damit wir sowohl unseren selbstgesetzten Zwecken, wie auch anderen Menschen (die sich ebenso selbstständig Zwecke setzen) überhaupt gerecht werden und mit ihnen umgehen können.

Die Vorstellung vom Menschen – wie sie hier entworfen wurde und in den folgenden Kapiteln weiter plausibilisiert und vor allem begründet werden soll – zusammengefasst: Menschen sind in eine begründende Lebensform eingebettet, das heißt sie können nicht bloß reagieren und sich verhalten, sondern *handeln*. Sie müssen sich Gedanken darüber machen, was sie tun und meinen und warum sie dies tun und meinen. Diese gedankliche Arbeit verbleibt größtenteils im Hintergrund, ist uns nur gelegentlich bewusst, wird nur manchmal explizit formuliert, kann auch misslingen oder absichtlich missbraucht werden, verschafft uns aber nichtsdestotrotz handlungs- sowie überzeugungsnotwendige Gewissheiten. Um die Güte dieser Gewissheiten zu steigern, auch um Missbrauch vorzubeugen, um scheinbare, falsche, schlechte Gründe zurückweisen zu können, um andere grundsätzlich rationale Wesen besser verstehen, ansprechen und auch überzeugen zu können, natürlich auch um von anderen überzeugt zu werden, um gegenüber anderen und uns selbst Stellung nehmen zu können, um unser Selbstverständnis auszuweiten und gegebenenfalls zu korrigieren, um die eigenen Autonomie zu wahren, sollte jene rationale Grundordnung stärker in den Vordergrund gerückt werden. Minimale Rationalität sollte sich zu maximaler Rationalität wandeln, indem Rationalität auf eine starke, auf eine bewusste, explizite, artikulierte Weise ausgeübt wird. Wenn der Mensch die eigenständige Reflexionsarbeit darüber, wie er reagieren, wie er sich verhalten – wie er handeln soll – „von der Natur“ aufgebürdet bekam, kann und sollte er das Beste daraus machen: Für oder gegen Rationalität in einem minimalen Sinne kann er sich nicht entscheiden, für Rationalität in starker Hinsicht aber schon. Wir sollten unseren Handlungen und Überzeugungen und Absichten im wahrsten Sinne des Wortes auf den Grund gehen. Wir sollten die uns ermöglichte und die uns auferlegte Lebensform bestmöglich leben.²⁶¹

²⁶¹ Dies impliziert auch, dass wir unserer Begründungspraxis begründeterweise eine Auszeit auferlegen können.

II. Funktionsweise von Rationalität

Dieses zweite Kapitel wird sich der *Funktionsweise* unserer Begründungspraxis als Ausdruck unserer Fähigkeit zur Rationalität widmen. Die zentrale Frage lautet: Wie funktioniert unsere Begründungspraxis? Auf welche implizite und explizite Weise durchziehen Begründungsrelationen unsere Lebensweise? Wie können implizite Relationen explizit gemacht werden? Wie sind diese Relationen genau zu verstehen? Wie füllen wir formale Relationen mit Inhalt? Woher wissen wir, was für was spricht? Welche Begründungsrelationen sind gut und gültig? Welche Elemente sind an Begründungen beteiligt? Was sind Gründe? Wie werden sie gebildet? Werden sie entdeckt? Wie bringen sie jene eingangs angesprochene Gewissheit hervor? Wann erwägen wir überhaupt Gründe? Mit welcher Absicht oder zu welchem Zweck? Wem gegenüber nennen wir Gründe? Wie genau begründen wir also?

2.1 Befunde der Kognitionspsychologie

Das bisher zu Papier Gebrachte mag nicht nur unter Philosophen Ablehnung hervorrufen. Gespräche mit fachfremden Kollegen über Gründe, Begründungen und unsere Praxis des Begründens provozieren oftmals eine ähnliche Reaktion. Der Einwand lautet: In der Praxis begründen wir unsere Urteile und Handlungen eher selten bis gar nicht. Für viele unserer Entschlüsse können wir überhaupt keine Gründe angeben, da wir bei dem, was wir tun oder meinen, entweder von vornherein nicht über Rechtfertigungen, Begründungen, Erklärungen sinnieren und vollkommen unbewusst beziehungsweise intuitiv entscheiden, oder aber nach einem vergeblichen Abwägen widerstreitender Gründe resignieren und oftmals auch in diesen Fällen dem Bauchgefühl das letzte Wort zugestehen. Letztlich bequemen wir uns nur in denjenigen Fällen zu einer mehr oder weniger wohlüberlegten Begründung, in denen wir von anderen dazu genötigt – in denen wir also explizit ausgefragt – werden. Und selbst im Kreuzverhör müssen wir gelegentlich passen und können keinen Grund, geschweige denn einen guten Grund angeben. In letzter Konsequenz bleibt uns dann nur das Eingeständnis, sich selbst unverständlich zu sein. Anders formuliert: Der Raum der Gründe ist lange nicht so ausgedehnt und durchschaubar wie Rationalisten gerne behaupten. Allzu oft handeln wir entweder nicht aus Gründen oder – falls doch – können wir unsere Handlungsgründe schlecht oder nicht identifizieren.

Sind wir tatsächlich so elementar auf Begründungsrelationen angewiesen, so sensitiv für Gründe und so sehr ausgerichtet auf Warum-Fragen und entsprechende Begründungen, wie bisher beschrieben? Anders gefragt: Wie denken, wie urteilen, wie entscheiden wir – *faktisch*? So formuliert handelt es sich um eine Frage, der sich die Disziplin der Kognitionspsychologie annimmt – eine im Vergleich mit der Philosophie relativ junge und empirisch arbeitende Humanwissenschaft, die sich aber ebenfalls (unter anderem) der Erforschung unseres Denkens verschrieben hat. Der israelisch-US-amerikanische Psychologe Daniel Kahneman, einer der führenden Köpfe dieses Ressorts, Träger des Nobelpreises für Wirtschaft und Autor des Bestsellers *Schnelles Denken, langsames Denken*²⁶² liefert Antworten.

2.1.1 System 1 und seine Fehler

Die gängige Erwartungshaltung des Publikums und Lesers nicht enttäuschend, wartet Kahneman, wie in psychologischen Studien üblich, mit einer Reihe kontraintuitiver Forschungsergebnisse auf: Eigentlich läuft alles ganz anders, als der Laie meint. Genau genommen funktioniert unser Denken keineswegs so, wie man denkt. Abermals sind wir also weitaus weniger Herr in unserem Gehirn, unserem Gedächtnis, unserem „Gedankenhaus“, als es für uns den Anschein hat. Die Art und Weise, wie Denkprozesse faktisch ablaufen, weicht erheblich von unserem persönlichen Empfinden ab. Beziehungsweise gehen diese Prozesse des Denkens, des Urteilens und Entscheidens weit über unser subjektives Erleben hinaus. Vieles – der Löwenanteil – geschieht unbewusst, automatisch, spontan, unwillkürlich, also eindeutig außerhalb des Raumes der Gründe. Gründe und Begründungen spielen bei Prozessen der Urteilsfindung (wenn überhaupt) eine untergeordnete Nebenrolle. Sie spielen deswegen eine Nebenrolle, da Kahneman ihnen diese Rolle zuweist, beziehungsweise lädt er sie von vornherein nicht zum Vorsprechen ein. Und in einigen Fällen führt dieser wirkmächtige unbewusste Denkannteil zu Illusionen, zu kognitiven Verzerrungen oder Täuschungen, zu intuitiven Denkfehlern. Allesamt Täuschungen, die wir erstens als solche nicht erkennen, da wir uns ihrer beziehungsweise des sie hervorbringenden *unbewussten* Denksystems logischerweise *nicht bewusst* sind. Die wir zweitens unter einer Decke nachträglicher Rationalisierungen geschickt und abermals unbewusst zu verbergen wissen, das heißt unser Denken hat sich darauf spezialisiert, insbesondere kognitiven Täuschungen den Deckmantel der Rationalität umzuwerfen und vor Entlarvung abzuschirmen.²⁶³ Und derer

²⁶² Kahneman, Daniel: *Schnelles Denken, langsames Denken*. Aus dem amerikanischen Englisch von Thorsten Schmidt. München: Pantheon 2015. Im Folgenden: Kahneman [SDLD].

²⁶³ „Wir können gegenüber dem Offensichtlichen blind sein, und wir sind darüber hinaus blind für unsere Blindheit.“ (Kahneman [SDLD], S. 37.)

wir uns drittens, selbst wenn wir um sie wissen, wenn wir Kahneman gelesen haben, ja, selbst wenn wir der Erforschung kognitiver Verzerrungen wie Kahneman einen immensen Anteil unserer Lebenszeit gewidmet hätten, nicht vollständig verwehren könnten. Eine fatale, aussichtslose Situation, insbesondere für Anhänger eines Konzepts „starker“ Personen, die bewusst, autonom und willentlich Entscheidungen treffen, für die sie dementsprechend auch zur Verantwortung gezogen werden können: Wenn soviel dessen, worauf unsere Urteile beruhen, intuitiven Kognitionsmechanismen entspringt – produzieren diese nun korrekte oder defekte Urteile – würde sich unser Erleben von Entscheidungsfreiheit, Willenskraft und Handlungsmacht letztlich als Illusion erweisen.

Gemäß seiner Profession begnügt sich Kahneman nicht mit der Auflistung und Interpretation von Versuchsergebnissen, sondern reproduziert die diskutierten Experimente oftmals im Wortlaut mit der klaren Aufforderung an den Leser, sich selbst beziehungsweise das eigene Denken zu testen.²⁶⁴ Greifen wir zwei dieser Demonstrationsbeispiele, die der Psychologe Shane Frederick 2005 erstmals in dem Paper „Cognitive Reflection and Decision Making“²⁶⁵ formulierte und als Teil des „Cognitive Reflection Test“ (CRT) konzipierte, exemplarisch heraus. Kahneman modifiziert die ersten Denkaufgaben auf geringfügige aber bedeutende Weise, indem er ihr einen Imperativ vorausschickt:

„Nehmen wir folgende einfache Denkaufgabe. Versuchen Sie nicht, sie zu lösen, sondern vertrauen Sie Ihrer Intuition: Ein Schläger und ein Ball kosten 1,10 Dollar. Der Schläger kostet einen Dollar mehr als der Ball. Wie viel kostet der Ball?“²⁶⁶

„In einem See breitet sich ein kleines Feld von Seerosen aus. Jeden Tag verdoppelt sich die Größe des Feldes. Wenn es 48 Tage dauert, bis die Seerosen den ganzen See bedecken, wie lange dauert es dann, bis sie die Hälfte des Sees bedecken?“²⁶⁷

Obschon diese Aufgaben vermutlich bereits bekannt sind und korrekt berechnet wurden, können wir kaum umhin, im ersten Augenblick spontan – intuitiv – 1 Dollar respektive 24 Tage antworten zu wollen. Die korrekten Antworten wären hingegen 5 Cent respektive 47 Tage. Indem Kahneman unser in diesen Fällen verhängnisvolles Vertrauen auf die Intuition beschwört, gelingt ihm eine einwandfreie Demonstration derjenigen kognitiven

²⁶⁴ Dies auch im vollen Bewusstsein um den wichtigen Faktor der Selbsterfahrung bei der Akzeptanz zunächst kritisch beäugter Theorien: Wer etwas am eigenen Leibe – im eigenen Geiste – erfährt, ist eher bereit seine Meinung zu revidieren. Wobei die Erfahrung, dass es mir individuell so und so ergeht, kein guter Grund dafür ist, dass es allgemein so und so ist. Auch wenn Kahneman klar sein sollte, dass dieser „Selbsterfahrungseffekt“ unsere Urteile häufig verfälscht, verzichtet er nicht darauf. Seine Rechtfertigung für die Wahl dieser Methode ist in der Einleitung nachzulesen. (Kahneman [SDLD], S. 20f.)

²⁶⁵ Frederick, Shane: Cognitive Reflection and Decision Making. In: *The Journal of Economic Perspectives*. Vol. 19, No. 4 (Autumn, 2005), pp. 25-42.

²⁶⁶ Kahneman [SDLD], S. 61.

²⁶⁷ Kahneman [SDLD], S. 88.

Mechanismen, die er (gemäß Keith Stanovich und Richard West²⁶⁸) unter den Terminus des System 1 fasst.

System 1 würde sich niemals zur ausführlichen Berechnung dieser oder anderer schwieriger mathematischer Probleme bequemen und könnte in dieser Hinsicht durchaus als „faul“ bezeichnet werden. In anderer Hinsicht agiert System 1 überaus eifrig: Unablässig und vor allem ungefragt, das heißt unbeabsichtigt und ohne explizite Aufforderung, bearbeitet System 1 die Fülle der auf uns einströmenden – innerlichen oder äußerlichen – Sinnesdaten, um sodann spontan und unbewusst entsprechende Eindrücke, Intuitionen, Absichten, Meinungen und Gefühle zu generieren.²⁶⁹ Äußerst effizient und ohne spürbare Denkanstrengung antwortet System 1 rasch – und gelegentlich eben allzu rasch und impulsiv – auf unwillkürliche Fragen, deren Vorhandensein dementsprechend nur in den Fällen in unser Bewusstsein dringt, in denen System 1 versagt und eine Antwort schuldig bleibt. Kahneman liefert zur Illustration der mannigfaltigen Operationen, denen sich System 1 eigeninitiativ annimmt, eine recht anschauliche Liste solch automatischer Denkabläufe und Aktivitäten, zu denen beispielsweise die Vervollständigung des Satzes „Brot und ...“, das Erkennen von Feindseligkeit in der Stimme eines Sprechers, das Lesen von Wörtern auf großen Reklameflächen oder das Autofahren auf einer leeren Straße gehören. Diese von System 1 übernommenen Prozesse können in ihrer Komplexität variieren – die Einschätzung der relativen Entfernung von Gegenständen gelingt uns so mühelos, dass wir dieser Fähigkeit kaum Beachtung schenken, wohingegen das blitzschnelle Erkennen eines starken Schachzuges jahrelange Übung, das heißt Expertise, erfordert (eine Einschränkung, die Kahneman durch den Zusatz „wenn Sie Schachmeister sind“ berücksichtigt). Nichtsdestotrotz ist das automatische, das schnelle System 1 dafür verantwortlich, wenn besagter Schachmeister diesen starken, empfehlenswerten Zug auf einen Blick erkennt, wenn der Hauptbrandmeister seiner Truppe ohne erkennbaren Grund die prompte Räumung eines brennenden Hauses befiehlt, dessen Dach Sekunden später tatsächlich einstürzt, oder wenn der verspätet ankommende Gast beim Betreten des Raumes sofort spürt, dass er in seiner Abwesenheit von der Tischgesellschaft zum Gesprächsthema auserkoren wurde.²⁷⁰ Den Großteil unserer alltäglichen Probleme bewältigt System 1 mittels Automatismen, Urteilsheuristiken, Aufmerksamkeitsfokussierung, Kohärenzstreben, Assoziationen, etc. und zwar *ohne* willentliche Steuerung. Denn umgekehrt müsste es einem Schachmeister fast

²⁶⁸ Stanovich, West: Individual difference in reasoning: implications for the rationality debate? In: *Behavioural and Brain Sciences*. Vol. 23, S. 645–726.

²⁶⁹ Vgl. Kahneman [SDLD], S. 37.

²⁷⁰ Kahneman [SDLD], S. 23.

unmöglich sein, einen starken Zug *nicht* erkennen zu wollen, ohne sich nicht gleich den Blick auf das Schachbrett gänzlich verbieten zu müssen. Ebenso wie dem Befehl, die Gleichung $2 + 2 = x$ *nicht* zu lösen, nicht oder kaum nachzukommen ist. „Es widerfuhr Ihnen einfach“²⁷¹, würde Kahneman sagen.

Generell birgt das Erlebnis, Antworten oder Lösungen, Neigungen oder Einschätzungen würden uns *widerfahren*, keinen Grund zur Beunruhigung, denn im Allgemeinen arbeitet System 1 laut Kahneman höchst zuverlässig: Wir können unseren Intuitionen prinzipiell vertrauen. Nichtsdestotrotz gerät diese Diagnose bei fortschreitender Lektüre rasch in Vergessenheit, da sich Kahneman auf den gut 500 Seiten mit Begeisterung und Akribie auf die Mängel, die Illusionen und Täuschungen, die systematischen Fehler, die kognitiven Verzerrungen, die ungerechtfertigten Simplifizierungen, das Defizit an Logik, die Unempfänglichkeit für Statistik, die Beschränkungen etc. des schnellen Denkens stürzt.

Eine prominent behandelte Täuschung des automatischen Systems, die allerlei Urteilsfehler hervorbringt, trägt den besonders einprägsamen Namen WYSIATI – „What you see is all there is“ (in etwa: „Nur was man gerade weiß, zählt“)²⁷². Mit anderen Worten vergisst System 1 allzu bereitwillig die eigene eingeschränkte Perspektive, den begrenzten Wissenskorpus, die Komplexität von Situationen, die Unvollständigkeit der eigenen Kenntnisse und kommt nichtsdestotrotz – beziehungsweise gerade deswegen – zu plausiblen und befriedigenden Urteilen.²⁷³ Da die *Kohärenz* einer Geschichte für System 1 oberste Priorität hat, werden zusätzliche Informationen, welche die Anfertigung einer stimmigen Erzählung erschweren könnten, tendenziell sogar ausgeblendet. Denn, so Kahnemans Schluss, „[e]s ist leichter, alles, was man weiß, in ein kohärentes Muster einzupassen, wenn man wenig weiß“²⁷⁴. Da das automatisch arbeitende System 1 nicht gelernt hat, die Scheuklappen abzulegen und über den Tellerrand hinauszublicken, kann es sich gegen WYSIATI-Täuschung nicht verwehren und provoziert fehlerhafte Urteile und Entscheidungen: „Voreilige Schlussfolgerungen („Urteilssprünge“) auf beschränkter Datenbasis“²⁷⁵ führen in der Folge zu Selbstüberschätzung²⁷⁶, Framing-Effekten²⁷⁷ und Basisratenfehlern²⁷⁸.

²⁷¹ Kahneman [SDLD], S. 31.

²⁷² Kahneman [SDLD], S. 113.

²⁷³ Beschreibung der zugehörigen Studie in Kahneman [SDLD], S. 113ff.

²⁷⁴ Kahneman [SDLD], S. 114.

²⁷⁵ Kahneman [SDLD], S. 113.

²⁷⁶ Wir überschätzen uns, da wir unser Wissen hinsichtlich seiner Vollständigkeit überschätzen.

²⁷⁷ Ein und dieselbe Information kann auf verschiedene Weise dargestellt werden („die Überlebenswahrscheinlichkeit liegt im ersten Monat nach der Operation bei 90 Prozent“ / „die Sterblichkeit liegt im ersten Monat nach der Operation bei 10 Prozent“). Je nachdem welche Version wir zu hören bekommen, werden unsere Emotionen, Präferenzen und Meinungen dadurch ungerechtfertigterweise beeinflusst (= Framing-Effekte; siehe Def. In Kahneman [SDLD], S. 448). Da wir gemäß der WYSIATI-Regel nur mit einer der

Bei Ankereffekten handelt es sich um eine weitere der zahlreichen kognitiven Verzerrungen, die System 1 zu Last gelegt werden können: Vollkommen irrelevante Informationen setzen willkürliche „Anker“, von denen wir uns wie eine Boje auf dem Wasser nicht allzu weit entfernen können, und nehmen auf diese Weise unbewusst großen Einfluss auf unsere Urteile. Kahneman schildert ein eigens konzipiertes Experiment, das durch die Wahl eines Glücksrades als „Verankerungsmaschine“ oder „Ankergenerator“ insbesondere die Absurdität dieses verfälschenden Effekts offenbart:

„Amos und ich haben einmal ein Glücksrad manipuliert. Es war mit einer Markierung von 0 bis 100 versehen, aber wir hatten es so konstruiert, dass es auf 10 oder auf 65 stehen blieb. Wir rekrutierten Studenten der Universität Oregon als Teilnehmer unseres Experiments. Einer von uns stand vor einer kleinen Gruppe, drehte das Rad und forderte sie auf, die Zahl aufzuschreiben, bei der das Rad stehen blieb, was natürlich entweder bei der 10 oder der 65 der Fall war. Dann stellten wir ihnen zwei Fragen:

Ist der Prozentsatz afrikanischer Staaten unter den Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen größer oder kleiner als die Zahl, die Sie gerade aufgeschrieben haben?

Wie hoch ist Ihrer Einschätzung nach der Prozentsatz afrikanischer Staaten in den Vereinten Nationen?

Das Drehen eines Glücksrads – selbst eines, das nicht manipuliert wurde – kann keinerlei nützliche Informationen über irgendetwas liefern, und die Teilnehmer unseres Experiments hätten es schlichtweg ignorieren sollen. Aber sie ignorierten es nicht. Die mittleren Schätzwerte derjenigen, die 10 bzw. 65 sahen, beliefen sich auf jeweils 25 bzw. 45 Prozent.“

Verankerungen zeugen (ähnlich wie Primes beziehungsweise bahnende Reize²⁷⁹) von einer beängstigend weitreichenden wie durchdringenden Einflussnahme des automatischen Systems auf unsere vermeintlich freien Entscheidungen und rütteln ganz vehement an unserem Selbstverständnis als autonome, selbstbestimmte Wesen, die ihre Urteile und Handlungen zwar nicht allesamt explizit begründen, dezidiert erklären oder gar in logische Schlusschemata einfügen können, ihre Urteile aber gewiss nicht von zufällig gewürfelten

möglichen Formulierungen operieren und uns gewöhnlich keine weiteren ins Gedächtnis rufen, können Framing-Effekte erst ihre volle Wirkung entfalten und unsere Urteile verfälschen.

²⁷⁸ WYSIATI blendet zudem statistische Tatsachen, für die unser kognitiver Apparat generell recht unempfindlich ist, aus, sodass System 1 Basisratenfehler begeht.

²⁷⁹ „In den 1980er-Jahren fanden Psychologen dann heraus, dass die Darbietung eines Wortes sofortige messbare Veränderungen in der Leichtigkeit verursacht, mit der verwandte Wörter ins Gedächtnis gerufen werden können. Wenn Sie vor Kurzem das Wort *eat* (‚Essen‘) gesehen oder hört haben, werden Sie vorübergehend das Wortfragment *so_p* eher als *soup* (‚Suppe‘) denn als *soap* (‚Seife‘) vervollständigen. Das Umgekehrte wäre der Fall, wenn Sie gerade *wash* (‚Waschen‘) gesehen hätten. Wir nennen dies ‚Priming-Effekt‘ (‚Bahnungs-Effekt‘) und sprechen davon, dass die Vorstellung ‚essen‘ die Vorstellung ‚Suppe‘ bahnt, während ‚waschen‘ die Vorstellung ‚Seife‘ bahnt.“ Kahneman [SDLD], S. 72.

Zahlen abhängig wissen wollen. So reagiert die Zuhörerschaft Kahnemans nicht selten mit Skepsis und Unglaube:

„Viele Menschen bezweifeln die Ergebnisse von Priming Experimenten, weil sie nicht ihrem subjektiven Erleben entsprechen. Viele andere finden die Ergebnisse erschütternd, weil sie darin eine Bedrohung für das subjektive Bewusstsein von Handlungskompetenz und autonomer Selbstbestimmung sehen.“²⁸⁰

Dieser Beobachtung schließt Kahneman eine normative Aussage an: „Wir sollten jedenfalls davon ausgehen, dass jede Zahl, die uns dargeboten wird, einen Ankereffekt auf uns hat, und wenn viel auf dem Spiel steht, sollte man sich selbst (sein System 2) mobilisieren, um diesen Effekt zu bekämpfen.“²⁸¹

2.1.2 System 2 und seine Irrelevanz

Und in der Tat wäre die Bezeichnung dieses automatischen Denksystems als System 1 wenig sinnvoll, wenn es nicht ein weiteres System – die Nummer 2 – gäbe. System 2 bildet als eigentliches Selbst oder „ich“ oder Bewusstsein den willentlichen Gegenpart zur automatischen Denkmaschine Nummer 1. Nicht schnell und automatisch, sondern langsam und bedächtig, wohlüberlegt, kontrolliert und aufmerksam widmet sich diese uns bewusste Denkebene jenen unwillkürlich generierten Eindrücken und Gefühlen. System 2 hinterfragt spontane Assoziationen und Intuitionen, zügelt impulsive Schnellschüsse, sorgt für eine angemessene Selbstbeherrschung, wahrt auch in ärgerlichen stressigen Situationen höfliche Umgangsformen und Benehmen, kann auch – wie erwähnt – dem Ankereffekt Einhalt gebieten, übernimmt ausführliche Berechnungen (beispielsweise die bedachte Lösung der oben vorgestellten Aufgaben des CRT), bearbeitet generell komplexere Denkaufgaben, nimmt im Falle der Überforderung von System 1 – wenn Überraschendes, Unerwartetes geschieht – das Zepter in die Hand, empfängt offene Fragen und produziert diese auch eigenständig, wirft einen kritischen Blick auf Selbstverständliches, bemerkt Ungewissheiten und generiert Zweifel, sucht anschließend aktiv durch bewusst erlebtes Nachdenken nach Antworten auf jene unbeantworteten Fragen etc. All dies kostet Energie. Während System 1 nicht „abgeschaltet“ werden kann, verharrt System 2, wie Kahnemann schreibt, „normalerweise in einem angenehmen Modus geringer Anstrengung, in dem nur ein Teil seiner Kapazität in Anspruch genommen wird.“²⁸² Bezweifeln, Hinterfragen, Überlegen, Nachdenken, Erwägen, Berechnen, Regulieren, Schlussfolgern, Diskutieren, und letztlich auch Begründen ist

²⁸⁰ Kahneman [SDLD], S. 162.

²⁸¹ Kahneman [SDLD], S. 163.

²⁸² Kahneman [SDLD], S. 37.

anstrengend, mühsam, kräftezehrend und wird gelegentlich als äußerst lästig empfunden. Kahneman spricht in diesem Zusammenhang auch von der Faulheit, wie auch der Auslastung und Erschöpfung des willentlichen Systems.²⁸³ Aus diesem Grund sind automatische Denkprozesse einerseits immens wichtig, da sie uns von der Bürde befreien, jeder einzelnen Entscheidung, jeder Erkenntnis, jeder Handlung eine strapaziöse Abwägung der entsprechenden Gründe voranzustellen. Andererseits begünstigt rein intuitives Denken – wie Kahneman ausführlichst darlegt – fehlerhafte Urteile, sodass jenes zweite System durchaus einen regulierenden, korrigierenden Einfluss ausüben sollte, der dann „oftmals mit dem subjektiven Erleben von Handlungsmacht, Entscheidungsfreiheit und Konzentration einher [geht]“²⁸⁴.

Wie Kahneman anmerkt²⁸⁵, variiert die natürliche Geschwindigkeit unseres aufmerksamen und bewussten Denkens von Mensch zu Mensch, oder – weniger euphemistisch formuliert – bei manchen Menschen ist das Phänomen der Denkfaulheit ausgeprägter als bei anderen. So wie die sportliche Leistungsfähigkeit teils der natürlichen Veranlagung, teils einem guten Training zu verdanken ist, kann auch die kognitive Leistungsfähigkeit in einem gewissen Rahmen gesteigert werden. Und so wie gemäßigte physische Betätigung der körperlichen Gesundheit sicherlich nicht abträglich ist, könnte ein Training der Kognition der „Sünde [...] intellektuelle[r] Trägheit“ entgegenwirken. Wer ein tüchtiges System 2 sein Eigen nennen darf, ist „aufgeweckter, intellektuell aktiver, weniger gewillt, sich mit oberflächlich attraktiven Antworten zu begnügen, und kritischer gegenüber [seinen] Intuitionen“²⁸⁶. Wobei es ja keineswegs gleich darum gehen muss, sich zum Leistungssportler respektive Leistungsdenker zu trimmen.

2.1.3 Kritik Kahnemans

Kahneman missachtet Gründe und Begründungen. Diesen grundlegenden Vorwurf teilen alle der folgenden kritischen Einwände an Kahnemans Theorie, an seiner Konzeption von Entscheidungen und an seiner Methode.²⁸⁷

²⁸³ Vgl. das Kapitel 3. Der faule Kontrolleur (Kahneman [SDLD], S. 55ff.)

²⁸⁴ Kahneman [SDLD], S. 33. Ob wir unserer Handlungen mächtig und frei in unseren Entscheidungen sind und diese Autonomie nicht bloß empfinden, würde Kahneman selbst wohl verneinen, da er sogleich anfügt: „Obwohl System 2 von sich selbst glaubt, im Zentrum des Geschehens zu stehen, ist das unwillkürliche System 1 der Held dieses Buches.“

²⁸⁵ Kahneman [SDLD], S. 67.

²⁸⁶ Kahneman [SDLD], S. 64.

²⁸⁷ Kritik an Kahnemans Theorie und Methode wurde schon früh geübt, insbesondere von Gerd Gigerenzer. Eine zusammenfassende Übersicht liefern: Eysenck, Michael W. / Keane, Marc T.: *Cognitive Psychology. A Student's Handbook*. Fourth edition. Psychology Press 2005, p. 529f.

Die Verkenning der obligatorischen Geselligkeit

Denn das obige Urteil über die positiven Effekte eines gut trainierten Systems 2 ungeachtet, spielt dieses zweite Denksystem in Kahnemans Arbeit, in seinen kognitionspsychologischen Studien und in derjenigen seiner Kollegen, insofern keinerlei Rolle, als dass in den Ergebnissen der Experimente zur Urteilsfindung die Gründe der Probanden für die jeweilige Entscheidung explizit ausgeklammert werden. Auch wenn „System 2 glaubt, dass es die Kontrolle hat und dass es die Gründe für seine Entscheidungen kennt“²⁸⁸, so handelt es sich laut Kahneman bloß um eine „Geschichte, die sich Ihr System 2 selbst über das erzählt, was vor sich geht“²⁸⁹. Für den Experimentator, der die Probanden aus der Perspektive der dritten Person von einem externen Standpunkt aus beobachtet, sind deren Gründe, die sie niemals *haben*, sondern – seiner Einschätzung nach – eben nur *zu haben glauben*, deswegen vollkommen irrelevant und für die Interpretation oder das Ergebnis der Studien nicht von Belang. Dementsprechend werden Probanden nicht zu Überlegungen, zur Abwägung von Gründen oder gar zur expliziten Begründung ihrer Entscheidungen ermuntert, im Gegenteil, es wird ihnen ausdrücklich verboten. Personen werden also nicht bloß aus dem Raum der Gründe verwiesen, sondern bereits von vornherein außerhalb dieses Raumes verortet. Mit dieser „sterilen“ kognitionspsychologischen Herangehensweise oder rein empirisch beobachtenden Methode, der Struktur und Funktionsweise von Denkprozessen Herr zu werden, verkennt Kahneman einen essentiellen Wesenskern des Denkens. Die künstliche Laborsituation, in der Probanden zur „Begründungslosigkeit“ gezwungen werden, negiert unberechtigtweise die *obligatorische Geselligkeit* rationaler Wesen. Für Personen, die außerhalb des kognitionspsychologischen Theorienuniversum Entscheidungen treffen, Urteile fällen oder auf bestimmte Weise handeln, spielen die entsprechenden Gründe insofern eine wesentliche Rolle, als dass sie im Alltag, in Seminaren und Kolloquien, in Gerichtsverhandlungen oder politischen Debatten, nicht immer und überall, aber mitunter doch eine Erklärung, eine Rechtfertigung – eine Begründung – abliefern müssen oder wollen. Kahneman vertritt eine hochindividualistische Konzeption von Kognition, sodass die Fähigkeit und Notwendigkeit des kollaborativen, des gemeinschaftlichen Begründens – außerhalb seines eingeschränkten Blickfeldes liegend – missachtet wird.²⁹⁰ Denn außerhalb dieser kognitionspsychologischen Experimente sind wir dank unserer Einbettung in ein

²⁸⁸ Kahneman [SDLD], S. 77.

²⁸⁹ Kahneman [SDLD], S. 77.

²⁹⁰ Mechanismen oder Prozesse *kollektiver* Überzeugungsbildung werden von Kahneman kaum untersucht. Das könnte auch daran liegen, dass generell System 1 sehr viel ausführlicher beschrieben wird, und zwar insbesondere Urteils- und Entscheidungsfehler des Systems, wie Kahneman selbst bemerkt. (Siehe Kahneman [SDLD], S. 514.)

soziales Gefüge – eine soziale Praxis der Rechtfertigung – diversen Anlässen für Begründungen ausgesetzt.²⁹¹ Anders gesagt, das Leben ist keine psychologische Studie, in der allein das Ergebnis zählt.²⁹² Auch der Weg, wie beziehungsweise *warum* wir zu diesem Ergebnis gelangen, ist für uns und andere relevant. Insbesondere in interpersonellen Zusammenhängen, seien diese allgemein gesellschaftlicher, kultureller, politischer oder wissenschaftlicher Art, besteht ein Verständigungsbedarf²⁹³. Der Drang nach intersubjektivem Einverständnis, nach einem „common ground“, nach der Konstituierung eines „wir“ verlangt die Anwendung entsprechender Vermögen und Praktiken. Jene obligatorische Geselligkeit unterstellt demnach eine obligatorische Rationalitätsprämisse. Unter der Annahme, dass wir anderen Personen begegnen, kann die Begründungspraxis nicht preisgegeben werden. Mit anderen Worten: Wir werden mit Warum-Fragen konfrontiert, wir werden gefragt. Insofern sollte der Raum der Gründe angesichts psychologischer Erkenntnisse über faktische Urteilsfindungsprozesse nicht allzu leichtfertig als ein philosophisches Konstrukt diskreditiert werden, denn schnell kann der Jäger zum Gejagten werden.²⁹⁴

²⁹¹ Insofern ließe sich gegenüber Kahneman auch der Vorwurf des schwachen performativen Widerspruchs anbringen. Dieser Vorwurf ergibt sich durch das Mittel der Wahl für die Präsentation seiner Theorie: Kahneman arbeitet selbst argumentativ, liefert Gründe, berücksichtigt Kritik, will überzeugen, das heißt er wendet sich an System 2 und vertraut auf die willentliche Urteilskraft seiner Leserschaft.

²⁹² Zudem werden wir normalerweise nicht zu intuitiven Einschätzungen gezwungen: Die spezifische Anordnung der Versuche verbietet den Probanden auch die Möglichkeit, sich einer Antwort auf Grund von Unwissen zu verweigern. Darüber hinaus können Ergebnisse auch dadurch verfälscht werden, dass die getestete Versuchsperson dem Experimentator eine bestimmte Erwartungshaltung unterstellt. (Die Frage, ob Steve eher Bibliothekar oder Landwirt ist (17f.), oder der Fall „Was studiert Tom W.“ (184f.), könnte beispielsweise Personen, die kaum in Stereotypen denken, Schwierigkeiten bereiten, sodass sie bei ihren Antworten auf diejenigen zurückgreifen, von denen sie annehmen, dass der Versuchsleiter sie von ihnen erwartet. Das heißt, sie beantworten nicht die ursprüngliche Frage, sondern fragen sich, was der Fragesteller vermutlich hören wollte. (Und würden sie Tom W. auf der Straße begegnen, könnten sie ihn jederzeit nach seiner Studienrichtung fragen.)) Darüber hinaus können „verkürzte“ Interpretationen der Ergebnisse, in denen die Gründe für ein bestimmte Antwort nicht ausreichend erwogen und berücksichtigt werden, generell ein verzerrtes Bild der Lage entwerfen: Zwischen den Affen, die Dartpfeile werfen, und den Experten, die Vorhersagen machen, besteht insofern ein Unterschied, als dass erstere nach den Gründen für ihre jeweiligen Vorhersagen befragt werden können, letztere aber offensichtlich nicht. Auch wenn sich die Vorhersage als falsch herausstellt, können uns die Gründe, die für jene Vorhersage sprachen, durchaus einleuchten, sodass wir sie als berechtigt betrachten. (Vgl. „Die Illusion von Experten“, 269ff.)

²⁹³ Vgl. dazu auch die Rede Habermas' von dem der Sprache innewohnenden Telos zur Verständigung. Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1. Handlungsrationale und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a. M.: stw 1995, S. 387. Im Folgenden: Habermas [TdkH].

²⁹⁴ Kahneman und seinen Kollegen könnte ein ähnlicher Vorwurf gemacht werden wie jemandem, der einen stummen Probanden zur verbalen Artikulation seiner Entscheidungen auffordert, indem er ausschließlich ein Mikrofon aber keine Videokamera installiert. Da der Proband nur sehr eingeschränkt auf die gestellten Fragen antworten kann – durch einen unbestimmten Laut oder durch Schweigen – erscheint es so, als könne er keine Begründung seiner Entscheidungen liefern. Dieses scheinbare Defizit fällt jedoch auf den Experimentator und dessen unangemessenen Versuchsaufbau zurück: Würde dem Probanden nicht von vornherein die Möglichkeit verwehrt werden, in Zeichensprache zu argumentieren, so würde seine Antwort durchaus um einiges differenzierter ausfallen.

Zudem werden wir normalerweise nicht zu intuitiven Einschätzungen gezwungen: Die spezifische Anordnung der Versuche verbietet den Probanden die in nicht-experimentellen Situationen stets bestehende Möglichkeit, sich einer Antwort auf Grund von selbst eingesehener Unwissenheit zu enthalten beziehungsweise zu verweigern. Und diese Enthaltung durch diverse Gründe – generelle Unsicherheit, besonders fehlerhafte Schätzungen in Testsituationen – darüber hinaus auch rechtfertigen zu können.

Die Vernachlässigung des Prinzips der wohlwollenden Interpretation

Darüber hinaus können Ergebnisse auch dadurch verfälscht werden, dass die getestete Versuchsperson dem Experimentator eine bestimmte Erwartungshaltung unterstellt. (Die Frage, ob Steve eher Bibliothekar oder Landwirt ist (17f.), oder der Fall „Was studiert Tom W.“ (184f.), könnte beispielsweise Personen, die kaum in Stereotypen denken, Schwierigkeiten bereiten, sodass sie bei ihren Antworten auf diejenigen zurückgreifen, von denen sie annehmen, dass der Versuchsleiter sie von ihnen erwartet. Das heißt, sie beantworten nicht die ursprüngliche Frage, sondern fragen sich, was der Fragesteller vermutlich hören wollte. (Und würden sie Tom W. auf der Straße begegnen, könnten sie ihn jederzeit nach seiner Studienrichtung fragen.)) Auch bei Experimenten, die den Einfluss von Primes oder Ankern auf unsere intuitiven Urteile untersuchen, wie im Fall des oben beschriebenen Glücksradexperiments, darf eine wesentliche Komponente nicht unterschlagen werden: Unbewusste oder auch bewusste Denkprozesse auf Seiten der Probanden *über* das Experiment, *über* dessen Aufbau, *über* die Absichten des Experimentators. Mit anderen Worten suchen Probanden in kognitionspsychologischen Studien nicht nur Lösungen und Antworten auf die ihnen gestellten Aufgaben und Fragen, sondern können zudem auf einer Metaebene *über* diese Aufgaben, *über* das darin verborgene Erkenntnisziel der Experimentatoren, *über* mögliche Erwartungshaltungen und eine angemessene Erfüllung ihrerseits (oder eine gezielte Enttäuschung (dies im Falle von Probanden, die Studien absichtlich „sabotieren“ möchten)) oder generell *über* die angewandte Methode nachdenken.²⁹⁵

Gemäß des „Principle of Charity“²⁹⁶ wäre die Annahme, die vorgeschlagenen Spendenbeiträge (158) oder die Rationierungshinweise in Supermärkten (160) seien nicht

²⁹⁵ Hans Bernhard Schmid rekonstruiert in *Moralische Integrität* die berühmten Experimente Stanley Milgrams zum Autoritätsgehorsam. Schmid zeigt dezidiert auf, inwiefern insbesondere die Interaktionen der Probanden mit dem Versuchsleiter eine Neuinterpretation dieser Experimente erfordern. Schmid, Hans Bernhard: *Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts*. Frankfurt a. M.: stw 2011.

²⁹⁶ Oder des „Prinzips der wohlwollenden Interpretation“ beziehungsweise des „Principle of charity“, demnach die Argumente und Informationen anderer als möglichst rational und sinnvoll bewertet werden sollen. Das

vollkommen willkürlich und sinnlos, ein Anreiz oder sogar ein Grund, sich an dieser Zahl zu orientieren, sich zu „verankern“. Selbst bei solch absurden Ankereffekten, wie der Zahl auf einem Glücksrad (152) oder dem Würfelergebnis (159f.) sollten mögliche Unterstellungen auf Seiten der Probanden nicht vernachlässigt werden. So könnte der Proband beispielsweise annehmen, der Experimentator *wolle* durch die Aufforderung, vor der Antwort auf die Schätzungsfrage beziehungsweise der Festlegung des Strafmaßes zunächst eine Zufallszahl zu generieren, einen tatsächlichen Zusammenhang zwischen dieser Zahl und der zu bestimmenden Schätzungszahl beziehungsweise dem zu bestimmenden Strafmaß suggerieren. Oder der Experimentator *fordere indirekt* dazu auf, sich bei der Schätzung oder der Strafmaßfestlegung an dieser Zahl zu orientieren – auch wenn offenkundig kein Zusammenhang besteht. Sodass der beflissentliche Proband dieser verborgenen, aber nichtsdestotrotz antizipierten Aufforderung Folge leistet.²⁹⁷ Unter Berücksichtigung dieser möglichen Überlegungen erscheint die Verankerung nicht mehr ganz so absurd und fehlerhaft, wie Kahneman sie darstellt. Probanden wissen, dass Experimentatoren sich im Regelfall etwas bei ihren Experimenten denken, dass unbedeutenden Zahlen eine möglicherweise beachtenswerte Bedeutung haben können, auch, dass Glücksräder manipuliert sein können. Der Einfluss oder die Macht des Experimentators auf unterschwellige Überlegungen der Probanden und die nicht ganz unbegründete Annahme, der Aufgabensteller, der Fragende, der Kognitionspsychologe, der Experimentator, das Gegenüber sei kein debiler, zusammenhangslos agierender Trottel, sollte nicht unterschätzt werden.

Das Vergessen einer unbewussten Form von Rationalität

An diese ersten Einwände schließt sich sogleich ein zweiter Kritikpunkt an: Die Fokussierung auf automatische, intuitive Prozesse ignoriert nicht nur Funktionen von Gründen oder Anlässe von Begründungen, sie ignoriert nicht nur die Notwendigkeit von Erklärungen und Rechtfertigungen für soziale, für gesellige Wesen, die sich Warum-Fragen stellen müssen. Darüber hinaus geht mit dem starken Fokus auf die Produkte des automatischen Systems, also dessen intuitive Urteile, jeglicher Sinn für *unbewusste* Gründe verloren. Unbewusste, verborgene Gründe, die aber nichtsdestotrotz einen wirksamen Einfluss auf unsere

Prinzip geht ursprünglich auf Neil L. Wilson zurück. Quine und Davidson lieferten ebenfalls jeweils neue Formulierungen dieses Prinzips.

²⁹⁷ In welche verwinkelte Gedankengänge Befragte getrieben werden können, lässt sich auch in den populären Spielshows wie beispielsweise “Wer wird Millionär?” beobachten, wenn ein hilfreicher Hinweis von Seiten des Moderators auch gerne als gezielt gegebene Fehlinformation interpretiert wird, die den Kandidaten aufs Glatteis führen soll.

Entscheidungen ausüben. Insbesondere in Studien über Priming-Effekte erscheint die Versuchsperson externen Reizen hilflos, machtlos, willenlos ausgeliefert. Nicht System 2, nicht das Selbst entscheidet und urteilt bewusst und autonom, sondern irrelevante Umstände – Symbole, Objekte, Gedanken – entscheiden „für“ die Person. So kann auch der Standort eines Wahllokals die Wahl ganz erheblich beeinflussen, wie eine Studie über das Abstimmungsmuster in Wahlbezirken von Arizona im Jahr 2000 belegte: Wähler, die in einem Schulgebäude zur Urne gingen, zeigten sich weitaus spendabler bei Bildungsausgaben als jene Wähler, die sich nicht direkt vor Ort in einer Einrichtung befanden, über dessen finanzielle Unterstützung abgestimmt wurde. Ergo: Wer mehr Geld für Bildung locker machen möchte, muss im Wahlkampf nicht unbedingt die besten Argumente liefern, sondern einfach möglichst viele Bildungseinrichtungen zu Wahllokalen umfunktionieren (oder den Wählern auch nur Bilder von Klassenzimmern und Schulspinden zeigen).²⁹⁸

Trotz dieser fatalen Schlussfolgerung, ist die Lage – meiner Einschätzung nach – nicht so desolat wie sie erscheinen mag: Erstens gestaltet sich der Einfluss, den Primes auf unsere Urteile und Handlungen nehmen, nicht vollkommen willkürlich, sondern steht zu diesem in einem verständlichen, einem nachvollziehbaren Bezug: Geldbezogene Objekte – Dollarscheine auf einem Bildschirmschoner, Monopoly-Geld auf einem Tisch – primen Personen auf Unabhängigkeit und Egoismus und stärken generell deren Individualismus. Ein Poster mit zwei weit aufgerissenen Augen erhöht die Zahlungsbereitschaft für den eigenen Kaffee- bzw. Milchkonsum in einer „Vertrauenskasse“ signifikant, während ein Poster mit Blumenmotiv die Zahlungsbereitschaft sinken lässt: „Eine rein symbolische Mahnung daran, unter Beobachtung zu stehen, veranlasste die Konsumenten offensichtlich dazu, sich ‚besser‘ zu benehmen.“²⁹⁹ Auch wenn dieser Effekt unterschwellig und unbewusst wirkt, kann er die Handlungen und Urteile von Personen durchaus erhellen oder erklären. Anders formuliert, Personen, die Dollarscheine über Bildschirme flimmern sehen, werden – überspitzt formuliert – nicht automatisch ein Rad schlagen, das Verlangen nach Erdnussbutter verspüren oder den Träger des Literaturnobelpreises für einen exzellenten Dichter halten, sondern eigennütziger und gewinnorientierter denken und handeln, sie werden heruntergefallene Gegenstände nicht aufheben oder Stühle weiter voneinander entfernt aufstellen. Primes oder Hinweisreize können aus der Perspektive der dritten Person eine verständliche Erklärung – also eine Erklärung – dafür liefern, warum Personen auf diese oder jene Weise handeln und urteilen. Sie sind nicht ganz ohne Sinn: Eine egoistische Einstellung birgt durchaus ihre Vorteile und auch übermäßige Hilfsbereitschaft kann im Gegenzug ebenfalls selbstzerstörerische

²⁹⁸ Vgl. Kahneman [SDLD], S. 75ff.: „Primes, die uns anleiten“.

²⁹⁹ Kahneman [SDLD], S. 79.

Tendenzen annehmen. Ob der Egoist dann darüberhinaus in seiner Haltung *gerechtfertigt* ist, wäre eine andere Frage.

Zweitens reichen Primes aus der Perspektive der handelnden Person insofern an Gründe heran, als dass die jeweiligen Reize für die „ausgelöste“ Entscheidung, auch wenn sie unbewusst wirken, nicht vollkommen irrelevant sind. Priming-Effekte können unterschwellig Aspekte ins Gedächtnis rufen, die wir – wenn sie uns bewusst wären –, durchaus als guten oder gültigen Grund beurteilen würden. Die Gründe, die für die Erhöhung der Bildungsausgaben sprechen, mögen den Wählern nicht explizit präsent sein, können jedoch durch die entsprechende Umgebung auf unbewusste Weise „aktiviert“ werden. Psychologische Ansätze scheinen eine verkürzte oder beschränkte (beziehungsweise überhaupt keine) Auffassung von Gründen und deren „Arten“ oder Wirkungsweisen zu propagieren. Willentliche Urteile müssen nicht stets auf einem einzigen bewussten Grund beruhen, der für diese oder jene Entscheidung spricht. Im Gegenteil, bei Entscheidungen spielt eine Vielzahl von Gründen eine Rolle, die uns keineswegs allesamt stets gegenwärtig sein und sorgfältig gegeneinander abgewogen werden müssen. Je nach Situation, je nach Gesprächspartner, je nach Umgebung und Örtlichkeit „affizieren“ uns *diese* oder *jene* Gründe – *bewusst* oder *unbewusst*. Mit anderen Worten: Wir sind keine Rechenmaschinen, die sämtliche Gründe abgespeichert haben, um sodann diesen „Katalog von Gründen“ vor jeder Entscheidung vollständig abzurufen oder „abzuscannen“. Sicherlich, *wie* wir wählen, sollte nicht davon abhängen, *wo* wir wählen. Diese verkürzte Betrachtungsweise kann erweitert, ausgebaut, gewissermaßen mit Gründen „unterfüttert“ werden: Der vermeintlich einfache Prime (der Ort) birgt das Potenzial, uns *unbewusste* Gründe paradoxerweise „zu vergegenwärtigen“. Unbewusst wirkende Gründe, die für die Erhöhung der Bildungsausgaben sprechen, und die uns durch den direkten Einblick in ein Klassenzimmer vergegenwärtigt werden – wackelnde Tischpulte und zerkratzte Tafeln (Materialbedarf), Bilder von Klassenausflügen (Wert der sozialen Interaktion), Landkarten und Vokabelplakate (Lernfortschritte).

In diesem Zusammenhang kann Kahneman drittens auch eine gewisse *Selbstwidersprüchlichkeit* unterstellt werden: Wenn System 1 beschrieben wird und im Zuge dessen die Vorzüge von „intuitiven Meisterleistungen“ sowie das „sichere Gespür von Experten“³⁰⁰ gelobt werden, unterfüttert Kahneman jene Intuitionen natürlicherweise mit einer Reihe von Gründen, die der handelnden oder urteilenden Person zum betreffenden Zeitpunkt zwar nicht bewusst sind, die aber dennoch *Gründe* für jene Intuitionen sind. Das

³⁰⁰ Kahneman [SDLD], S. 23.

heißt, es gibt Gründe, welche die Person zu ihren intuitiven Handlungen oder Urteilen berechtigen und diese auch erklären können. Gründe, die sich die betreffenden Personen oder andere Beteiligte im Nachhinein durch Nachdenken möglicherweise auch bewusst machen können. Wenn Kahneman die oben erwähnte Geschichte des Psychologen Gary Kleins rezitiert und von dem Anführer eines Feuerwehrteams erzählt, der ohne zu wissen, warum, die Räumung eines brennenden Hauses befiehlt („Kaum dass sie mit den Löscharbeiten begonnen hatten, hörte sich ihr Anführer selbst ‚Raus hier!‘ schreien, ohne zu wissen, warum.“), fügt er sogleich eine einleuchtende, eine gute *Begründung* für den ursprünglichen Impuls an („Die Decke stürzte ein, just als der letzte Feuerwehrmann den Raum verlassen hatte. Erst im Anschluss wurde dem Zugführer bewusst, dass das Feuer ungewöhnlich leise und seine Ohren ungewöhnlich heiß gewesen waren.“).

Dieses Beispiel illustriert die Unterschiede zwischen unbewussten Gründen und (nicht-unbewussten, also bewussten) Gründen besonders anschaulich: Von unbewussten Gründen ist die Rede, wenn wir ohne bewusste Kenntnis der handlungswirksamen Gründe handeln. Von (bewussten) Gründen ist die Rede, wenn wir mit Kenntnis der handlungswirksamen Gründe handeln oder uns diese im Nachhinein vergegenwärtigen. Das bedeutet, unbewusste Gründe und (bewusste) Gründe gehören nicht zwei grundlegend verschiedenen Kategorien an, sondern sind derselben Menge zuzuordnen. Sie unterscheiden sich lediglich in ihrem Zugänglichkeitsstatus durch den Handelnden oder Urteilenden. Es handelt sich also weniger um den Unterschied zwischen Feuer und Wasser, als dem zwischen Eis und Wasser. Letztere sind demselben Element zuzuordnen, variieren jedoch in ihrem Aggregatzustand. Der Durstige muss das Eis zunächst schmelzen, um Wasser zu erhalten; so wie der Handelnde sich unbewusste Gründe zunächst vergegenwärtigen muss, um Begründungen zu erhalten.

Für Kahnemans Theorie bedeutet dieser Befund: Wer vorschnell bewusste Begründungen aus seinen Experimenten eliminiert, verliert auch allzu schnell den Sinn für weitere – unbewusste – Ebenen, auf denen Gründe wirken können, so der grundlegende kritische Einwand. Ein Einwand, der im folgenden Unterkapitel darüber hinaus durch konstruktive Überlegungen, durch eine Beschreibung von Begründungen sowie Gründen, weiter mit Substanz angereichert werden soll.

2.1.4 Gigerenzers Pointe

Auch wenn der bekannte Kontrahent Kahnemans – der deutsche Psychologe Gerd Gigerenzer – die grundsätzliche Prämisse kognitionspsychologischer Theorien über die Macht des Systems 1 teilt, finden sich in seinem Ansatz durchaus Elemente, die eine ähnliche

Auffassung von der Existenz und Wirkungsweise *unbewusster* Gründe erahnen lassen. Im Gegensatz zu Kahneman, der sich begeistert auf die Fehler und Mängel des intuitiven Denkens stürzt, schenkt Gigerenzer der Intuition sein vollstes Vertrauen, spricht von der „Intelligenz des Unbewussten“³⁰¹ und lobt unser Bauchgefühl in den höchsten Tönen: Zuverlässig und größtenteils erfolgreich leiten uns unsere Bauchgefühle durch die unterschiedlichsten Situationen und Überraschungen, die das Leben für uns bereit hält. Jene Bauchgefühle bestehen aus zwei Elementen, wie Gigerenzer schreibt: „1. einfache Faustregeln, die sich 2. evolvierte Fähigkeiten des Gehirns zunutze machen“³⁰². Gerade *weil* unsere Intuition auf die bewusste Vergegenwärtigung von Gründen verzichtet, können wir siegen³⁰³, sind glücklicher³⁰⁴, wissen mehr³⁰⁵, entscheiden leichter, handeln effektiver und erfolgreicher – eine These, die Gigerenzer mit „weniger ist wahrhaft mehr“³⁰⁶ verschlagwortet. Wesentlich ist dabei jedoch eine Differenzierung, die Gigerenzer – nicht jedoch Kahneman – vornimmt:

„Viele Psychologen konstruieren einen Gegensatz zwischen Gefühlen und Gründen. Doch ich vertrete die Ansicht, dass Bauchgefühle selbst ihren Ursprung in Gründen haben. Intuition und moralische Überlegung unterscheiden sich dadurch voneinander, dass die Gründe, auf denen moralische Intuitionen beruhen, in der Regel unbewusst sind. Der entscheidende Unterschied besteht also nicht zwischen Gefühlen und Gründen, sondern zwischen Gefühlen, die sich auf unbewusste Gründe stützen, und bewusster Überlegung.“³⁰⁷

Gigerenzer plädiert nachdrücklich *für* Intuitionen, und zwar sowohl in deskriptiver Hinsicht, dass sie *faktisch* den Großteil unserer sozialen Interaktionen, unserer Entscheidungen, unserer moralischen Handlungen und (Gerichts-)Urteile bestimmen³⁰⁸, als auch in normativer Hinsicht, dass sie überwiegend durchaus sehr gute bis unersetzliche Dienste leisten, unsere Interaktionen verstärkt bestimmen und keineswegs durch langwierige Überlegungen ihrer Wirkungsmacht beraubt werden *sollten*. Auch wenn Gigerenzer also ein Plädoyer für Intuitionen anstimmt und nicht als Verfechter einer expliziten Begründungspraxis auftritt, so behält er Gründe, deren Funktion und Bedeutung, nichtsdestotrotz im Auge. Und zwar sowohl

³⁰¹ Vgl. Untertitel von Gigerenzers *Bauchentscheidungen*: Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition.

³⁰² Gigerenzer [B], S. 26.

³⁰³ Vgl. das Beispiel der Blickheuristik im Baseball: Gigerenzer [B], S. 17ff.

³⁰⁴ Vgl. Gigerenzer [B], S. 14.

³⁰⁵ Vgl. Gigerenzer [B], S. 15 (Rekognitionsheuristik).

³⁰⁶ Gigerenzer [B], S. 47: „Weniger ist wahrhaft mehr unter den folgenden Bedingungen“: Nützliches Maß an Unwissenheit; Unbewusste motorische Fertigkeiten; Kognitive Einschränkungen; Paradox der freien Wahl; Vorzüge der Einfachheit.

³⁰⁷ Gigerenzer [B], S. 204.

³⁰⁸ Gigerenzer [B], S. 221: „Ich denke, die meisten sozialen Interaktionen sind weniger das Ergebnis komplexer Kalkulationen als vielmehr das Resultat besonderer Bauchgefühle, die ich soziale Instinkte nenne.“

die erwähnten unbewussten Gründe, auf denen Bauchgefühle beruhen, als auch jene bewussten Gründe, mit denen er seine Apologie der Intuition zum Ausdruck bringen kann. So äußert Gigerenzer im letzten Satz von *Bauchentscheidungen* die Hoffnung, „dass auch [der Leser] diese Einblicke in die Intelligenz des Unbewussten genossen und erkannt [hat], wie viele *gute Gründe* es gibt, auf [seinen] Bauch zu vertrauen.“³⁰⁹ Die Darstellung und Diskussion der eigenen Theorie, so sehr sie für ein stärkeres Vertrauen in unser intuitives Denken werben mag, muss selbst wiederum auf eine explizite Argumentationsstruktur zurückgreifen, um die Leserschaft zu überzeugen. Es gibt gute, bewusst gemachte oder offen dargelegte Gründe, die für unser Zutrauen in Bauchgefühle, Faustregeln, Heuristiken – aber eben *als Ausdruck uns unbewusster Gründe für Urteile und Handlungen* – sprechen.

Demgemäß plädiert Gigerenzer zudem *für* die wissenschaftliche Erforschung der genauen Funktionsweise spezifischer Heuristiken, beispielsweise in der Medizin, *für* deren offene Diskussion sowie *für* deren gezielte, wissenschaftlich fundierte Vermittlung an Studenten.³¹⁰ Dieser normative Ansatz hat vor allem die Beseitigung der immensen Probleme, mit denen der Gesundheitssektor zu kämpfen hat, zum Ziel: Statt bei der Diagnose auf intuitive Heuristiken zu vertrauen, verfallen Ärzte aus Furcht vor juristischen Klagen in letztlich unbegründeten Aktionismus und verlegen beispielsweise weitaus mehr Patienten als nötig auf die kardiologischen Intensivstationen der Krankenhäuser. Paradoxe Weise setzen sie dadurch diejenigen Patienten, die auf einer regulären Station genauso gut aufgehoben wären, der nicht geringen Gefahr aus, an einer nosokomialen Infektion zu erkranken oder sogar zu sterben, das heißt an einer jener Krankenhausinfektionen, die eben insbesondere auf Intensivstationen kursieren und dort ihre Opfer fordern. In einer Studie der medizinischen Forschungsgruppe der University of Michigan wurden Ärzte daraufhin zur Benutzung eines Heart Disease Predictive Instrument (HDPI) aufgefordert. Mittels Tabelle, Formel sowie Taschenrechner konnten die Mediziner nun die Wahrscheinlichkeit, mit der ein Patient einen Herzinfarkt erleiden würde, berechnen und auf dieser wissenschaftlich-objektiven Grundlage – zumindest wissenschaftlicher und objektiver als Gefühle aus der Magengegend – eine Verlegung auf die kardiologische Intensivstation anordnen. Obwohl die Ärzte dieses komplizierte und undurchsichtige Berechnungsverfahren weder verstanden noch besonders schätzten, verbesserten sich ihre Entscheidungen. Nachdem ihnen das Berechnungsinstrument wieder weggenommen wurde, konnten sie diese verbesserte Leistung überraschenderweise weiterhin

³⁰⁹ Gigerenzer [B], S. 242.

³¹⁰ „Mein Vorschlag lautet, intuitive Entscheidungen zu einer Wissenschaft zu entwickeln, sie offen zu diskutieren, sie anhand der vorliegenden Evidenz zu betrachten und sie Medizinstudenten dann durch gezieltes und wissenschaftlich fundiertes Training zu vermitteln.“ Gigerenzer [B], S. 180.

abrufen. Ein erster Kontakt mit der Tabelle reichte, um die intuitiven Entscheidungen nachhaltig zu bessern. Jedoch nicht, da die Mediziner in kürzester Zeit zu Rechengenieen geworden wären, sondern, so Gigerenzer, da sie ihre Intuitionen nun auf eine empirische Basis gründen konnten: „Sie arbeiteten noch immer mit ihren Intuitionen, wussten jetzt aber, wonach sie suchten, während sie früher am falschen Ort gesucht hatten.“³¹¹ Neben den beiden bestehenden Optionen – Intuition oder Berechnung – ermöglicht die von Gigerenzer angestrebte Intuitionswissenschaft einen dritten Weg, der Entscheidungsfindungsprozesse optimieren soll: Faustregeln, die der „natürlichen Denkweise“ der Ärzte durchaus entsprechen, und zudem so analysiert worden sind, dass die zugrundeliegenden Mechanismen freigelegt wurden. Mit anderen Worten versucht der Intuitionswissenschaftler uns zu erklären, warum wir diese oder jene Intuitionen haben, sucht die tieferliegenden Gründe für unsere Bauchgefühle, gießt sie in verlässliche Faustregeln und konzipiert effiziente Entscheidungsbäume³¹² zur direkten Anwendung in der Praxis.³¹³ Dabei ist die Berücksichtigung jener unbewussten Gründe, auf denen unsere Intuitionen ruhen, konstitutiv für das Verständnis und die Verbesserung unserer Entscheidungen. Die uns unbewussten Gründe für unsere Handlungen und Urteile – die Rationalität – kondensieren sich in Faustregeln oder Heuristiken.

2.1.5 Eine weitere Dimension von Rationalität

Diese uns unbewussten Gründe manifestieren sich in Praktiken, die als institutionalisierte Formen der Rationalität unsere Lebensform als eine grundlegend *rational-begründende* prägen – so die These. Dementsprechend beschränkt sich der vielbeschworene Raum der Gründe nicht ausschließlich auf intellektualistische Debatten in Seminarräumen oder anderen Wissenschaftsoasen, sondern erstreckt sich auch auf jene Bereiche, in denen Begründungen selten bis kaum verbalisiert werden. Gründe können unterschiedliche Grade von Zugänglichkeit für das Subjekt aufweisen. Gründe müssen demnach nicht immer klar und offen vorliegen, sie müssen nicht stets aktualisiert und in unser Bewusstsein gehoben sowie ausgesprochen werden, wir müssen uns ihrer nicht permanent erinnern, wir müssen sie nicht

³¹¹ Gigerenzer [B], S. 183.

³¹² Gigerenzer [B], S. 188: „Im Allgemeinen besteht ein effizienter Entscheidungsbaum aus drei Bausteinen: *Suchregel*: Suche nach Faktoren in der Reihenfolge ihrer Bedeutung. *Stoppregel*: Beende die Suche, wenn ein Faktor es erlaubt. *Entscheidungsregel*: Klassifiziere das Objekt anhand dieses Faktors.“

Interessanterweise funktionieren effiziente Entscheidungsbäume vor allem im Vergleich mit vollständigen Entscheidungsbäumen gerade deswegen so gut, da sie unsere Aufmerksamkeit auf die wichtigen Aspekte lenken und alles Übrige konsequent vernachlässigen. Dem entspricht das Phänomen des One-Reason Decision Making oder der Ein-Grund-Entscheidungen. Siehe dazu auch Gigerenzer [B], S. 145ff.

³¹³ Faustregeln, die dem Arzt auch eine stärkere Absicherung und Argumentationsgrundlage bei juristischen Klagen geben als reine Intuition.

allzeit nennen können, wir müssen nicht immer wissen, warum wir auf diese oder jene Weise handeln und urteilen, wir müssen (und sollten auch nicht) ständig nachdenken. Uns unbewusste Gründe – Gründe *für*, aber nicht unbedingt Gründe *von* jemandem – wirken nach getaner Arbeit im Verborgenen. Gründe *für* meint demnach jene Gründe, die jemand zwar *hat*, die er aber nicht unbedingt nennen kann; jene Gründe, die nicht ins aufmerksamkeitsgesteuerte System 2 dringen können, aber dennoch im automatischen System 1 wirken. Das heißt, *nachdem* die Begründung einer Regel, einer Norm, eines Gesetzes, einer Heuristik, einer Praktik geleistet wurde, erübrigt sich die Frage nach den Gründen.³¹⁴ Habitualisiertes, regelkonformes, intuitives Handeln und Urteilen erfordert keine ständige Vergegenwärtigung und Verbreitung der zugrundeliegenden Gründe, ohne deswegen sogleich an Rationalität einzubüßen.³¹⁵ In institutionalisierten Praktiken, beispielsweise im Gerichtswesen, in Wettkampf- oder Verkehrsregeln oder in wissenschaftlichen Methoden, werden uns zwar aktuell unbewusste aber nichtsdestotrotz bestehende *Gründe* verkörpert. Sie kommen in der Befolgung der entsprechenden Prozesse, in der Einhaltung bestimmter Vorschriften oder in der Anwendung gewisser Verfahren zur Anwendung. Sie werden beziehungsweise sind *wirksam*.

Anders formuliert, geleistete Begründungsarbeit kondensiert sich – bis auf Einspruch beziehungsweise Widerruf – in Heuristiken, Regelwerken, kulturellen Praktiken, die Vernünftigkeit für sich beanspruchen dürfen beziehungsweise die auf ihre Vernünftigkeit hin überprüft werden können. Die traditionelle Vorstellung von rationalen Wesen, die erst durch bewusstes Nachdenken, Deliberieren, Begründen in einen vermeintlich exklusiven Raum der Gründe eintreten, sollte dementsprechend überholt beziehungsweise um jene *präreflexive Dimension von Rationalität* erweitert werden. Dieter Sturma kommt zu einer ähnlichen Einschätzung und betont dabei die sozial-dialogische Komponente von Begründungen und Rationalität: „Personen begleiten ihre Handlungen nicht durchgängig mit ausdrücklichem Bewusstsein. Gleichwohl sind sie prinzipiell in der Lage, zumindest im Nachhinein nach Gründen zu fragen. [...] Ihre Gründe erschließen sich einer Person sogar oft nur im Dialog mit anderen Personen – und zuweilen auch gar nicht.“³¹⁶

³¹⁴ Sie erübrigt sich, bis die Praktik oder Regel entweder auf zu viel Widerspruch oder Unverständnis stößt oder die Erfolgsaussichten schwinden, sodass sich eine Überholung der Praktik anbietet.

³¹⁵ Auch in der BBC-Produktion *Sherlock* gibt der Titelheld folgendes Statement gegenüber seinem Kameraden John Watson ab: „Intuitions are not to be ignored, John. They represent data processed too fast for the conscious mind to comprehend.“ (Talalay, Rachel (Director): *Sherlock*. The Six Thatchers. Season 4, Episode 1. UK: BBC 2017.)

³¹⁶ Sturma, Dieter: Handeln. Freiheit im Raum der Gründe und im Raum der Ursachen. In: S. Muders u. a. (Hg.): *Willensfreiheit im Kontext*. Münster: mentis 2015, S. 19-41, hier S. 31. Im Folgenden: Sturma [H].

Damit kann auch der obige Einwand, wir würden kaum begründen, sondern letztlich oftmals aus dem Bauch heraus entscheiden, zurückgewiesen werden. Diese Einschätzung ist als phänomenologisch falsch zu bewerten – vielleicht in einem ähnlichen Sinne, wie unser Eindruck, die Erde sei eine flache Scheibe, durch die Erkenntnisse von (Natur-)Wissenschaftlern revidiert werden muss, auch wenn wir sie weiterhin auf Schritt und Tritt als flach empfinden.

2.2 Stumme Gründe oder die Idee eines institutionalisierten Internalismus

Als rationale Wesen können wir uns auch jene präreflexiven Dimensionen der Rationalität – uns unbewusste Begründungsbeziehungen zwischen Tatsachen oder Fakten und unseren Handlungen sowie Urteilen – bewusst machen. Vermeintliche „Gründe für“ – unbewusste Gründe – können von der handelnden oder urteilenden Person erkannt und dadurch zu „Gründen von“ werden. Im Zuge dieser Aneignung von Gründen können sie darüber hinaus als schlechte oder gute Gründe, als bloß erklärende oder auch rechtfertigende Gründe bewertet und dementsprechend verworfen beziehungsweise die zugehörige Handlung unterlassen oder das entsprechende Urteil revidiert oder eben akzeptiert und in der Rechtfertigung gegenüber anderen angeführt werden.

2.2.1 Bewusste Gründe = bewusstgemachte Relationierungen

Die Bewusstmachung, die Erwägung und Abwägung, die Artikulierung, die Anführung von Gründen ist Teil jener Begründungspraxis, die gemäß Kahneman System 2 obliegt. Das Bewusstwerden über diejenigen Gründe, die für unsere Handlungen und Urteile sprechen, ist ein Bewusstwerden über unsere (teilweise unbewusste) Tätigkeit des Relationierens von Fakten und Handlungen sowie Urteilen. Dabei werden bestimmte Beziehungen sichtbar gemacht, durch welche uns eine Handlung oder ein Urteil verständlich wird oder durch welche wir zum Handeln oder Urteilen berechtigt oder verpflichtet werden. Genau dieser bewussten, sozialen Praxis wird sich das folgende Kapitel widmen, wenn danach gefragt wird, wie diese *Begründungspraxis* funktioniert: Was *tun* wir, wenn wir begründen? (Wie) werden Gründe *gebildet*, (wie) werden sie *entdeckt*? Wie erlangen Gründe als Produkte unseres subjektiven und möglicherweise fehlbaren, fallibelen Denkens ihre objektive Gültigkeit? Wann begründen wir, wann nicht? Das heißt, welche Anlässe gibt es, Begründungen zu erwägen und zu nennen? Und in welchen Fällen wird implizit oder explizit

darauf verzichtet? Wer partizipiert auf welche Weise an dieser Praxis? Wodurch werden Personen von dieser Praxis ausgeschlossen? Warum sollten wir begründen? Was sind Gründe? Was sind erklärende, was rechtfertigende Gründe? Nicht alle dieser Fragen werden ausführlich oder überhaupt beantwortet werden können.

Im ersten Kapitel dieser Arbeit sollte die Auffassung von Rationalität als einer spezifisch menschlichen *Tätigkeit* plausibilisiert werden. Insofern müsste auf die Frage, „Was *tun* wir, wenn wir uns unserer Rationalität bedienen?“, die Antwort „Wir begründen.“ folgen. Das bedeutet wiederum, wir liefern *Antworten auf Warum-Fragen*. Bevor wir unsere Gründe in Form von Antworten auf Warum-Fragen gegenüber anderen verbalisieren, müssen wir uns unserer (möglicherweise unbewusst ablaufende) Aktivität des In-Bezug-Setzens von Tatsachen mit Handlungen und Urteilen bewusst werden, diese Relationen als gut und gültig oder schlecht und ungültig bewerten, sodass wir uns dementsprechend als in unseren Handlungen und Urteilen gerechtfertigt oder ungerechtfertigt betrachten und gegebenenfalls Revisionen vornehmen oder die fehlende Rechtfertigung eingestehen. (Nur wer keine dieser beiden Optionen wählt, wer sich weder als gerechtfertigt noch als ungerechtfertigt betrachtet und keine entsprechende Stellungnahme zu den eigenen Handlungen und Urteilen abgibt – sich der Begründungspraxis vollkommen verweigert –, hat selbst weder gute noch schlechte Gründe, sondern überhaupt keine. Zumindest keine bewussten, denn auch in diesem Fall liegen unbewusste „Gründe für“ vor, die aber von der handelnden oder urteilenden Person nicht berücksichtigt werden.) Diese prozesshaften Aspekte der Begründungspraxis unter aktivem Einsatz von System 2 können demnach Fehler und Verzerrungen – schlechte, ungültige Begründungsbeziehungen, die ein unreflektiertes System 1 mit sich bringt – offenbaren. Im Nachdenken darüber, warum ich auf diese oder jene Weise handle, entscheide, urteile, werden unbewusste Begründungsrelationen (Tatsache T spricht für Handlung H/Überzeugung Ü) bewusst gemacht und dadurch erst für eine Bewertung, für eine Stellungnahme, für eine Kritik zugänglich. Und zwar sowohl für die eigene Kritik, als auch für die Kritik von anderen.

Wie eingangs erwähnt, sollten im Prozess des Begründens idealerweise vermeintlich externalistische Rechtfertigungen einen internalistischen Status erhalten – vermeintliche „Gründe für“ können und sollen zu „Gründen von“ und dadurch erst der Bewertung und der Kritik durch die handelnde oder urteilende Person zugänglich werden. Denn erst im bewussten Zugriff auf die eigenen Gründe und deren Bewertung als gut oder schlecht erlangt die Person eine eigenständige Position, unabhängig von intuitiven Schnellschüssen und

kognitiven Verzerrungen, aber auch von externer Bevormundung und Zwang. Sie erlangt die Deutungshoheit über die eigenen Worte und Taten.

Das heißt, sofern ein Anlass vorliegt, sofern also gute Gründe dafür sprechen, *sollten* wir uns unsere Gründe vergegenwärtigen, um – grob gesprochen – Erkenntnis, Selbstverständnis, Autonomie und Freiheit gegenüber uns selbst und gegenüber anderen zu erlangen, so der *normative* Impetus dieses Kapitels.

2.2.2 Rechtfertigungsinternalismus vs. Rechtfertigungsexternalismus

In den im Folgenden vorgestellten Theorien epistemischer Rechtfertigung werden notwendige und hinreichende Bedingungen nicht für praktische sondern ausschließlich für theoretische Vernunft erwogen. Nichtsdestotrotz kann jenes theoretische Überzeugungswissen ohne große Schwierigkeiten in praktische Handlungen übersetzt werden – und umgekehrt. Denn gemäß einer tendenziell pragmatistischen Auffassung enthält jedes theoretische Urteil zugleich die Bereitschaft demgemäß zu handeln. Jede Überzeugung birgt dementsprechend eine Disposition zur entsprechenden Handlung. Und gemäß einer „stoizistischen“ Handlungskonzeption „ist jede Wahl einer Handlung [...] ein Urteil.“³¹⁷ In unseren Handlungen manifestieren sich Urteile oder Überzeugungen, das heißt rationale Stellungnahmen. Oder anders formuliert, Wissen, was der Fall ist, und Wissen, was zu tun ist, interdependieren.

Theorien epistemischer Rechtfertigung betonen nun entweder die Notwendigkeit der „Gründe von“ und plädieren dementsprechend für eine internalistische Wissenskonzeption oder sie vertreten ein externalistisches Konzept, das „Gründe für“ als hinreichend betrachtet. Vertreter³¹⁸ der ersten, klassischen Position in der Erkenntnistheorie sind sich darin einig, dass einem erkennenden Subjekt die rechtfertigenden Gründe (für ebenjene Erkenntnis) *kognitiv zugänglich* sein müssen. Ob jemand in seiner Erkenntnis gerechtfertigt ist, hängt von Faktoren ab, die in dessen subjektiver Perspektive liegen. Vertreter³¹⁹ der zweiten, jüngeren Gegenposition verneinen diese Notwendigkeit der kognitiven Zugänglichkeit der rechtfertigenden Gründe durch das Subjekt. Ob jemand in seiner Erkenntnis gerechtfertigt ist,

³¹⁷ Nida-Rümelin, Julian: *Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft*. Stuttgart: Reclam 2001, S. 13.

³¹⁸ Beispielsweise Richard Foley, Laurence Bonjour oder Roderick Chisholm.

³¹⁹ Beispielsweise Alvin Goldman oder William P. Alston.

hängt von externen Faktoren außerhalb der Perspektive des Subjekts – von „der objektiven Beschaffenheit der Umgebung“³²⁰ – ab.

Grundsätzlich wird über die Frage gestritten, was unter *Rechtfertigung* zu verstehen ist. Bevor Thomas Grundmann in seiner Einführung auf explizit internalistische oder externalistische Rechtfertigungskonzeptionen zu sprechen kommt, liefert er einige allgemeine und durchaus relevante charakteristische Merkmale erkenntnistheoretischer Rechtfertigung: Erstens der positive Status hinsichtlich einer Überzeugung³²¹, zweitens die Personen- und Zeitrelativität, drittens der Zusammenhang mit der Wahrheit, viertens die Fehlbarkeit, fünftens der graduelle Charakter, sechstens die Anfechtbarkeit sowie siebtens der nicht rein argumentative Charakter (Erfahrungen, nicht-argumentative Methoden können ebenfalls rechtfertigend wirksam sein).³²²

Wie Grundmann in seinem übersichtlichen Resümee internalistischer und externalistischer Theorien weiter schreibt, geht es Internalisten und Externalisten oder prinzipiell Teilnehmern an der Debatte über erkenntnistheoretische Rechtfertigung ganz allgemein, um „Quellen“ und „Umfang“³²³ von Rechtfertigungen: Liegen die Quellen der Rechtfertigung innerhalb oder außerhalb des potenziell gerechtfertigten Subjekts? Das heißt, in welchem Umfang oder Ausmaß können Subjekte in ihren Meinungen überhaupt gerechtfertigt sein und in welchem Umfang oder Ausmaß müssen sie gerechtfertigt sein, um beispielsweise als Wissende zu gelten? Würden wir beispielsweise nur denjenigen als Wissenden bezeichnen, der seine wahre Überzeugung selbst durch die Nennung von Gründen rechtfertigen kann? Oder würden wir auch einen von der Wahrheit Überzeugten, der mittels einer verlässlichen Methode (– die wir als verlässliche Methode (an)erkennen –) zu seiner Überzeugung gekommen ist, darüber hinaus aber selbst keine Gründe für ebenjene nennen kann, in die Kategorie der Wissenssubjekte einordnen? Sobald diese Fragen geklärt sind, sollte auch klarer werden, welche wahren Überzeugungen als *Wissen* gelten. Denn generell soll die hier zur Disposition stehende *Bedingung der Rechtfertigung* die *Wahrheit* einer Überzeugung³²⁴ absichern. Wann ist jemand in seinen wahren Aussagen gerechtfertigt? Da die *Rechtfertigung* – ob intern oder

³²⁰ Grundmann, Thomas: Internalismus und Externalismus der Rechtfertigung. In: N. Kompa, S. Schmoranzer (Hg.): *Grundkurs Erkenntnistheorie*. mentis: Münster 2014, S. 63-79, hier S. 64. Im Folgenden: Grundmann [IER].

³²¹ „Erkenntnistheoretisch gerechtfertigte Meinungen haben (im Unterschied zu pragmatisch gerechtfertigten Meinungen) einen *positiven Status* mit Bezug auf das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen – die Wahrheit. Sie sind, gemessen an den Maßstäben unseres Erkenntnisziels, gut bzw. so, wie sie sein sollten.“ Grundmann [IER], S. 64

³²² Siehe: Grundmann [IER], S. 66.

³²³ Grundmann [IER], S. 64.

³²⁴ Oder, um den Wirkungsbereich von Gründen in *praktischer* Hinsicht nicht zu vernachlässigen: Die zur Disposition stehende Bedingung der Rechtfertigung soll die Korrektheit oder Angemessenheit einer Handlung absichern.

extern verstanden, sei dahingestellt – als Indikator oder Stützpfeiler (oder idealerweise sogar als Garant) der Wahrheitsbedingung³²⁵ fungiert, ist sie aufs Engste mit dem *Wissenskonzept* verquickt.

Insgesamt beziehen sich epistemologische Internalisten wie Externalisten auf den klassischen Wissensbegriff, der von Platon im Dialog *Theaitetos* festgehalten wird: Darin ergänzen Sokrates und Theaitetos die erste Definition von *epistêmê* als „richtiger Vorstellung“ um die Bedingung der „Erklärung“ beziehungsweise Rechtfertigung.³²⁶ Wissen ist *gerechtfertigte wahre Überzeugung (GWÜ)*. Es handelt sich dabei um jenes Wissenskonzept, das im Zuge der Gettierschen Kritik in eine tiefe Krise stürzte. Wie Gettier in seinem knappen aber umso brillanteren Essay *Is justified true belief knowledge?*³²⁷ zeigt, gibt es Fälle von wahren, gerechtfertigten Überzeugungen, die wir dennoch nicht als Wissen bezeichnen wollen würden. Die drei traditionellen Bedingungen – Überzeugung, Wahrheit und Rechtfertigung – sind jeweils notwendig, zusammen aber nicht hinreichend für Wissen, so Gettier. Nach Erscheinen des Aufsatzes 1963, der insbesondere die dritte Bedingung der Erklärung beziehungsweise Rechtfertigung in Frage stellte, musste und muss der Wissensbegriff eine Vielzahl von Modifikationsvorschlägen über sich ergehen lassen. Ziel war und ist die Revision der dritten Rechtfertigungsbedingung oder die Bestimmung einer vierten notwendigen Bedingung, die zusammen mit den ersten drei hinreichend für Wissen ist.

Diese Modifikationsvorschläge sind nun, wie erwähnt, entweder von einem internalistischen oder externalistischen Impetus motiviert. Zur Rekapitulation:

„Als internalistisch werden diejenigen Positionen klassifiziert, die annehmen, dass der Faktor, der wahre Überzeugungen fundieren soll, dem Wissenssubjekt ‚kognitiv zugänglich‘ ist. Demgemäß muss sich die betreffende Person der rechtfertigenden Annahmen in irgendeiner Weise bewusst sein, wenn wir ihr Wissen zusprechen. Externalisten verzichten auf eine solche Forderung.“³²⁸

³²⁵ „[Dieser Zusammenhang von Rechtfertigung und Wahrheit] lässt sich einerseits so verstehen, dass die gerechtfertigten Meinungen durch Methoden gebildet werden, die tatsächlich zur Wahrheit hinführen, so wie ein zuverlässig funktionierendes Thermometer zu einer korrekten Temperaturanzeige führt. Es lässt sich aber andererseits auch so verstehen, dass das Subjekt Anzeichen (Gründe) kennt, die aus seiner Sicht für die Wahrheit der Meinung sprechen.“ (Grundmann [IER], S. 65.) Das erste Verständnis, das in einer radikaleren Variante sogar ebenjenem Thermometer Wissen zusprechen würde, wäre ein *externalistisches*, das zweite ein *internalistisches*.

³²⁶ „Theaitetos: Was ich auch schon einen sagen gehört und es nur vergessen habe, mich aber dessen jetzt wieder erinnere. Er sagte nämlich, die mit ihrer Erklärung verbundene richtige Vorstellung wäre Erkenntnis, die unerklärbar dagegen läge außerhalb der Erkenntnis.“ Platon: *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*. Sechster Band: *Theaitetos / Der Sophist / Der Staatsmann*. Herausgegeben von Gunther Eigler. Bearbeitet von Peter Staudacher. Griechischer Text von Auguste Diès, Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. 6. Auflage (2011). Darmstadt: WBG 1970, 201c8ff.

³²⁷ Gettier, Edmund: *Is justified true belief knowledge?* In: *Analysis*, 23. 1963, S. 121-123.

³²⁸ Jung, Eva-Maria: *Gewusst wie? Eine Analyse praktischen Wissens*. Berlin: De Gruyter 2012, S. 100.

Insofern bietet der erkenntnistheoretische Externalismus zunächst die rein negative These an, dass die Rechtfertigung dem Wissenssubjekt *nicht* intern zugänglich sein muss.³²⁹

Die entscheidende Frage lautet also: Sind wir in unseren Überzeugungen nur dann gerechtfertigt, wenn wir die rechtfertigenden Gründe selbst kennen? Oder können wir von einem *internen* Faktor absehen und die Rechtfertigungskonzeption durch rein *externe* Faktoren absichern?³³⁰

Je nachdem auf welche Weise diese Fragen beantwortet werden, variiert das Ausmaß und der Aufbau oder die „Architektur“ unserer Begründungspraxis. Je nachdem, was es bedeutet, *gerechtfertigt* zu sein, gestaltet sich eine Praxis der Rechtfertigung und Begründung. Der Internalismus-Externalismus-Streit, in tendenziell technischem Vokabular ausgefochten, soll letztlich Aufschluss darüber geben, *wie* wir begründen, *wie* wir unsere Fähigkeit zur Rationalität ausüben und somit eine zentrale Frage dieser Arbeit beantworten.

³²⁹ Einen spezifischeren und konstruktiveren oder positiven Ansatz wählen Verlässlichkeitstheoretiker, als besonders prominente Vertreter einer externalistischen Auffassung, wie Sven Bernecker in seiner Einleitung zu Goldmans Prozess-Reliabilismus schreibt: „While externalism is only a negative thesis consisting in the denial that justification and knowledge are completely internal, reliabilism is a positive thesis maintaining that what qualifies a belief as knowledge or as justified is its reliable linkage to the facts that make the belief true. A belief amounts to knowledge if it is true and it is formed in a way that it leads to a high proportion of true beliefs. What makes this view externalist is the absence of any requirement that the knower have any sort of cognitive access to, any appreciation of, the relation of reliability that makes his true belief knowledge.“ (Bernecker, Sven: *Reading epistemology: selected texts with interactive commentary*. Wiley-Blackwell 2006, S. 28.) Mit den Externalisten Alvin Goldman und William P. Alston werden im Folgenden Vertreter des Reliabilismus zu Wort kommen. Ein Überzeugter *weiß* demnach, sofern seine Überzeugung wahr ist und diese Überzeugung durch einen Prozess gebildet wurde, der mit hoher Wahrscheinlichkeit zu wahren Überzeugungen führt. Sofern diese Überzeugung durch einen *verlässlichen* Prozess gebildet wurde. (Ein Gedankenpiel: Würde sich ein Überzeugter dieser Konzeption gemäß genau dann *irren*, sofern seine Überzeugung falsch ist und diese Überzeugung aber durch einen Prozess gebildet wurde, der eigentlich mit hoher Wahrscheinlichkeit zu wahren Überzeugungen führt?)

Für eine reliabilistische Auffassung ist auch David M. Armstrongs Beschreibung eines Wissenden nicht-inferentieller Wahrheiten paradigmatisch: „The knower himself will not have evidence for what he knows. That is the meaning of ‚non-inferential‘. But his own belief-state, together with the circumstances he is in, could function for somebody *else* (God perhaps) as completely reliable evidence, in particular as a completely reliable sign, of the truth of the thing he believes. The subject’s belief *is not based on reasons*, but it might be said to be reasonable (justifiable), because it is a sign, a completely reliable sign, that the situation believed to exist does in fact exist.“ (Armstrong, David M.: *The Thermometer-Model of Knowledge*. In: S. Bernecker, F. Dretske (Hg.): *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*. Oxford: OUP 2000, S. 85, zweite Hervorhebung hinzugefügt. Im Folgenden: Armstrong [TMoK].)

³³⁰ Neben dieser ersten, für dieses Kapitel besonders relevanten Streitfrage (1) stellen sich mindestens zwei weitere Fragen ((2) und (3)), die in internalistisch-externalistischen Debatten ausgefochten werden: (2) Was ist überhaupt die Grundlage für eine gerechtfertigte Überzeugung? Anders gefragt, sind rechtfertigende Gründe mentale Entitäten (Internalismus/Mentalismus) oder nicht-mentale Entitäten (Externalismus)? (3) Auf welche Weise sollte das Rechtfertigungskonzept analysiert werden? Gemäß einem deontologischen Ansatz mit entsprechend normativen Anspruch, demnach der eigenständige Zugriff auf die rechtfertigenden Gründe eine intellektuelle Pflicht oder Verantwortung darstellt (Internalismus)? Oder gemäß einem Ansatz, der diesen Anspruch und die damit verbundene Pflicht als essentiell für das Rechtfertigungskonzept zurückweist (Externalismus)? Siehe dazu auch die Einleitung von Georges Pappas in seinem Artikel für die SEP: Pappas, George: *Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification*. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published Jan 24, 2005; substantive revision Aug 8, 2014. <http://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/> Aufgerufen am 16.02.16.

Zum Aufbau dieses Unterkapitels: Nach einer kurzen Darstellung des Internalismus, wird mit Alvin Goldman ein besonders prominenter, reiner Externalist zu Wort kommen, gefolgt von einem kurzen Exkurs in den epistemologischen Naturalismus, bevor schlussendlich William P. Alston in seinem Ansatz internalistische sowie externalistische Elemente fusioniert.

Als Gegenkonzept, das vermeintlich externalisierte Elemente als internalistisch auffasst, werde ich im Anschluss die Idee eines institutionalisierten Internalismus – die Idee „stummer“ und dennoch wirkmächtiger oder wirksamer Gründe – skizzieren, welche zudem durch Brandoms kritische Analyse externalistischer Verlässlichkeitstheorien gestützt werden soll.

2.2.3 Rechtfertigungsinternalismus

Internalistische Positionen fordern, wie erwähnt, dass dem wissenden Subjekt seine rechtfertigenden Gründe kognitiv zugänglich sein müssen. Das Wissenssubjekt muss prinzipiell wissen, *warum* es in seinem Geltungsanspruch gerechtfertigt ist – es muss seine rechtfertigenden Gründe selbst kennen beziehungsweise darauf zugreifen können.³³¹

Diese traditionelle Auffassung von Wissen beziehungsweise Rechtfertigung, die der cartesischen Methode der Introspektion beziehungsweise Reflexion entspringt, beschreibt Roderick Chisholm mit Referenz auf die Lehnstuhl-Philosophie Descartes folgendermaßen:

„The internalist assumes that, merely by reflecting upon his conscious state, he can formulate a set of epistemic principles that will enable him to find out, with respect to any possible belief he has, whether he is *justified* in having that belief. The epistemic principles that he formulates are principles that one may come upon and apply merely by sitting in one's armchair, so to speak, and without calling for any outside assistance. In a word, one need consider only one's own state of mind.“³³²

³³¹ *Nicht notwendig* für Wissen ist hingegen die Erfüllung des KK-Prinzips, welches besagt: „S weiß, dass *p*“ impliziert „S weiß, dass es weiß, dass *p*“. Denn auch dieses Wissen zweiter Stufe müsste jedoch abermals dem KK-Prinzip genügen, sodass S streng genommen nur dann weiß, dass *p*, wenn S weiß, dass es weiß, dass es weiß, dass *p* usw. Ein unendlicher Regress wäre die Folge.

Internalisten können jedoch gegen externalistische Konzeptionen argumentieren, ohne zugleich dieses Prinzip annehmen zu müssen. Der Internalist vertritt zwar die Ansicht, der diskriminierende Faktor zwischen bloß wahrer Überzeugung und Wissen – der Faktor der Rechtfertigung – liege im Wissenssubjekt selbst beziehungsweise sei er dessen kognitiver Perspektive intern. Nichtsdestotrotz müssen Vertreter des Internalismus überdies aber nicht behaupten, das wissende Subjekt *wisse* um die ihm internen Rechtfertiger. Das heißt, es habe wahre (intern) gerechtfertigte Überzeugungen über die Gültigkeit der rechtfertigenden Gründe. Denn, wenn wir Wissensansprüche erheben – wenn wir behaupten, dass *p* –, erheben wir nicht zusätzlich noch den begründeten Wahrheitsanspruch, dass unsere Behauptung, dass *p*, *zusätzlich* eine wahre Behauptung sei. *Indem* wir behaupten, dass *p*, *indem* wir Wissensansprüche erheben, erheben wir instantan einen Wahrheitsanspruch. Insofern ist jenes Wissen erster Stufe bereits gerechtfertigt und bedarf keiner Rechtfertigung höherer Ordnung.

³³² Chisholm, Roderick M.: The indispensability of internal justification. In: S. Bernecker, F. Dretske (Hg.): *Knowledge. Readings in contemporary epistemology*. OUP: New York 2000, S. 119.

Diese internalistische Auffassung beruft sich auf die Fähigkeit des wissenden Subjekts, die rechtfertigenden Gründe für seine Überzeugung eigenständig zu erfassen, zu kennen beziehungsweise Einsicht in diese zu gewinnen.

Sodann ist es einem Subjekt möglich, die eigene Überzeugung auch gegenüber anderen auf kritische Nachfragen hin, zu begründen oder zu rechtfertigen.

Die Kenntnis, die Erfassung der oder die Einsicht in die eigenen Gründe kann die Wahrheit der gerechtfertigten Überzeugung jedoch in keiner Weise *garantieren*. Die Wissende mag intern über Gründe für ihre Überzeugung verfügen, ohne dass diese Überzeugung deswegen zwangsläufig wahr sein muss – auch falsche Meinungen können gerechtfertigt sein³³³. Ob die gerechtfertigterweise Überzeugte auch über *Wissen* verfügt, hängt dann letztlich davon ab, ob ihre Überzeugung *wahr* ist. Gründe, die sie für ihre Überzeugung anführt, können die Wahrheit ihrer Überzeugung *nahelegen*. Diese Gründe *implizieren* die Wahrheit jedoch *nicht*. Die Möglichkeit, falsch zu liegen oder einem Irrtum zu erliegen, (die sich notwendigerweise und instantan mit der Möglichkeit, richtig zu liegen oder die Wahrheit zu erkennen, ergibt oder eröffnet) bleibt bestehen. Die Bedingung der Rechtfertigung besteht eigenständig neben der Bedingung der Wahrheit.

In seinem Aufsatz „What’s Wrong with Reliabilism?“ plädiert Richard Foley in seiner Kritik an externalistischen Verlässlichkeitstheorien genau dafür. Foley verteidigt die Möglichkeit, *falsche Überzeugungen* haben zu können, die aber nichtsdestotrotz *gerechtfertigt* sind. Als Internalist verteidigt er diese Option falscher und dennoch gerechtfertigter Überzeugungen gegenüber Vertretern reliabilistischer Wissenskonzeptionen, wie beispielsweise Alvin Goldman, Marshall Swain, Ernest Sosa und William Alston. Reliabilisten betrachten – wie wir bei Goldman und Alston noch genauer sehen werden – eine Person nur dann als gerechtfertigt, wenn deren Rechtfertigung ein verlässlicher Indikator für die *Wahrheit* der Überzeugung ist. Die Bedingung der Rationalität einer Überzeugung – deren Rechtfertigung – wird demnach aufs Engste mit der Bedingung der Wahrheit verknüpft. Externalistisch ist diese Position, da das gerechtfertigte Subjekt keinerlei Einsicht in diese Relation der verlässlichen Indikation zwischen Rechtfertigung und Wahrheit zu haben braucht. (Anders

³³³ Grundmann nennt drei Überlegungen für diese recht offensichtliche Position beziehungsweise gegen den überzogenen Anspruch, Rechtfertigung würde oder müsse stets ein Garant für die Wahrheit der Überzeugung sein: Erstens sprechen wir des Öfteren von „unterschiedlichen Graden der Rechtfertigung“, von „stärkeren oder schwächeren erkenntnistheoretischen Gründen“. Zweitens können wir unsere Rechtfertigungen anfechten, das heißt es kann Gründe geben, die gegen die Wahrheit unserer Überzeugung oder gegen die Rechtfertigung dieser Überzeugung sprechen. Insofern müssen unsere Rechtfertigungen fehlbar sein können. Drittens legt die große Menge an wissenschaftlichen Urteilen, die induktiv gestützt sind, die Möglichkeit fehlbarer Rechtfertigungen nahe. Induktive Schlüsse beinhalten stets „das Risiko von falschen Generalisierungen“. Grundmann [IER], S. 65.

gesagt: Ob die wissende Person diese wahrheitsanzeigenden rechtfertigenden Gründe selbst kennt und benennen kann, ist vollkommen irrelevant.)

Um die Plausibilität seiner Theorie zu illustrieren, beschwört Foley neben einer vollkommen normalen Welt eine weitere – aus unserer Perspektive identische – Welt herauf, die aber von einem Dämon oder einem cartesischen Täuschergott beherrscht wird. Auch wenn dieser Dämon sein Unwesen treibt und unsere Überzeugungen in dieser Scheinwelt dadurch größtenteils falsch sind, wären wir dennoch, ganz wie in der normalen Welt, in diesen Überzeugungen gerechtfertigt. Es wäre für uns trotz bösem Dämon *epistemisch rational*, diese – dann falschen – Überzeugungen zu haben, so Foleys These. Ebenso wie es *epistemisch rational* wäre, der Überzeugung zu sein, unser Kollege habe die Stadt verlassen, wenn uns dieser scherzende Kollege – gleich einem Dämon – erzählt, er würde die Stadt verlassen, uns sogar sein Auto überlässt und gefälschte Postkarten von scheinbaren Urlaubsorten an uns versendet. In diesem Fall *wüssten* wir zwar nicht, dass der Spaßvogel auf Reisen wäre, wir wären aber *gerechtfertigt*, ihn im Urlaub zu wähen. Wir wären zumindest dann gerechtfertigt, sofern wir keine weiteren Gründe kennen würden, die gegen unsere Überzeugung sprächen. Sofern wir beispielsweise wüssten, dass sich der Kollege des Öfteren solche Scherze erlaubt, oder er seinen vermeintlichen Urlaub am ersten Tag des Monats April antritt. Die Rationalität oder Rechtfertigung von Überzeugungen ist für Foley dementsprechend nicht von externen Umständen abhängig, sondern entspringt der Perspektive des Subjekts: „[...] we think that what it is rational for a person to believe [...] is a function of what is appropriate for him to believe given his perspective *and* insofar as his goal is to believe truths and not to believe falsehoods.“³³⁴ Reliabilistische Auffassungen von Rechtfertigung hingegen vernachlässigen die Bedeutung der *erstpersonalen Perspektive*. Aber genau diese Relevanz des perspektivischen Elements von Begründung, von Rechtfertigung, von Überzeugung und damit letztlich auch von Wissen in unserem intuitiven Alltagsverständnis und praktischen Begriffsgebrauch³³⁵ motiviert und fundiert die internalistische Auffassung.

2.2.4 Goldmans Externalismus – ein kausaler Ansatz

Gegen Internalisten und für einen reliabilistischen Rechtfertigungsexternalismus plädiert Alvin Goldman mit seiner kausalen Theorie des Wissens beziehungsweise seiner kausalen

³³⁴ Foley, Richard: What's wrong with reliabilism? In: S. Bernecker, F. Dretske (Hg.): *Knowledge. Readings in contemporary epistemology*. OUP: New York 2000, S. 171. Im Folgenden: Foley [Wwwr].

³³⁵ „In everyday situations we do not regard deception as precluding rationality. Likewise, we do not regard the fact that we have been deceived, or will be deceived, or would be deceived, as precluding rationality.“ Foley [Wwwr], S. 170.

Theorie der Rechtfertigung. Das zentrale Motiv dieses Plädoyers für den Externalismus besteht für Goldman darin, die oben erwähnte Gettiersche Herausforderung zu meistern und einen Wissensbegriff zu definieren, der derartige Einwände zurückzuweisen weiß. Es geht also um einen Wissensbegriff, der nicht zulassen soll, dass es wahre, gerechtfertigte Überzeugungen gibt, die wir dennoch nicht als Wissen bezeichnen wollen würden. In seinem klassischen Aufsatz „A Causal Theory of Knowing“³³⁶ von 1967 empfiehlt Goldman noch die vollständige Substituierung der (internalistischen) Rechtfertigungsbedingung durch die Bedingung der kausalen Verknüpfung: S weiß, dass p, genau dann wenn, (1) S die Überzeugung hat, dass p, (2) es wahr ist, dass p, und (3) S.s Überzeugung durch die Tatsache, dass p, *verursacht* wurde.³³⁷ Wie Goldman dezidiert aufzeigt, zeichnet sich Wissen, das durch Perzeption, durch Erinnerung, durch Schlüsse, durch Zeugenaussagen oder durch logische Verknüpfungen gewonnen wird, jeweils dadurch als Wissen aus, da eine *Kausalverbindung* oder eine *Kausalkette* zwischen der Tatsache, dass p, und der Überzeugung von S, dass p, besteht: „A necessary condition of S’s knowing *p* is that his believing *p* be connected with *p* by a causal chain.“³³⁸ Indem die besonders fallibele Bedingung der Rechtfertigung gestrichen und durch die Notwendigkeit eines Kausalzusammenhangs ersetzt wird, soll der Gettiersche Angriff auf die Wissensdefinition pariert werden. Die Kenntnis der rechtfertigenden Gründe oder gar der Akt der Rechtfertigung durch das wissende Subjekt spielen in dieser kausalen Wissenskonzeption hingegen keinerlei Rolle mehr:

„For *S* to know *p* at *t*, *S* must be able, at *t*, to *state* his justification for believing *p*, or his grounds for *p*. My analysis makes no such requirement, and the absence of this requirement enables me to account for cases of knowledge that would wrongly be excluded by the traditional analysis.“³³⁹

Ob jemand als Wissender eingestuft wird, ob jemand *weiß*, hängt weniger davon ab, ob er in seiner wahren Überzeugung gerechtfertigt ist oder ob er seine wahre Überzeugung sogar selbst rechtfertigen kann, als davon, ob zwischen der Wahrheit und seiner Überzeugung über ebenjene eine kausale Verknüpfung besteht. Eine kausale Verknüpfung, deren Bestehen dem Wissenssubjekt nicht notwendigerweise bewusst oder zugänglich sein muss, sondern die auch

³³⁶ Goldman, Alvin: A Causal Theory of Knowing. In: *Journal of Philosophy*. Vol. LXIV, No. 12, June 22, 1967, S. 357-372. Im Folgenden: Goldman [CTK].

³³⁷ Baumann, Peter: *Erkenntnistheorie*. 2. Aufl. Stuttgart: Metzler 2006, S. 47.

³³⁸ Goldman [CTK], S. 361. Genauer heißt es etwas später (Ebd., S. 369f.): „*S* knows that *p* if and only if *the fact p* is causally connected in an ‘appropriate’ way with *S*’s believing *p*. ‘Appropriate,’ knowledge-producing processes include the following: (1) perception (2) memory (3) a causal chain, exemplifying either Pattern 1 or 2, which is correctly reconstructed by inferences, each of which is warranted (background propositions help warrant an inference only if they are true) (4) combinations of (1), (2), and (3).“

³³⁹ Goldman [CTK], S. 370. Fraglich bleibt dabei, ob der Wunsch nach einer erweiterten Extension des Wissensbegriffs nicht zu einer falschen Auffassung desselben führt. Salopp formuliert muss *mehr* nicht immer *besser* sein.

ausschließlich von einer objektiven Außenperspektive erkannt werden kann. Mit anderen Worten *externalisiert* Goldman die dritte notwendige Bedingung für Wissen und kommt zu dem resümierenden Schluss: „The analysis presented here flies in the face of a well-established tradition in epistemology, the view that epistemological questions are questions of logic or justification, not causal or genetic questions.“³⁴⁰

Einwände aus der Provinz: Henry und die Heustadel

Eine geringfügig andere Ansicht hinsichtlich der Bedeutung der Rechtfertigungskomponente von Wissen präsentiert Goldman in seinem späteren Essay „Discrimination and Perceptual Knowledge“³⁴¹. Wohlgermerkt geht es Goldman darin, wie der Titel verrät, um *perzeptives Wissen*, welches seiner kausalen Wissenskonzeption in einigen Fällen – in besonders ausgeklügelten Gegenbeispielen – Schwierigkeiten bereitet. So kann eine kausale Theorie des Wissens nicht angemessen auf das bekannte Scheunenbeispiel reagieren: In diesem recht idyllischen Szenario kutschiert Henry seinen Sohn durch die ländliche Provinz. Während der Fahrt unterhält Henry seinen Sprössling, indem er verschiedenste Objekte in der Landschaft – Kühe, Traktoren, Silos sowie Heustadel oder Scheunen – begrifflich identifiziert. Mit seinen Aussagen („Das ist ein Traktor, das ist eine Scheune etc.“) erhebt Henry Ansprüche auf *perzeptives Wissen*. Gemäß einer kausalen Wissenstheorie ist Henry dazu durchaus berechtigt; Henrys Überzeugung, das wahrgenommene Objekt sei ein Traktor oder eine Scheune, wird durch das Vorhandensein des Traktors oder der Scheune *verursacht*. Sobald ein Parameter dieses Beispiels geringfügig geändert wird, gelangt die kausale Wissensdefinition von Goldman an ihre Grenzen. Angenommen, Henry wäre mit seinem Nachwuchs unwissentlich in eine Gegend geraten, die den Schein – und nicht das Sein – favorisiert. Angenommen, sämtliche Scheunen wären bloße Attrappen mit einer detailgetreuen Fassade aber ohne reale Bausubstanz. Und weiterhin angenommen, Henrys Wissensanspruch („Das ist eine Scheune.“) würde zufälligerweise durch die einzige echte Scheune, die sich zwischen den falschen Scheunen verbirgt, verursacht werden. In diesem Fall würden wir ungern behaupten wollen, Henry *wisse*, das sei eine Scheune. Denn wäre er nur eine etwas andere Route gefahren, hätte er dasselbe Urteil über eine *Scheunenfassade* getroffen. Auch wenn Henrys Überzeugung durchaus wahr ist und durch einen kausalen Prozess verursacht wurde, handelt es sich bei seinem „Wissen“ letztlich um eine glückliche

³⁴⁰ Goldman [CTK], S. 372.

³⁴¹ Goldman, Alvin: Discrimination and Perceptual Knowledge. In: *The Journal of Philosophy*. Vol. 73, No. 20 (Nov. 18, 1976), S. 771-791. Im Folgenden: Goldman [DPK].

Fügung. Die Forderung Goldmans nach einer simplen kausalen Verknüpfung kann in der Frage der Wissensdefinition dementsprechend nicht der Weisheit letzter Schluss sein.

Dementsprechend hebt Goldman seine Überlegungen mit der *Zurückweisung* jener Forderung nach kausaler Verknüpfung an: „Unlike the earlier theory, however, it would abandon the requirement that a knower's belief that *p* be causally connected with the fact, or state of affairs, that *p*.“³⁴²

Damit eine Überzeugung als Wissen gilt, müssen jene kausalen Verursachungsprozesse – allgemeiner formuliert – in einer angemessenen Weise *verlässlich* sein. Verlässlich sind sie dann, wenn sie nicht nur in der eigentlichen Situation wahre Überzeugungen erzeugen, sondern auch in relevanten kontrafaktischen Situationen wahre Überzeugungen hervorrufen beziehungsweise falsche Überzeugungen verhindern.³⁴³ Beispielsweise in solchen kontrafaktischen Situationen, in denen die betrachtete Scheune in der Scheunenfassadenprovinz errichtet wurde. Dementsprechend *weiß* eine Person, dass dort eine Scheune steht, oder dass *p*, nur dann, wenn sie den gegenwärtigen Zustand, in dem dort eine Scheune steht beziehungsweise *p* wahr ist, von anderen relevanten Zuständen, in denen dort bloß eine Fassade steht beziehungsweise *p* falsch ist, unterscheiden kann. Vater Henry ist dies im beschriebenen Beispiel *nicht* möglich – zumindest nicht in dem erweiterten Beispiel, welches ihn und seinen Sohn in besagte Attrappenlandschaft entführt. In diesem Fall wäre es eine relevante Alternative, dass Henry keine echte sondern eine scheinbare Scheune erblickt. Und da Henry diese Alternativen *nicht* diskriminieren könnte, würde er weder nach Erblicken einer echten Scheune und schon gar nicht nach Erblicken einer scheinbaren Scheune *wissen*.

Wäre Henry hingegen mit einem Laserblick ausgestattet und könnte hinter die Fassade blicken, so könnte er zwischen Heustadelgebäuden und Heustadelfronten unterscheiden. Es hängt dementsprechend *innerhalb* eines konkreten, eines selektierten und auf bestimmte Weise beschriebenen Szenarios von dem Subjekt und dessen kognitiven und perzeptuellen Fähigkeiten ab, ob Wissen vorliegt. Wäre Henry hingegen in einer anderen, einer „normaleren“ Gegend unterwegs, wäre die Heustadelfront von vornherein keine relevante Alternative. Das heißt, auch dem Subjekt *externe* Umstände können bestimmen, ob der angewandte Prozess verlässlich ist und ob dementsprechend Wissen vorliegt. So wäre demnach auch die vorangestellte *Wahl* oder *Selektion* des Szenarios beziehungsweise der

³⁴² Goldman [DPK], S. 771.

³⁴³ In Goldmans eigenen Worten: „Roughly, a cognitive mechanism or process is reliable if it not only produces true beliefs in actual situations, but would produce true beliefs, or at least inhibit false beliefs, in relevant counterfactual situations.“ (Goldman [DPK], S. 771). Und: „A person knows that *p*, I suggest, only if the actual state of affairs in which *p* is true is *distinguishable* or *discriminable* by him from a relevant possible state of affairs in which *p* is false.“ (Goldman [DPK], S. 774.)

damit verbundenen relevanten Alternativen, zwischen denen das Subjekt diskriminieren können muss, entscheidend für die Zuschreibung von Wissen.

Für eine solche Konzeption von Rechtfertigung, die Rechtfertigung über Verlässlichkeit und Verlässlichkeit als Fehlerresistenz der überzeugungsbildenden Prozesse in *relevanten* kontrafaktischen Situationen definiert, muss geklärt werden, welche Alternativen als relevant und welche als irrelevant gelten. Es kann nicht darum gehen, sämtliche *logisch* mögliche Alternativen auszuschließen, damit jemand überhaupt weiß; diese Anforderung wäre zu hoch, wie Goldman bemerkt – dann gäbe es kein Wissen mehr. Welche Alternativen sind nun relevant? Zwei Antworten sind möglich: Entweder gibt eine Analyse des *Bedeutungsgehaltes* von „wissen“ bereits Aufschluss über *im Begriff enthaltene Regeln*, welche die Umstände, in denen sich ein mutmaßlicher Wissender befindet, in einem System relevanter Alternativen abbilden.³⁴⁴ Oder aber die Bedeutung von „wissen“ ist nicht in diesem Ausmaß festgelegt.³⁴⁵ Regeln darüber, welche alternative Szenarien als relevant beurteilt werden, ergeben sich aus psychologischen Einflussfaktoren: Je wahrscheinlicher oder je ähnlicher beispielsweise eine Alternative im Vergleich mit den gegebenen Umständen ist, desto eher wird der Sprecher diese Alternativen als relevant beurteilen. Bei dieser zweiten Antwortoption sind abermals zwei Varianten möglich: Entweder muss der Sprecher, der „S weiß, dass p“ äußert, zusätzlich bereits ein eindeutiges System relevanter Alternativen im Sinn haben (präsupponieren), um eine Aussage oder Behauptung (Proposition) über S als Wissenssubjekt aufzustellen. Oder aber auch die Äußerung „S weiß, dass p“ gilt für sich genommen bereits als eine unbestimmte Aussage über S als Wissenssubjekt. Sie gibt dann insofern eine unbestimmte Auskunft über S als Wissenssubjekt, als dass der Sprecher annimmt, dass S in der Lage ist, die Umstände, in denen p wahr ist, von relevanten Alternativen, in denen p falsch ist, zu unterscheiden, er diese Alternativen aber nicht bereits exakt ausbuchstabieren kann. (Goldman will sich offiziell nicht festlegen, auch wenn er inoffiziell Antwort und Variante Nummer zwei favorisiert.)

Letztlich müssen Überzeugungen bei Goldman durch einen geeigneten Prozess *verursacht* werden, der nicht nur in der faktischen Situation eine *wahre* Überzeugung sondern auch in *relevanten kontrafaktischen Situationen* keine *falsche* Überzeugung erzeugen würde.³⁴⁶ Im

³⁴⁴ „[...] the semantic content of ‚know‘ contains (implicit) rules that map any putative knower’s circumstances into a set of relevant alternatives.“ (Goldman [DPK], S. 776.)

³⁴⁵ „[...] the verb ‚know‘ is simply not so semantically determinate.“ (Goldman [DPK], S. 776.)

³⁴⁶ „It requires only, in effect, that beliefs in the external world be suitably caused, where ‚suitably‘ comprehends a process or mechanism that not only produces true belief in the actual situation, but would not produce false belief in relevant counterfactual situations.“ Goldman [DPK], S. 790.

Etwas weiter vorne: „What our analysis says is that S has perceptual knowledge if and only if not only does his perceptual mechanism produce true belief, but there are no relevant counterfactual situations in which the same belief would be produced via an equivalent percept and in which the belief would be false.“ Goldman [DKP], S. 786.

Gegensatz zur klassischen cartesischen Auffassung verlangt die naturalistische Konzeption Goldmans keine eigenständige Begründung oder Rechtfertigung des Wissensanspruchs durch das Subjekt. Sodass schlussendlich auch Thermometer, infrarotgelenkte Raketen oder – Goldmans Beispiel – elektrische Türen „wissen“, wie warm oder kalt es ist, wo das Ziel liegt, oder ob sich jemand nähert. Eine internalistische Wissenskonzeption würde in solchen Fällen grandios scheitern: „How odd it would be to say that the door has ‚good reasons‘, ‚adequate evidence‘, or ‚complete justification‘ for thinking something is there; or that it has ‚the right to be sure‘ something is there.“³⁴⁷ Dies zugestanden, stellt sich nichtsdestotrotz die Frage, ob möglicherweise nicht das traditionelle Verständnis von Wissen scheitert, sondern Thermometer und Türen schlicht und einfach *nicht wissen* sondern bloß *verlässlich anzeigen*. Dazu später mehr: Wir werden etwas weiter unten erneut auf die Goldmanschen Scheunenfassaden, die Frage der relevanten Alternativen und das „Wissen“ von verlässlichen Indikatoren zu sprechen kommen, wenn Robert Brandom seine dezidierte Analyse der Einsichten und Uneinsichten von Verlässlichkeitstheorien vorlegt.

Was ist eine gerechtfertigte Überzeugung?

Während sich Goldman in vorherigen Aufsätzen tendenziell dagegen sträubt, den Begriff der Rechtfertigung oder der Begründung anzuwenden, schlägt er in „What Is Justified Belief?“³⁴⁸ explizit ein eigenes, ein nicht-internalistisches, nicht-cartesisches, reliabilistisches Rechtfertigungskonzept vor.³⁴⁹ Wie bereits besprochen, sind Überzeugungen laut Goldman genau dann gerechtfertigt, wenn sie durch einen *verlässlichen Prozess* verursacht wurden. Gemäß dieser *externalistischen* Konzeption von Rechtfertigung sind Personen oder Entitäten, die sich ihrer rechtfertigenden Gründe *nicht* bewusst sind beziehungsweise überhaupt nicht bewusst sein können, in ihren Handlungen und Urteilen nichtsdestotrotz gerechtfertigt und *wissen*.

Goldman hebt seine Erklärung, warum bestimmte Überzeugungen als gerechtfertigt und andere als ungerechtfertigt eingestuft werden, mit der Zurückweisung alternativer Ansätze an: Rechtfertigung ergibt sich weder aus Unbezweifelbarkeit (*p* is indubitable) noch aus Selbstevidenz (*p* is self-evident), Selbstdarbietung (*p* is a self-presenting proposition) oder Unverbesserlichkeit/Unfehlbarkeit (*p* is an incorrigible/infallible proposition). In keinem

³⁴⁷ Goldman [DPK], S. 791.

³⁴⁸ Goldman, Alvin: What Is Justified Belief? (1979) In: Ders.: *Reliabilism and Contemporary Epistemology. Essays*. New York: OUP 2012, S. 29-49. Im Folgenden: Goldman [WIJB].

³⁴⁹ „In previous papers on knowledge [– in „A Causal Theory of Knowing“ –], I have denied that justification is necessary for knowing, but there I had in mind ‚Cartesian‘ accounts of justification. On the account of justified belief suggested here, it *is* necessary for knowing, and closely related to it.“ Goldman [WIJB], S. 29.

dieser Fälle ist es *garantiert*, dass S in *p* auch tatsächlich *gerechtfertigt* ist. Goldman kann jeweils einleuchtende Gegenbeispiele liefern, in denen Personen unbezweifelbare, selbstevidente, selbstdarbietende oder unverbesserliche wahre Überzeugungen haben und dennoch nicht in diesen wahren Überzeugungen gerechtfertigt sind.³⁵⁰ Diese Missstände treten auf, da Rechtfertigung unabhängig davon zugesprochen wird, warum S von *p* überzeugt ist beziehungsweise wodurch *p* in S *kausal initiiert* oder *kausal erhalten* wird.³⁵¹ Auf Grund dieser fehlenden *kausalen* Bedingung scheitern die vorgeschlagenen Prinzipien bei der Festlegung einer gerechtfertigten Überzeugung, so Goldman.³⁵² Dementsprechend sollten korrekte Grundsatzprinzipien, also jene, die Rechtfertigung *garantieren*,³⁵³ *kausale* Anforderungen an Überzeugungsbildungs- sowie Überzeugungserhaltungsprozesse enthalten: „I suggest that the absence of causal requirements accounts for the failure of the foregoing

³⁵⁰ Im ersten Fall der Unbestreitbarkeit ersinnt Goldman beispielsweise einen religiösen Fanatiker, der psychologisch unfähig ist, die Grundsätze seines Glaubens zu bezweifeln. Die dementsprechend prinzipielle Unbezweifelbarkeit von *p* durch S macht die Überzeugung von S jedoch nicht automatisch zu einer gerechtfertigten beziehungsweise würden wir S nicht als gerechtfertigt in *p* beurteilen.

Im zweiten Fall der Selbstevidenz weist Goldman das Prinzip aus verschiedenen Gründen zurück. Erstens, würde „evident“, wie gemeinhin üblich, als „gerechtfertigt, und „selbstevident“ dementsprechend als „intuitiv gerechtfertigt“ verstanden, wäre Selbstevidenz selbst wiederum ein epistemischer Ausdruck und könnte nicht als Grundsatzprinzip für Rechtfertigung dienen. Zweitens, würde Selbstevidenz als die Unmöglichkeit *p* zu verstehen ohne *p* zu glauben verstanden, bliebe offen, was „unmöglich“ bedeutet. „Menschlich unmöglich“ oder „logisch unmöglich“? Unter ersterer Bedeutung würden Aussagen, die zu glauben Menschen eine unvermeidbare Disposition haben, ebenfalls gerechtfertigt. Unter letzterer Bedeutung würden beispielsweise logische Wahrheiten, die nicht wahrhaft geglaubt, sondern deren Komponenten sowie Gegenüberstellung nur durch eine psychologische Operation erfasst werden, ebenfalls gerechtfertigte. Insofern weist Goldman auch die zweite Alternative zurück.

Den dritten Fall der Selbstdarbietung wehrt Goldman mit dem Gegenbeispiel einer Person ab, deren Überzeugung, sie sei in dem Gehirnzustand *B*, nur auf Grund einer Operation durch einen Gehirnchirurgen induziert wird. Auch wenn die Überzeugung „Ich bin im Gehirnzustand *B*.“ notwendigerweise (in nomologischer Lesart) hervorgerufen wird, sobald sich S im Zustand *B* befindet, würden wir diese Überzeugung im speziellen Falle der Gehirnoperation nicht als gerechtfertigt beurteilen. Auch im Falle der logischen Notwendigkeit – eine Proposition *p* ist selbstdarbietend, dann und nur dann: es ist logisch notwendig, wenn *p* wahr ist für S zum Zeitpunkt *t*, dann glaubt S *p* zu *t* – spricht die Proposition „Ich bin wach.“ gegen die Gültigkeit dieses Grundsatzprinzips für Rechtfertigung. S kann *p* glauben, auch wenn *p* falsch ist, wenn S beispielsweise träumt.

³⁵¹ „Notice that each of the foregoing attempts confers the status of ‚justified‘ on a belief without restriction on why the belief is held, i. e., on what *causally initiates* the belief or *causally sustains* it.“ Goldman [WIJB], S. 36.

³⁵² „In general, a strategy for defeating a noncausal principle of justifiedness is to find a case in which the principle’s antecedent is satisfied but the belief is caused by some faulty belief-forming process.“ Goldman [WIJB], S. 36.

³⁵³ „[...] conditions that fail to require appropriate causes of a belief don’t *guarantee* justifiedness.“ Goldman [WIJB], S. 37, Hervorhebung hinzugefügt. Sofern die Bedingung der Rechtfertigung erfüllt ist, sollte das wissende Subjekt tatsächlich gerechtfertigt sein. Andernfalls muss der entsprechende Ansatz verworfen beziehungsweise überarbeitet werden. Jedoch kann und soll auch Goldmans kausale Rechtfertigungsbedingung die *Wahrheit* der Überzeugung nicht garantieren. („Belief-forming processes that *sometimes* produce error still confer justification. It follows that there can be justified beliefs that are false.“ Goldman [WIJB], S. 38.) Auch wenn eine Garantie der Wahrheit außer Frage steht – ein verlässlicher Überzeugungsbildungsprozess im Goldmanschen Sinne kann auch zu falschen und dennoch gerechtfertigten Überzeugungen führen –, so gelten jene Prozesse und Mechanismen als verlässlich, die tendenziell eher wahre als falsche Überzeugungen produzieren: „The justificational status of a belief is a function of the reliability of the process or processes that cause it, where (as a first approximation) *reliability* consists in the tendency of a process to produce beliefs that are true rather than false.“ Goldman [WIJB], S.

principles. Many of our counterexamples are ones in which the belief is caused in some strange or unacceptable way [...]“³⁵⁴ Fehlerhaften Überzeugungsbildungsprozessen – verwirrte Schlussfolgerungen, Wunschenken, Spekulation oder übereilte Generalisierungen – stellt Goldman jene Liste intuitiv rechtfertigungsübertragender Prozessen gegenüber, die er teils bereits in seiner kausalen Theorie des Wissens³⁵⁵ abgearbeitet hatte: Dazu gehören Perzeptions-, Erinnerungs-, Schlussfolgerungs- sowie Introspektionsprozesse. Letztere glänzen insbesondere durch *Verlässlichkeit*, also durch *Reliabilität*, das bedeutet, sie (garantieren zwar keine Wahrheit) produzieren aber tendenziell eher wahre als falsche Überzeugungen.

Rechtfertigung erwächst dementsprechend aus der Verlässlichkeit der überzeugungsverursachenden Prozesse. Das Wissenssubjekt muss selbst nicht um diese Rechtfertigung beziehungsweise die Verlässlichkeit des Prozesses wissen, um in seiner wahren Überzeugung gerechtfertigt zu sein.³⁵⁶ Oder in Goldmans eigenen Worten: „If S’s believing *p* at *t* results from a reliable cognitive belief-forming process (or set of processes), then S’s belief in *p* at *t* is justified.“³⁵⁷

Eine Schwierigkeit für externalistische Theorien wie Goldmans ergibt sich aus dem soeben getroffenen Urteil, das Wissenssubjekt sei gerechtfertigt, solange die Überzeugung durch einen verlässlichen Prozess zustande gekommen sei. In Goldmans Betrachtungen bleibt der Status desjenigen, der dieses Urteil trifft, der die Rechtfertigung zuspricht beziehungsweise die Verlässlichkeit von Prozessen attestiert, unterbestimmt. Goldmans Analyse suggeriert, es gäbe einen überpersonalen Standpunkt, von dem aus die Verlässlichkeit überzeugungsbildender Prozesse und somit deren rechtfertigende Kraft objektiv beurteilt werden könne. Letztlich ist es in Goldmans Analyse aber der *externalistische Theoretiker*, der diesen Standpunkt einnimmt. Als urteilendes Subjekt muss er wiederum darlegen und *internalistisch* – klassisch – begründen können, warum er bestimmte Prozesse überhaupt als verlässlich und andere als nicht verlässlich einstuft, warum das entsprechende Kriterium

³⁵⁴ Goldman [WIJB], S. 36.

³⁵⁵ So bemerkt Goldman etwas später: „The Historical theory of justified belief I advocate is connected with the causal theory of knowing I have presented elsewhere.“ Goldman [WIJB], S. 42. Siehe dazu die obige Besprechung seines Aufsatzes „A causal theory of knowing“.

³⁵⁶ „I leave it an open question whether, when a belief *is* justified, the believer *knows* it is justified. I also leave it an open question whether, when a belief is justified, the believer can *state* or *give* a justification for it. I do not even assume that when a belief is justified there is something ‚possessed‘ by the believer which can be called a ‚justification‘. I do assume that a justified belief gets its status of being justified from some processes or properties that make it justified. In short, there must be some justification-conferring processes or properties. But this does not imply that there must be an argument, or reason, or anything else, ‚possessed‘ at the time of belief by the believer.“ Goldman [WIJB], S. 30f.

³⁵⁷ Goldman [WIJB], S. 40. Auf den folgenden Seiten seines Aufsatzes spezifiziert Goldman diese Bedingung.

„mehr wahre als falsche Überzeugungen“ gilt, warum er eine Überzeugte demgemäß als gerechtfertigt oder als nicht gerechtfertigt beurteilt.

Hinzu kommt die ebenfalls zu begründende Entscheidung, welches Ausmaß das beurteilte Szenario haben soll. Je nach Ausmaß variiert die Verlässlichkeit der überzeugungsbildenden Prozesse und damit die Rechtfertigung und das Wissen der Subjekte, wie wir bei Robert Brandons kritischer Analyse von Verlässlichkeitstheorien noch genauer sehen werden. Goldman und Co. lassen sich selbst als über Verlässlichkeit und Szenario urteilende Instanzen in den Beispielen, die sie in ihren theoretischen Analysen des Rechtfertigungsbegriffes ausarbeiten, aus dem Spiel. Nur dadurch können sie den Anschein einer im klassischen Sinne begründungsfreien Zone aufrecht erhalten und den inneren Widerspruch ihrer Position eines zweifach internalistisch zu begründenden Externalismus verschleiern.

2.2.5 Exkurs in die Welt der Darwin-Maschinen

Goldman beschließt den zweiten der drei hier besprochenen Aufsätze mit einer bemerkenswerten Einschätzung zur langanhaltenden Debatte zum Wissensbegriff. Im Geiste einer naturalistischen Epistemologie – Goldman erinnert an Quines Essay „Epistemology Naturalized“³⁵⁸, in welchem Quine letztlich die Ablösung der klassischen philosophischen Erkenntnistheorie durch eine naturwissenschaftlich arbeitende Psychologie fordert –, in diesem Geiste will auch Goldman selbst der „Überintellektualisierung“ und „Überrationalisierung“ des Wissensbegriff entgegenwirken: „[...] I am trying to fashion an account of knowing that focuses on more primitive and pervasive aspects of cognitive life, in connection with which, I believe, the term ‚know‘ gets its application.“³⁵⁹ Ein Beispiel für fundamentale Kognitionsmechanismen, in welchen nach Goldman das Wissenskonzept wurzelt, wäre die grundlegende Fähigkeit zur Differenzierung, wie etwa die Unterscheidung von Raub- und Beutetier oder die Abgrenzung geschützter von bedrohlichen Habitaten.

Diese generelle Tendenz zur Naturalisierung des Wissensbegriffs bei Vertretern des Externalismus, treibt der Psychobiologe Henry Plotkin in seinem vielbeachteten Werk *Darwin Machines and the Nature of Knowledge*³⁶⁰ auf die Spitze. Es geht darin wortwörtlich um die *Natur* des Wissens. *Evolutionäre Epistemologie* und *Universaler Darwinismus* verschlagworten den Ansatz Plotkins.

³⁵⁸ Quine, W. V.: Epistemology Naturalized. In: *Ontological Relativity, and Other Essays*. New York: Columbia 1969.

³⁵⁹ Goldman [DPK], S. 791.

³⁶⁰ Plotkin, Henry: *Darwin Machines and the Nature of Knowledge*. Cambridge: HUP 1994. Im Folgenden: Plotkin [DMNK].

Einerseits (1) liefert Plotkin eine evolutionsbiologische, naturalistische Erklärung der Genese von Intelligenz, welche Wissen sowie unser zugehöriges Wissenskonzept erst ermöglicht. Andererseits (2) pervertiert er jenes Konzept wahrer Überzeugungen, indem er sämtliche Adaptationen darunter begreift.

Zur Erklärung der Entstehung intelligenter Fähigkeiten (1): Angesichts einer sich ständig verändernden Umwelt und einer ihnen unbekanntem oder unsicheren Zukunft³⁶¹ greifen bestimmte Spezies³⁶² nicht nur auf ihre genetisch fixierten Adaptationen – ihr mehr oder weniger determiniertes Instinktverhalten – zurück. Unter dem vielbeschworenen Evolutionsdruck bringen sie besonders intelligente Überlebensmechanismen hervor, die als „sekundäre Heuristiken“ (secondary heuristic)³⁶³ jene Defizite der durch „primäre Heuristiken“ (primary heuristic) ausgebildeten instinktiven Adaptationen kompensieren. Dazu gehören beispielsweise das Gehirn oder das Immunsystem³⁶⁴ – sogenannte „Darwin Machines“³⁶⁵, die nicht konventionell zwischen Organismen sondern *innerhalb* eines Organismus im Laufe seiner Lebenszeit evolutionäre Prozesse hervorrufen. Letztlich ist es also die „vorhersagbare Unvorhersagbarkeit“, die eine Evolution von Rationalität motiviert: „Predictable unpredictability is the core concept for an understanding of why intelligence, rationality in any of its forms, evolved; it is the condition of the world that instincts as adaptations cannot deal with.“³⁶⁶ Gemäß dieser Auffassung bleiben Intelligenz und Rationalität jedoch stets an die Instinkte gebunden: Letztere geben ersteren quasi den Rahmen vor, innerhalb dem optimiert und kompensiert werden kann.³⁶⁷ Dass intelligente und rationale Fähigkeiten³⁶⁸ von Lebewesen eine Funktion haben könnten, die über evolutionäre Belange hinausreicht, ist für universale Darwinisten undenkbar.

³⁶¹ Plotkin zitiert den britischen Biologen C. H. Waddington: „The main issue in evolution is how populations deal with unknown futures.“ Plotkin [DMNK], S. 138.

³⁶² Die meisten Spezies sind Invertebraten, die sich vermutlich hauptsächlich instinktiv verhalten. „None the less, for a significant minority of animals – including mammals and some other vertebrates, and also insects such as bees, and some molluscs such as squids and octopods – instincts alone are not enough.“ Plotkin [DMNK], S. 134.

³⁶³ Jene sekundären Heuristiken beschreibt Plotkin als „semi-autonomous knowledge-gaining devices“. Plotkin [DMNK], S. 149

³⁶⁴ Plotkin [DMNK], S. 70.

³⁶⁵ Plotkin [DMNK], S. 60.

³⁶⁶ Plotkin [DMNK], S. 142.

³⁶⁷ „The secondary heuristic, because it is nested under the primary heuristic, is always primed in some way rapidly to gain particular forms of knowledge – that is, matching relationships to particular short-term stabilities – rather than being set ponderously to acquire knowledge about any and every short-term stability in the learner’s world. If that argument is correct, then we should expect human knowledge, certainly in terms of its object or content and possibly in its form as well, to be constrained.“ Plotkin [DMNK], S. 181.

³⁶⁸ „Intelligence is an adaptation that allows animals, including ourselves, to track and accommodate to change that occurs at a certain frequency. Slower rates of change are adapted to by the genetical and developmental machinery. Higher rates of change are adapted to by tracking mechanisms whose own states are not altered by the transient events to which they respond. Intelligence, rationality, is an adaptation that has evolved to deal with changes that occur at rates somewhere between these two.“ Plotkin [DMNK], S. 150.

Zur Erläuterung des naturalistischen Wissensbegriffs (2): Unter menschlichem Wissen, im traditionellen epistemologischen Sinne, verstehen evolutionäre Epistemologen wie Plotkin wenn auch eine spezielle dennoch eine bloße Adaptation. Umgekehrt bezeichnet Plotkin auch alle weiteren, „gewöhnlichen“ Adaptationen als Wissen.³⁶⁹ Er entkoppelt den Wissensbegriff somit gänzlich von der Bedingung der Überzeugung sowie der Bedingung der Rechtfertigung, ja sogar von derjenigen der Wahrheit³⁷⁰.

Dieser Weg soll hier nicht weiter beschritten werden. Rechtfertigung, ein grundlegender Sinn oder eine grundlegende Empfänglichkeit für Gründe sowie die direkte oder indirekte, die bewusste oder unbewusste Kenntnis dieser rechtfertigenden Gründe ist für Überzeugungen und Wissen notwendig, so die These. Ein rein externalistisches und naturalistisch-evolutionäres Verständnis von Wissen als Adaptation und Adaptation als Wissen verkennt wesentliche Unterschiede zwischen diesen beiden Größen. Während klassisches Wissen als wahre gerechtfertigte Überzeugung sprachlich übermittelt oder sozial geteilt werden kann und dabei stets die Möglichkeit des Irrtums besteht, ist dies bei klassischen Adaptationen, beispielsweise der Gestalt unserer Hände oder spezifischer Merkmale unseres Metabolismus, nicht der Fall.

Kehren wir zur philosophischen Debatte zurück und widmen uns der Annäherung des tendenziell externalistischen Ansatzes Alstons an die internalistische Idee.

2.2.6 Alstons internalistischer Externalismus

William P. Alston argumentiert nun für eine Verzahnung internalistischer sowie externalistischer Rechtfertigungstheorien. Wobei den externalistischen Elementen, welche die Wahrheit der Überzeugung garantieren beziehungsweise möglichst wahrscheinlich machen sollen, Priorität zugemessen wird. Seine Grundthese lautet wie folgt: „In a word, my view is that to be justified in believing that *p* is for that belief *to be based on an adequate ground*.“³⁷¹ Anders formuliert, damit S darin gerechtfertigt ist, *p* zu glauben, muss die Überzeugung von S, dass *p*, auf einer adäquaten Grundlage beruhen.

³⁶⁹ „The connection that I am arguing for is that *all* adaptations are instances of knowledge, and human knowledge is a special kind of adaptation.“ Plotkin [DMNK], S. 117.

³⁷⁰ „Knowledge may never be absolute and certain, but it is always true enough to be workable.“ Plotkin [DMNK], S. 121.

³⁷¹ Alston, William: An Internalist Externalism. In: Ders.: *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca/London: Cornell University Press 1989, S. 227-245, hier S. 227. Im Folgenden: Alston [IE].

Eine kurze Rekapitulation der Begrifflichkeiten – based on/beruhen auf (1), ground/Grundlage (2) sowie the adequacy of grounds/die Angemessenheit der Grundlagen (3) – nach Alston:

Auf etwas beruhen (1) unterscheidet sich insofern von kausaler Dependenz, als dass der überzeugungsbildende Prozess *durch unsere Überzeugung von der angemessenen Unterstützungsrelation angeleitet* wird und nicht bloß kausal davon abhängig ist.³⁷² Unsere Überzeugung von der angemessenen Unterstützungsrelation beruht auf Einsicht: Ich bin von *p* überzeugt, da ich (*ein*)sehe, dass *p* auf angemessene Weise durch den Fakt, dass *q*, unterstützt wird.

Grundlagen (2) für die Überzeugung, dass *p*, können sowohl weitere Überzeugungen als auch Erfahrungen sein, die von einem bestimmten Subjekt zum Zeitpunkt der Ausbildung der zu rechtfertigenden Überzeugung, dass *p*, berücksichtigt wurden. Das bedeutet, Rechtfertigungen sind sowohl subjekt- als auch zeit-relativ: „I may be justified in believing that *p* while you are not. [...] I may be justified in believing that *p* at one time but not at another.“³⁷³

Die *Angemessenheit* dieser Grundlagen (3) hingegen ist dann gegeben, wenn die Wahrscheinlichkeit, mit der die Überzeugung, dass *p*, wahr ist, sehr hoch ist. Oder, anders formuliert, hängt die Angemessenheit einer Grundlage für eine gerechtfertigte Überzeugung davon ab, ob sie ein ausreichend starkes Anzeichen für die Wahrheit dieser Überzeugung ist.³⁷⁴

Alstons Grundthese – „to be justified in believing that *p* is for that belief *to be based on an adequate ground*“ – beinhaltet nun sowohl internalistische als auch externalistische Elemente.

Internalistische Elemente

Die internalistische Position wird insofern berücksichtigt, als dass eine Grundlage, und zwar eine *interne* oder *mentale* Grundlage, das heißt – wie oben beschrieben – eine weitere Überzeugung oder Erfahrung des Subjekts, gefordert wird:

„[T]he ground must be a psychological state of the subject and hence ‚internal‘ to the subject in an important sense. Facts that obtain independently of the subject’s psyche,

³⁷² Auch wenn in einigen Fällen die explizite Überzeugung in die angemessene Unterstützungsrelation nicht vorliegt, wie dies bei kleinen Kindern der Fall sein mag, so werden dennoch bei der Ausbildung der Überzeugung Besonderheiten der Erfahrung berücksichtigt, statt ausschließlich auf subkognitiven Mechanismen zu beruhen. „Even where an explicit belief in a support relation is absent, the belief formation is the result of *taking account* of features of the experience and forming the belief *in the light of them*, rather than just involving some subcognitive transaction.“ (Alston [IE], S. 231.)

³⁷³ Alston [IE], S. 229.

³⁷⁴ Die Vagheit dieser Aussage ist Alston durchaus bewusst: „In this paper I will not attempt to spell out the kind of objective probability being appealed to.“ (Alston [IE], S. 232).

however favorable to the truth of the belief in question, cannot be *grounds* of the belief in the required sense³⁷⁵.

S muss die Grundlagen für seine Überzeugung *p* selbst kennen, um darin gerechtfertigt zu sein.

Im Folgenden unterscheidet Alston zwischen drei Versionen³⁷⁶ dieser internalistischen Grundhaltung. 1. *Perspectival Internalism (PI)*: Nur das, was in der Perspektive von S liegt, nur das, was S weiß oder gerechtfertigterweise glaubt, kann als Rechtfertigungsgrund dienen. 2. *Accessibility Internalism (AI)*: Nur das, wozu S kognitiven Zugriff hat auf eine starke Weise, kann ein Rechtfertiger sein. 3. *Consciousness Internalism (CI)*: Nur diejenigen Zustände, über die sich S tatsächlich bewusst ist, rechtfertigen.

Während Alston die erste und dritte Option – PI und CI – relativ rasch ausschließt³⁷⁷, argumentiert er für eine moderate Version des AI, die einer Grundintuition entspricht: Damit S in der Überzeugung *p* gerechtfertigt ist, muss S befähigt sein, den Rechtfertiger zu ermitteln. S muss Zugang – *access* – zu den rechtfertigenden Gründen, den Rechtfertigern – *justifiers* – haben.

Dieses intuitive Konzept von Rechtfertigung erwächst aus einer Praxis der kritischen Reflexion über unsere Überzeugungen, aus einer Praxis des Bezweifelns und Hinterfragens unserer Überzeugungen, so Alstons These. Unsere Praxis der Rechtfertigung, eine praktische Tätigkeit, in der wir versuchen unsere Überzeugungen zu rechtfertigen, bringt die Frage danach hervor, wann genau, unter welchen Bedingungen jemand überhaupt in seinen Überzeugungen gerechtfertigt ist. Denn auch Personen, die ihre rechtfertigenden Gründe nicht zum Ausdruck bringen können, sind in ihren Überzeugungen oftmals gerechtfertigt. Das heißt, auch wenn der Fakt, gerechtfertigt zu sein, nicht von einem wirklichen oder möglichen praktischen Rechtfertigungsakt abhängt, so würden uns dieser Fakt der Rechtfertigung dennoch nicht in dem Maße interessieren, wenn wir nicht an einer sozialen Praxis des Forderns und Anbietens von rechtfertigenden Gründen teilnehmen würden.³⁷⁸ Alston geht

³⁷⁵ Alston [IE], S. 233.

³⁷⁶ „*Perspectival Internalism (PI)*, according to which only what is within the subject's perspective in the sense of being something the subject knows or justifiably believes can serve to justify; and *Accessibility Internalism (AI)*, according to which only that to which the subject has cognitive access in some specially strong form can be a justifier. [...] *Consciousness Internalism (CI)*, according to which only those states of affairs of which the subject is actually conscious or aware can serve to justify.“ Alston [IE], S. 233.

³⁷⁷ In einem anderen Essay (Essay 8 desselben Bandes) argumentiert Alston gegen einen PI, da dafür eine unakzeptable deontologische Rechtfertigungskonzeption vertreten werden müsste, die unrealistische Annahmen über die Kontrolle von Überzeugungen macht.

Ein CI führt hingegen in einen infiniten Regress, da jede Bedingung *C*, die hinreichend für die Überzeugung von S, dass *p*, ist, wiederum die zusätzliche Bedingung *C1* erfordert, dass S sich über *C* bewusst sein muss. Gleiches gilt dann wiederum für diese zusätzliche Bedingung *C1* und so weiter.

³⁷⁸ „Thus the *fact* of being justified is not dependent on any particular actual or possible activity of justifying. What I am suggesting is that those facts of justification would not have the interest and importance for us that

nach dieser ersten These noch einen Schritt weiter, wenn er einen direkten Einfluss von unserer Einbettung in eine soziale Praxis auf die inhaltliche Gestaltung unseres Konzepts der Rechtfertigung behauptet: Da wir in einer derartigen Praxis leben, hat sich eine solche Konzeption von Rechtfertigung entwickelt, welche den Ansprüchen und Herausforderungen dieser Praxis genügt: „Our conception of what a belief needs in the way of a basis in order to *be justified* is the conception of that the specification of which in answer to a challenge would suffice to answer that challenge.“³⁷⁹ Dementsprechend ist ein Konzept naheliegend, welches die Bedingung nach einem für das praktisch rechtfertigende Subjekt *zugänglichen* Rechtfertiger beinhaltet. Da S die rechtfertigenden Gründe für seine Überzeugung *p* einem kritischen Gegenüber auch nennen können muss, sollten S diese Rechtfertiger prinzipiell zugänglich sein. Diese Bedingung sieht Alston durch den AI erfüllt.

Zwei Angelegenheiten sind zu entscheiden: Was ist für eine solche Zugänglichkeit nötig (1); welcher Grad der Zugänglichkeit ist nötig (2).³⁸⁰

Hinsichtlich (1) erwägt Alston zwei Optionen, eine schwächere sowie eine stärkere: Muss die Grundlage G für eine Überzeugung *p* dem Subjekt S zugänglich sein, damit S in *p* durch G gerechtfertigt ist (starke Variante)? Oder reicht es aus, wenn G ganz grundsätzlich normalen menschlichen Subjekten zugänglich ist (schwache Variante)? Wie oben beschrieben, argumentiert Alston dafür, dass sich die AI Einschränkung hinsichtlich Rechtfertigungen aus einer sozialen Praxis des Begründens entwickelt hätte. Da Alston in dieser Argumentation *nicht* die konzeptuelle Notwendigkeit enthalten sieht, dass S einen rechtfertigenden Grund als Antwort auf die Herausforderung durch ein kritisches Gegenüber nennen können muss, plädiert Alston für die zweite, die schwächere Version. Demnach ist eine rechtfertigende Grundlage etwas, das dem Subjekt nur im Allgemeinen für eine Antwort auf kritische Fragen zur Verfügung stehen muss. Fälle, in denen dem Bewusstsein die rechtfertigende Grundlage für eine Überzeugung versperrt ist, wären demnach nichtsdestotrotz Fälle von gerechtfertigter Überzeugung: „Thus we are free to recognize cases of justification in which the complexity of the grounds or the rapidity of their appearance and disappearance renders the subject unable to store and retrieve them as she would have to in order to cite them in answer to a

they do have if we were not party to a social practice of demanding justification and responding to such demands.“ Alston [IE], S. 236

³⁷⁹ Alston [IE], S. 236.

Darüber hinaus vertritt Alston die These, unser Interesse an einer Rechtfertigungskonzeption hätte sich überhaupt nur deswegen entwickelt, da wir in einer Praxis der kritischen Reflexion leben: „It is only because we participate in such activities, only because we are alive to their importance, that the question of whether someone is in a state of *being justified* in holding a belief is of live interest to us.“ Alston [IE], S. 236.

³⁸⁰ Alston [IE], S. 237: „There are at least two matters to be decided: (a) what is required to be accessible; (b) what degree of accessibility is to be required.“

challenge.“³⁸¹ Nichtsdestotrotz handelt es sich auch in diesen Fällen um gerechtfertigte Überzeugungen, da die spezifischen Umstände der Situation einen Zugriff auf die rechtfertigenden Gründe zwar vereiteln, diese dem Subjekt jedoch prinzipiell zugänglich sind. Hinsichtlich des zweiten Punkts (2), dem Grad der Zugänglichkeit, erwägt Alston das relativ vage Konzept der „ziemlich direkten Zugänglichkeit“. „Ziemlich direkte Zugänglichkeit“ („fairly direct accessibility“) schließt langwierige Suchaktionen nach den rechtfertigenden Grundlagen unserer Überzeugungen, beispielsweise mittels (erst zukünftig möglicher) Forschung, aus. Hingegen sollte ein Subjekt die Rechtfertiger seiner Überzeugungen durch ausreichende *Reflexion* über die Situation „ziemlich direkt“ erkennen können, wobei das Ausmaß der nötigen Reflexion variieren mag. Das heißt, die Rechtfertigung sollte für das Subjekt ohne zusätzliche Aktionen, ohne weitere Experimente, ohne die aufwändige Konsultation anderer Erkenntnisquellen erfassbar sein. Rechtfertiger müssen keinen absolut hohen Grad an Zugänglichkeit aufweisen, sie müssen nicht sofort nach der oder sogar instantan zur Überzeugungsbildung durch S registriert und genannt werden. Sie sollten aber auch keinen allzu niedrigen Grad an Zugänglichkeit besitzen, sodass dann im Extremfall nur für diejenigen Überzeugungen keine Rechtfertigung vorliegt, bei denen der Zugang zum Rechtfertiger für S logisch unmöglich ist. Alstons Fazit: „Let’s just say that to be a justifier of a belief, its ground must be the sort of thing whose instances are fairly directly accessible to their subject on reflection.“³⁸²

Daran schließt sich jedoch sogleich die von Alston vernachlässigte Frage an, was Reflexion wiederum genau meint. Zurückzuweisen wäre meiner Einschätzung nach ein Rechtfertigungskonzept, das ausschließlich eine cartesische Vorstellung rein individualistisch-isoliert vollzogener Reflexionsarbeit zulässt. Die rechtfertigenden Grundlagen für unsere Überzeugungen können zwar auch, aber nicht lediglich durch selbstreflexive Denkanstrengungen der einzelnen Subjekte erlangt werden. Die soziale Seite der Reflexion, die ein gemeinschaftliches Nachdenken, kritische Deliberation, Perspektivenwechsel sowie Konfrontationen mit verschiedensten Situationen beinhaltet, um sich möglichst viele Zugänge zu nicht auf den ersten Blick sichtbaren Rechtfertigern zu erschließen, sollte nicht leichthin ausgeschlossen werden.

Externalistische Elemente

Um die externalistischen Elemente seiner scheinbar antinomischen Konzeption eines internalistischen Externalismus zu identifizieren, wendet sich Alston im Folgenden der

³⁸¹ Alston [IE], S. 237.

³⁸² Alston [IE], S. 238.

Angemessenheit der Grundlagen zu – jener dritten³⁸³ entscheidenden Komponente der ursprünglichen Grundthese (to be justified in believing that *p* is for that belief *to be based on an adequate ground*). Gemäß einer rein internalistischen Position müsste die Angemessenheit der Grundlagen in der Binnenperspektive des Subjekts selbst liegen. Diese für Vertreter des Internalismus notwendige beziehungsweise hinreichende Bedingung für Rechtfertigung wird von Alston hingegen zurückgewiesen. S müssen die rechtfertigenden Grundlagen für seine Überzeugung zwar – wie beschrieben – „ziemlich direkt“ zugänglich sein, ein zusätzliches Wissen um die Angemessenheit dieser Grundlagen ist jedoch nicht notwendig, damit S in *p* gerechtfertigt ist: „In order for my belief that *p*, which is based on ground G, to be justified, it is quite sufficient, as well as necessary, that G be sufficiently indicative of the truth of *p*. It is in no way required that I know anything, or be justified in believing anything, about this relationship.“³⁸⁴

In Bezug auf den PI³⁸⁵ wehrt Alston die Forderung nach einer solchen *notwendige* Bedingung erneut relativ rasch ab: Um in irgendeiner Überzeugung gerechtfertigt zu sein, ist eine im Prinzip unendliche Reihe rechtfertigender Überzeugungen nötig. Denn die Überzeugung, dass *p*, erfordert die Überzeugung, dass die Grundlage für *p* angemessen ist. Um in dieser Überzeugung über die Angemessenheit der Grundlage für *p* gerechtfertigt zu sein – Alston nennt diese übergeordnete Überzeugung *q* –, ist eine dritte Überzeugung *r* nötig, und zwar eine Überzeugung über die Angemessenheit der Grundlage für *q* usw.

Da im AI³⁸⁶ solch übergeordnete Überzeugungen nicht obligat sind, sondern S bloß dazu fähig sein muss, sich eine solche übergeordnete Überzeugung *q* über die Angemessenheit der Grundlagen für die ursprüngliche Überzeugung *p* anzueignen, wählt Alston eine andere Argumentationsstrategie. Ein erstes Argument Alstons *gegen* diese Kenntnis der Angemessenheit der Grundlagen als notwendige Bedingung für Rechtfertigung im AI orientiert sich an den tatsächlichen Gegebenheiten. Die Mehrheit der Subjekte, insbesondere Kinder, aber auch viele Erwachsene, sind nicht in der Lage, die Frage nach der Angemessenheit der Grundlagen aufzuwerfen, geschweige denn, eine mittels Reflexion errungene Antwort zu liefern. Denn wenn die Grundlage *G* *angemessen* für die Überzeugung *Ü* sein soll, muss sie *die Wahrheit von Ü hinreichend anzeigen*, so Alston. Dementsprechend

³⁸³ Die *Angemessenheit der Grundlage* wäre die dritte Komponente neben *beruhen auf* und der *Grundlage an sich*.

³⁸⁴ Alston [IE], S. 243f.

³⁸⁵ Die notwendige Bedingung des PI, gegen die Alston argumentiert, lautet: „(I) One is justified in believing that *p* only if one knows or is justified in believing that the ground of that belief is an adequate one.“ (Alston [IE], S. 239f.)

³⁸⁶ Die notwendige Bedingung des AI, gegen die Alston argumentiert, lautet: „(II) S is justified in believing that *p* only if S is capable, fairly readily on the basis of reflection, to acquire a justified belief that the ground of S's belief that *p* is an adequate one.“ (Alston [IE], S. 239f.)

muss S hinreichende *Gründe* für die Annahme dieser wahrheitsanzeigenden Relation haben, um in der Überzeugung, G sei eine *angemessene* Grundlage für Ü, gerechtfertigt zu sein. Und dieser Definition genügen beispielsweise all jene Fälle von Überzeugungen nicht, in denen wir uns auf eine Autorität verlassen. In diesen Fällen sind wir in unseren Überzeugungen zwar durchaus gerechtfertigt, da wir im Allgemeinen, wenn wir richtig geschult sind, die Anzeichen für Kompetenz oder Expertise durchaus erkennen können, und diese Anzeichen eine angemessene Grundlage dafür bilden, von der Wahrheit der behaupteten Expertenmeinung überzeugt zu sein. In den wenigsten Fällen können wir jedoch der obigen Anforderung des Internalismus genügen und mittels Reflexion die *Angemessenheit* der Gründe erkennen, also deren wahrheitsanzeigende Relation für die Überzeugung, dass einer mutmaßlichen Autorität vertraut werden kann.

Auch eine weitere, schwächere Variation³⁸⁷ der notwendigen Bedingung des AI kann zurückgewiesen werden: Wenn S die Grundlagen (Beweise, Erfahrungen etc.), die eine Überzeugung über die Angemessenheit rechtfertigen würden, bloß „haben“, nicht aber eine gerechtfertigte Überzeugung über diese Angemessenheit erlangen und formulieren können muss, können nichtsdestotrotz eine Reihe gerechtfertigter Überzeugter diese Bedingung nicht erfüllen. Alston hat dabei insbesondere Wahrnehmungsüberzeugungen im Blick: „[...] it seems very dubious that we store enough observational evidence to constitute adequate evidence for the thesis that normal sensory experience is an adequate ground for our beliefs about the physical environment.“³⁸⁸

Internalistische *hinreichende* Bedingungen für Angemessenheit, sowohl im PI³⁸⁹ als auch im AI³⁹⁰, sind ebenfalls hinfällig, wie Alston mit dem Hinweis auf deren nicht-wahrheitsanzeigende Konzepte von Angemessenheit zeigt. Während der Externalist die Forderung aufstellt, die Grundlage *sei* angemessen, begnügt sich der Internalist damit, dass S auch dann gerechtfertigt ist, wenn es diese Grundlage bloß als angemessen *annimmt*. Insofern der Internalist nicht auf einer höheren Ebene zu einem externalistischen Standpunkt wechselt, sodass die Wahrscheinlichkeit, dass die Grundlage für die Überzeugung *p* eine angemessene ist, die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit von *p* impliziert, sind die PI und AI Bedingungen nicht hinreichend für epistemische Rechtfertigung. Denn wenn der Fakt, dass S gerechtfertigt

³⁸⁷ Die abgeschwächte Version der notwendigen Bedingung des AI lautet: „(III) S is justified in believing that *p* only if S has adequate grounds for a judgement that the grounds for S's belief that *p* are adequate.“ Alston [IE], S. 240.

³⁸⁸ Alston [IE], S. 241.

³⁸⁹ Die hinreichende Bedingung des PI lautet: „(IV) S's belief that *p* is based on an accessible ground that S is justified in supposing to be adequate.“ Alston [IE], S. 242.

³⁹⁰ Die hinreichende Bedingung des AI lautet: „(V) S's belief that *p* is based on an accessible ground such that S can fairly readily come to have a justified belief that this ground is an adequate one.“ Alston [IE], S. 242.

ist zu glauben, dass die Grundlage für seine Überzeugung *p* eine angemessene ist, in keiner Weise impliziert, dass die Grundlage tatsächlich angemessen *ist*, und demnach auch nicht impliziert, dass *p* *gilt* beziehungsweise *wahr ist*, reicht diese Bedingungen nicht hin, um einen essentiellen Kern epistemischer Rechtfertigung, nämlich die Anzeige von Wahrheit, zu gewährleisten. Ausgeschlossen wird die internalistische Idee Foleys, dass auch falsche Überzeugungen zwar kein Wissen aber durchaus gerechtfertigt sein können.

Insofern beurteilt Alston rein internalistische Bedingungen bezüglich der *Angemessenheit* der Grundlagen weder als notwendig noch als hinreichend für Rechtfertigung und kommt zu dem oben zitierten Schluss: Es ist in keiner Weise nötig, dass ich um die Angemessenheit meiner Grundlagen für die Überzeugung *p* weiß. Sollte dies dennoch der Fall sein, wären diese gerechtfertigten Überzeugungen über die Angemessenheit unserer Grundlagen für die Überzeugung *p* zwar durchaus lobenswert, aber eher „icing on the cake“³⁹¹ als der Kuchen selbst. Damit ergänzt Alston die *internalistische* Forderung nach der Kenntnis der Grundlagen durch das Subjekt um die *externalistische* Forderung nach einer faktischen Angemessenheit dieser Grundlagen – die grundlegende Bedingung der Externalisten (eine dem Subjekt *externe* Rechtfertigung) bleibt auch in Alstons Fusionstheorie gewahrt.

2.2.7 Die Idee eines institutionalisierten Internalismus

Im Gegensatz zu Alston, dessen Theorie noch internalistische Züge trägt, vertritt Goldman eine rein externalistische Position: Auch jene Personen, die sich keine Klarheit über ihre Gründe verschaffen, können laut Goldman in ihren Handlungen und Urteilen gerechtfertigt sein. Und ebenfalls im Gegensatz zu Alston, dessen Theorie letztlich auf einer externalistischen Basis ruht, vertritt Chisholm hingegen eine rein internalistische Position: Jene Personen, die sich Klarheit über ihre Gründe verschaffen, sind in ihren Handlungen und Urteilen gerechtfertigt. Alston fusioniert beide Positionen, erhält aber die jeweiligen Bedingungen als disparate Anforderungen aufrecht und verschärft somit die Rechtfertigungsbedingung: Nur jene Personen, die sich Klarheit über ihre Gründe verschaffen *und* deren Gründe zudem faktisch angemessen sind, sind in ihren Urteilen gerechtfertigt.

Unberücksichtigt bleibt hingegen in sämtlichen Ansätzen ein wichtiger Aspekt der bereits bei Kahneman angesprochenen *präreflexiven Dimensionen von Rationalität*, durch welche auch jene Personen, die sich nicht aktiv an der Begründungspraxis beteiligen, nichtsdestotrotz im Raum der Gründe verortet werden können. Präreflexive Dimensionen von Rationalität ergeben sich aus einer *Institutionalisierung* von Rationalität. Das heißt, es gibt *externalisierte*,

³⁹¹ Alston [IE], S. 244.

es gibt *institutionalisierte Formen von Rationalität*, in denen vermeintliche „Gründe für“ vorliegen, die jedoch *nicht mehr* beziehungsweise *noch nicht* „Gründe von“ sind, *aber nichtsdestotrotz die Überzeugungsbildung von Subjekten steuern*.

Jene unbewussten Gründe – vermeintliche „Gründe für“, die aber dennoch auf Entscheidungsfindungsprozesse Einfluss nehmen und insofern auch wie „Gründe von“ wirken – fügen sich den vorgefertigten Kategorien des Externalismus oder Internalismus schlecht beziehungsweise nicht. Einerseits steuern uns unbewusste Gründe unsere Urteile; es besteht also durchaus eine für unsere Urteile *wirksame* Verknüpfung zwischen der Rechtfertigung und der urteilenden Person. Andererseits kann die urteilende Person jene rechtfertigenden oder erklärenden Übergänge zwischen dem Grund und dem Urteil selbst nicht vollständig nachvollziehen; die *wirksame* Verknüpfung zwischen Rechtfertigung und urteilender Person liegt außerhalb ihres unmittelbaren Zugriffs. Auf die Frage, ob diese Form von Gründen oder Rechtfertigung als externalistisch oder internalistisch bezeichnet werden sollte, müsste vermutlich mit „weder noch“ geantwortet werden.

Der Begriff des *institutionalisierten Internalismus* soll diese spezifische Form des *unbewussten Verfügens über einen Grund* erfassen. Es handelt sich dabei um „Gründe für“, die dennoch auf die Person direkt einwirken, oder um „Gründe von“, derer sich die Person aber nicht direkt bewusst ist. Es handelt sich, mit anderen Worten, um Zwischenformen, die der vorgefertigten Etikettierung „von“ und „für“ oder „externalistisch“ und „internalistisch“ nicht exakt entsprechen.

Das Konzept des *institutionalisierten Internalismus* ergibt sich aus folgender Vermutung: Die Teilnahme an der Begründungspraxis erfordert keine expliziten Diskussionen über rechtfertigende Gründe. Auch ohne ein Fragen oder Verlangen sowie Geben oder Nennen von Gründen können wir im „Raum der Gründe“ verweilen.

Rechtfertigungen für Überzeugungen (oder Handlungen) müssen dem Subjekt weder direkt zugänglich sein, noch liegen sie vollständig außerhalb des Subjekts. Stattdessen können rechtfertigende Gründe auch in bestimmten Praktiken, Regeln, Heuristiken und Verfahren konserviert sein. Praktiken, Regeln, Heuristiken und Verfahren, die dem *teilnehmenden* Subjekt die rechtfertigenden Gründe übertragen oder den Status der Rechtfertigung verleihen. *Qua Partizipation* an einer regelbasierten Praxis kann das Subjekt auf die rechtfertigenden Gründe dieser Praxis zurückgreifen. Anders formuliert, die *Teilnahme* eines Subjekts an einer regelbasierten Praxis, für die es Gründe gibt, ist für das Gerechtfertigtsein dieses Subjekts entscheidend. Die Gründe, die für diese Praxis sprechen, müssen nicht durch jeden Teilnehmer an dieser Praxis *explizit* ausbuchstabiert werden. Ein *implizites* Verständnis über

die Funktionen und Begründungen der Regeln – über deren Rechtmäßigkeit oder deren Fairness – reicht hin, um an der Praxis teilnehmen zu können. Ebenso wie die Erziehung von Kindern kein Pädagogikstudium erfordert, verlangt die Teilnahme an der Begründungspraxis keine argumentative Auseinandersetzung.³⁹²

So können beispielsweise Zuschauer wie auch Teilnehmer in Gerichtsverfahren die jeweiligen Gründe, warum bestimmte Abläufe, Praktiken und Regeln angewandt werden, nicht *explizit* benennen, ohne nichtdestotrotz ein *implizites* Verständnis von der Rechtmäßigkeit oder Gerechtigkeit eines Verfahrens zu haben: Ein nicht-artikulierte Verständnis von den entsprechenden Verfahrensregeln – ein Wissen von Abfolgen³⁹³ – das ihnen die Partizipation an der juristischen Praxis erlaubt.

2.2.8 Die Stärkung der Rationalität – ein normatives Projekt

Mit der paradoxen Rede von „unbewusstem Begründen“ soll also eine weitere Rationalitätsform – implizite Rationalität – neben derjenigen des bewussten und expliziten Rechtfertigens – explizite Rationalität – berücksichtigt werden. Wer ausschließlich an letztere, an explizite – bewusste sowie artikulierte – Rationalität denkt, wenn dieser Begriff im Zusammenhang mit der menschlichen Lebensform aufkommt, würde meiner Einschätzung nach allzu große Bestandteile dieses menschlichen Lebens unzulässigerweise als irrational oder sogar arational abtun. Dadurch würden von vornherein zahlreiche Situationen, Zustände und Bereiche von einer Revision durch den Einsatz unserer Werkzeuge der Rationalität – kritische Fragen, klärende Antworten, Begründungen und Rechtfertigungen – ausgeschlossen. Vorgezeichnete, implizite Spuren können aufgedeckt, expliziter Rationalität werden. Ebenso wie die aus dem Wasser ragende Spitze eines Eisberges stets auf einer viel größeren unsichtbaren Eismasse ruht, die den vorbeifahrenden Schiffen nichtsdestotrotz Kurskorrekturen abverlangt, werden Entscheidungen und Handlungen und Urteile von Personen durch verborgene, durch unbewusste Gründe geleitet. Nur weil unserer rechtfertigenden oder erklärenden Gründe nicht durchweg an der Oberfläche liegen, bedeutet dies nicht, dass wir deren Existenz vollends in Frage stellen sollten und wissende oder

³⁹² Diese Idee erinnert auch an Karl Bühlers Konzept der *Empraxis*. Empraktisches Reden oder Handeln ist prärationale, vorthoretisch und setzt implizites Wissen voraus.

³⁹³ Vgl. dazu auch Peter Janichs „Methodische Ordnung“: „[...] beim nichtsprachlichen Handeln in Handlungsketten [kommt] es oft auf die Einhaltung von Reihenfolgen [an]. Diese sind offenbar durch den Zweck bestimmt. Niemand zieht die Schuhe vor den Strümpfen an (und umgekehrt die Strümpfe vor den Schuhen aus). Niemand salzt sein Frühstücksei vor dem Aufschlagen der Schale.“ (Janich, Peter: *Logisch-pragmatische Propädeutik. Ein Grundkurs im Reflektieren*. Göttingen: Velbrück 2001, S. 53.) Ebenso könnte man, übertragen auf den Raum der Gründe, sagen: Bei bestimmten Verfahren kommt es auf die Einhaltung von Abfolgen an. Diese sind offenbar durch Gründe bestimmt. Niemand verliert die Anklageschrift nach Verkündung des Urteils.

überzeugte sowie handelnde Personen als weniger rational und weniger für Kritik und Einwände und Gründe empfänglich beschreiben sollten, als der Fall ist. Anhänger eines wenig rationalen Menschenbildes sollten bedenken, dass sich die Betonung oder gar das Lob der Irrationalität in letzter Konsequenz als selbsterfüllende Prophezeiung erweisen könnte, da diese Annahme gewisse Umgangsformen, Erwartungshaltungen, Praktiken, *in denen sich Rationalität erst zeigt*, von vornherein obsolet macht. Wer nicht als rationales, das heißt zur Stellungnahme befähigtes und verpflichtetes Wesen, das Verantwortung für seine Handlungen und Überzeugungen trägt, betrachtet und behandelt wird, wird das vorgefertigte Bild einer irrationalen, intuitiv entscheidenden, verantwortungslosen, unbegründet handelnden und ungerechtfertigt überzeugten Person notwendigerweise bestätigen.³⁹⁴ Anders formuliert: Wer nicht gefragt wird, kann auch nicht antworten. Sodann besteht die Gefahr, dass das *aktuelle* Ausbleiben einer rechtfertigenden Antwort mit der *prinzipiellen* Unfähigkeit zur Rechtfertigung verwechselt wird. Ebenso wie das momentane Ausbleiben von Früchten auf Grund der fehlenden Wässerung eines Baumes nicht mit dessen genereller Infertilität verwechselt werden sollte. Eine der Lebensweise *angemessene* Betrachtung oder Behandlung hingegen würde im wahrsten Sinne des Wortes Früchte tragen. Angemessen wäre im Hinblick auf Wissensansprüche von Personen, dass diese rechtfertigende Gründe für ihre Urteile haben beziehungsweise diese kennen oder aber die rechtfertigenden Gründe als ein zwar unbewusster aber dennoch *wirksamer* Einfluss auf deren Urteile betrachtet werden.

Auch der normative Impetus dieses Kapitels – im Prozess des Begründens sollten idealerweise (vermeintlich) externalistische Rechtfertigungen einen internalistischen Status erhalten – befürwortet insofern einen solchen Rechtfertigungsinternalismus, der externalistische, das heißt institutionalisierte Züge trägt. Diese Idee der Internalisierung setzt externe oder externalisierte – institutionalisierte – Formen von Rechtfertigung voraus, die dem Subjekt nicht oder nicht mehr zugänglich sind, die es sich aber *zugänglich machen kann und zugänglich machen sollte*. Durch das Bewusstmachen, das Explizieren und Nennen von Gründen wandeln sich implizite, unbewusste Begründungsrelationen zu expliziter Rationalität und werden dadurch erst kritisier- und revidierbar. Und erst in dieser Form lässt sich überprüfen, ob bloß minimale oder maximale Rationalität vorliegt – ob wir bloß auf epistemische Maßstäbe ausgerichtet sind oder ob wir diese auch erfüllen.

³⁹⁴ „Verantwortungslos“ hier im Gegensatz zu „unverantwortlich“.

Die Teilnehmerperspektive

Grundsätzlich muss eine Analyse dessen, was in unserer Begründungspraxis geschieht, eine Analyse unserer Begründungen, von der Perspektive der ersten, das heißt der begründenden Person ausgehen. Diese Forderung ergibt sich, sofern wir den notwendigerweise sozialen Aspekt von Wissens- und Rechtfertigungszusammenhängen berücksichtigen wollen. Aussagen darüber, welche Gründe eine Person hat, die aus der Perspektive einer dritten Person getroffen werden – Aussagen über „Gründe für“ – können keinen Aufschluss darüber geben, ob die an der Praxis beteiligte Person, die zur Rechtfertigung oder Erklärung aufgefordert wird, diese Gründe in ihrer Stellungnahme selbst als rechtfertigenden oder erklärenden Grund angibt oder angeben würde. Partizipieren wir an einer Praxis, in der wir uns gegenseitig Gründe für unsere Handlungen und Urteile abverlangen, können nur Gründe einfließen und genannt werden, welche die beteiligten Personen selbst erkennen, welche ihnen selbst bewusst sind (oder über welche sie zwar nicht direkt verfügen, welche ihnen aber prinzipiell zugänglich sind). Eine Beschreibung dieser Praxis muss dementsprechend von der Teilnehmerperspektive ausgehen.

Würde in theoretischen Überlegungen ein rein externalistischer Beobachterposten bezogen werden, wie Kahneman dies in seiner praktisch-experimentellen Arbeit tut,³⁹⁵ wäre dadurch der Wert und der Sinn und der Gehalt einer solchen Praxis von vornherein in Frage gestellt. Eine solch externalistische Position würde unterstellen, dass der bloße Fakt der Rechtfertigung eine notwendige und zugleich hinreichende Bedingung dafür ist, jemanden als gerechtfertigt in seinen Überzeugungen (und Handlungen) zu beurteilen. Ob überhaupt und in wieweit die Person selbst um die rechtfertigenden Gründe ihrer Handlung oder ihres Urteils weiß, diese erfassen und auch nennen kann, ist dabei nicht von Belang.

Wie bereits erwähnt, zeichnen sich Personen jedoch durch eine unvermeidbare, eine *obligatorische Geselligkeit* aus. Das bedeutet, sie werden zwangsläufig mit Situationen konfrontiert, in denen sie selbst zu Stellungnahmen aufgefordert sind, in denen sie darauf angewiesen sind, über die Gründe für ihre Handlungen und Urteile Bescheid zu wissen. Dabei können sie sich selbstredend irren, sie können Gründe vergessen oder ihnen bloß unbewusst folgen. Diese Irrtümer, dieses Vergessen, dieses Unbewusste kann ihnen aber wiederum ausschließlich in sozialen Akten der Korrektur, der Kritik, der Klarstellung offenbart werden,

³⁹⁵ Kahneman verfügt in seiner psychologischen Arbeit nicht über den Begriff des Grundes *von* jemandem, sondern ausschließlich über den Begriff des Grundes *für* jemanden. Mit der theoretischen Darstellung seiner Experimente in Texten und Vorträgen, verlässt Kahneman hingegen diesen externalistischen Posten und steigt in die argumentative Debatte ein – er begründet und rechtfertigt seine Thesen über (unbegründete) Entscheidungsfindungsprozesse. Er hat beziehungsweise kennt rechtfertigende Gründe für seine Theorie und erachtet diese auch für wichtig und mitteilenswert, um Kollegen und Kritiker zu überzeugen.

in denen andere an dieser gemeinsamen Praxis ebenfalls beteiligte Personen Fehler aufzeigen, Verborgenes ans Licht bringen, Gegen Gründe nennen. Da es im Folgenden um ein besseres Verständnis dieser Praxis gehen soll, ist der externalistische Rückzug auf eine vom begründenden Subjekt unabhängige, subjekt-neutrale Theorie der Rechtfertigung, die das Bedürfnis von Personen, sich selbst subjekt-relativ zu rechtfertigen, ausblendet, keine besonders vielversprechende Route für die in dieser Arbeit angedachte Expedition auf das Gebiet *praktizierter* Rationalität.

Hinzu kommt die bereits angedeutete Unmöglichkeit, ein rein externalistisches Konzept von Rechtfertigung aus dem vorgefertigten theoretischen Rahmen herauszulösen und zur praktischen Anwendung zu bringen. Externalismus suggeriert, es gäbe die Möglichkeit, eine übergeordnete, vollkommen objektive Stellung einzunehmen, aus der heraus unfehlbar wahre Urteile über die (eigentlichen) Gründe, die Personen zu ihren Entscheidungen, ihren Handlungen und Überzeugungen veranlassen, getroffen werden können. Es gäbe also die Möglichkeit einer vollständigen, absolut gewissen Übersicht über sämtliche „Gründe für“, bei denen unwesentlich ist, ob sie auch „Gründe von“ sind oder zu „Gründen von“ werden könnten. Auch wenn wir uns bemühen, diesen Überblick zu erlangen, auch wenn wir die genannten Gründe kritisch hinterfragen, Irrtümer und Fehler aufzeigen und unbewusste Einflüsse erforschen, bleibt diese externalistische Absicht letztlich in eine Begründungspraxis und deren Forderung nach internalistischen Rechtfertigungen eingebettet: Auch derjenige, der einen objektiven Überblick über die Angemessenheit von Rechtfertigungsbeziehungen gewinnt (oder glaubt, diesen Überblick gewonnen zu haben), auch der Externalist, kann sich der argumentativen Auseinandersetzung nicht entziehen. Er muss in die Diskussion um die Angemessenheit oder Gültigkeit von Gründen einsteigen, muss sein Gegenüber auf dessen unbewusste Gründe hinweisen, sodass „Gründe für“ zu „Gründen von“ werden können, muss ihn auf Fehler und Irrtümer aufmerksam machen, um letztlich in einem gemeinsamen, einem diskursiven Akt der Begründung und der entsprechender Kritik, die von beiden Seiten hervorgebracht werden kann, die richtigen oder gültigen Gründe und die dementsprechend angemessene Handlung oder das angemessene Urteil zu ermitteln.

Da reine Externalisten es jedoch für vollkommen irrelevant erachten, ob sich über diese rechtfertigenden Gründe prinzipiell Klarheit verschafft werden kann oder nicht, verkennen sie die Relevanz der Funktion von Akten der Rechtfertigung für die menschliche Lebensform. Ebenso wie reine Internalisten die Relevanz der Funktion von Akten der Rechtfertigung für die menschliche Lebensform überschätzen beziehungsweise weitere wesentliche präreflexive, externalisierte Dimensionen dieser rational-begründenden Lebensform verkennen.

Einige weitere unberührte Punkte und noch nicht vorgebrachte Argumente sollen im Folgenden durch eine detaillierte Studie Robert Brandoms ergänzt werden. Dabei werden wir sehen, dass die vertretene Position den institutionalisierten Internalismus und die Bedeutung der Teilnehmerperspektive beziehungsweise die Nicht-Vertretbarkeit des Ich-Sprechens präzisiert.

2.2.9 Brandoms Kritik der Verlässlichkeitstheorie

Brandoms Theorie wird durch ein Beispiel, das er in *Articulating reasons. An Introduction to Inferentialism*³⁹⁶ beschreibt, besonders erhellt: Als Beispiel für eine von der Wahrheit Überzeugte, die ihre Überzeugung nicht begründen kann und dennoch *weiss*, macht uns Brandom mit einer Fachspezialistin für keramische Massen bekannt. Jene Dame hat sich in ihrer langjährigen Arbeit die Expertise für eine rein visuelle Diskriminierung toltekischer von aztekischen Tonscherben angeeignet. Obwohl sie die Bruchstücke durch ihren geschulten Blick verlässlich der jeweiligen mesoamerikanischen Kultur zuordnen kann, hält sie sich selbst *nicht* für eine zuverlässige nichtinferentielle Informantin und sichert ihre Befunde deswegen vor deren Präsentation gegenüber Dritten stets durch inferentielle Belege, die sie auf wissenschaftlich anerkannte Weise erhebt, ab. Eine kleine Gruppe jener Dritten hingegen – ihre Kollegen – erachten die zusätzliche Absicherung der auf nichtinferentiellem Wege erlangten Klassifikationsurteile für obsolet. Aufgrund der fortwährenden Erfahrung, dass sich die spontanen Einschätzungen besagter Keramikexpertin als korrekt erweisen, kommen ihre Kollegen zu dem induktiven Schluss, ihre scharfsichtige Kollegin könne verlässlich über die korrekte Klassifikation urteilen und *wisse* dementsprechend auch vor der Durchführung zusätzlicher mikroskopischer oder chemischer Analysen bereits, ob eine Scherbe dieser oder jener Kultur zuzuordnen sei. Sie halten sie für eine Wissende trotz der Absenz jeglicher rechtfertigender Gründe auf Seiten der Überzeugten.

Der Fall der Scherbenexpertin illustriert die von Brandom so bezeichnete Gründungseinsicht von Verlässlichkeitstheorien paradigmatisch: Auch wenn eine Bedingung der traditionellen Wissensdefinition nicht erfüllt ist – die Überzeugte kann keine Gründe liefern, kann keine Rechtfertigung nennen³⁹⁷ –, liegt nichtsdestotrotz Wissen vor. *Sie weiß, obwohl sie ihre*

³⁹⁶ Brandom, Robert B.: *Articulating reasons. An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: HUP 2001. Im Folgenden beziehe ich mich auf die deutsche Übersetzung: Brandom, Robert B.: *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*. Aus dem Amerikanischen von Eva Gilmer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001. Im Folgenden: Brandom [BuB].

³⁹⁷ Da sie sich zudem nicht für eine zuverlässige Berichterstatteerin hält, kann sie diese bewährte Zuverlässigkeit nicht selbst als ein Grund für die Wahrheit ihrer Einschätzung angeben.

*wahre Überzeugung nicht begründen kann.*³⁹⁸ Dieses Wissen wird allein aus dem Grund zugesprochen, da offenbar ein verlässlicher überzeugungsbildender Mechanismus am Werke war, der dafür sorgt, dass die gebildeten Überzeugungen ziemlich sicher wahr sind.³⁹⁹ Ob unsere Expertin ihre Überzeugungen letzten Endes noch begründen oder rechtfertigen kann, spielt für die Frage, ob sie weiß, keinerlei Rolle. Gründe werden in dieser externalistischen Wissenskonzeption *nota bene* ausschließlich unter dem Aspekt ihrer verlässlichkeitsfördernden Wirkung relevant. Dementsprechend wäre die Orientierung an Gründen bloß ein Element unter vielen anderen in der großen Menge der verlässlichen überzeugungsbildenden Mechanismen.

Diese Gründungseinsicht verführt, wie Brandom schreibt,

„zu der Annahme [...], daß das Konzept der Verlässlichkeit eines überzeugungsbildenden Prozesses [...] das Konzept des Verfügens über gute Gründe für eine Überzeugung einfach ersetzen kann – daß also die *gesamte* Erklärungsarbeit, die wir gewohnt waren, letzterem zuzuschieben, genauso gut oder sogar besser von ersterem erledigt werden kann.“⁴⁰⁰

Plausibel erscheint die Substitution des Rechtfertigungskonzeptes durch das Verlässlichkeitskonzept auch auf Grund unseres ursprünglichen Interesses am Wissensbegriff, wie Brandom erörtert. Unser originäres Interesse an *wahren*, statt an falschen *Überzeugungen* besteht in deren Funktion als erfolgversprechende Handlungsdispositionen. Unser darüber hinausgehendes originäres Interesse an *Wissen*, das heißt an wahren Überzeugungen, die aber nicht bloß zufälligerweise wahr sind, sondern die Erfüllung einer weiteren notwendigen Bedingung erfordern, besteht in dessen Funktion als *verlässliche* Informationsquelle. Da wir an einem sozialen Austausch von Wahrheiten, nicht aber von „Falschheiten“, interessiert sind, da wir „Interesse am interpersonalen Austausch von Informationen“⁴⁰¹, haben, und „wir uns

³⁹⁸ Ich würde in diesem Fall sagen, dass sie durchaus Gründe oder Rechtfertigungen hat, diese aber nicht erkennt und nennen kann. Es handelt sich also um „externalisierte“ oder „institutionalisierte“ Gründe, denn sie unterscheidet faktisch nach spezifischen Merkmalen, derer sie sich selbst aber (noch) nicht bewusst ist. Insofern handelt es sich bei der Expertin nicht bloß um eine in den Augen anderer verlässliche Indikator(in), sondern um eine Person mit der Disposition sowie dem Potenzial zur Rechtfertigung, das aktualisiert beziehungsweise ausgeschöpft würde, sofern sie sich die den spontanen Scherbenklassifikationen zugrundeliegende Heuristik erarbeiten beziehungsweise bewusst machen würde.

³⁹⁹ „Verlässlichkeitstheorien des Wissens betrachten wahre Überzeugungen, die aus verlässlichen überzeugungsbildenden Mechanismen hervorgegangen sind, als ihre zentralen paradigmatischen Beispiele, und zwar ungeachtet der Fähigkeit der Überzeugten, die Überzeugung zu rechtfertigen, etwa dadurch, daß sie ihre Verlässlichkeit geltend machen. Das zu glauben, wofür man Gründe geben kann, erweist sich als bloß eine Sorte eines überzeugungsbildenden Mechanismus unter anderen.“ Brandom [BuB], S. 132.

⁴⁰⁰ Brandom [BuB], S. 132.

⁴⁰¹ Brandom [BuB], S. 133.

auf das *verlassen* können möchten, was andere sagen“⁴⁰², sind wir an verlässlichen Überzeugungsbildungsprozessen interessiert.

Diese Vorliebe für Verlässlichkeiten wird meiner Einschätzung nach zudem dadurch protegiert, dass viele interessierende Wahrheiten generell nicht direkt sondern nur indirekt fassbar sind. Was ist damit gemeint? Die Wahrheit einer Aussage erschließt sich dem Adressat niemals unmittelbar und direkt, sondern vermittelt und indirekt durch wahrheitsanzeigende Indizien. Während beispielsweise ein Gegenstand unmittelbar als „rot“ oder „nicht-rot“ gekennzeichnet und erkennbar ist, sind Aussagen nicht auf vergleichbare Weise unmittelbar als „wahr“ oder „falsch“ etikettiert und erfassbar.⁴⁰³ Nehme ich einen Gegenstand und nichts weiter zur Hand, kann ich ihn unmittelbar als rot erkennen. Höre ich hingegen ausschließlich eine Aussage, kann ich diese nicht sogleich als wahr beurteilen. Aussagen beinhalten keinen Beipackzettel mit Hinweisen über die eigene Wahrheit oder Falschheit. Die Möglichkeit des Irrtums oder der Lüge – die Möglichkeit der Falschheit einer Aussage – ist immer gegeben und kann nur durch weitere Methoden des Abgleichs der Übereinstimmung von Satz und Tatsache (niemals definitiv, sondern in zunehmenden Graden der Wahrscheinlichkeit) ausgeschlossen werden. Um zu bestimmen, ob eine Aussage wahr oder falsch ist, müssen wir über die bloße Aussage hinausgehen. Entweder um einen Blick auf das Ausgesagte zu werfen und selbst zu beurteilen, ob die Aussage dem Ausgesagten entspricht. Oder um einen Blick auf den Aussagenden zu werfen und zu beurteilen, mit welcher Wahrscheinlichkeit der Aussagende eine wahre Aussage gemacht hat. Insofern wir an Wahrheit interessiert sind, sind wir an solchen Methoden zur *Erfassung* von Wahrheit beziehungsweise an Methoden zu deren Diskriminierung von Falschheit interessiert. Wir sind an *Gründen* interessiert, mittels derer wir die Wahrheit einer Aussage erfassen. Dementsprechend interessiert uns streng genommen nicht Verlässlichkeit, sondern eine Methode, wahre Äußerungen von falschen Äußerungen anderer unterscheiden zu können (sofern wir nicht jede Äußerung wiederum selbst überprüfen wollen). Und als eine solche besonders erfolgreiche Methode erweist sich unsere Fähigkeit, die *Verlässlichkeit* anderer als Lieferanten wahrer Überzeugungen beurteilen zu können. Wir versuchen, das Etikett „wahr“ und „falsch“ wenn es Aussagen schon nicht direkt anhaftet, zumindest indirekt als „wahrscheinlich wahr“ und „wahrscheinlich falsch“ an den mehr oder weniger verlässlichen Aussagenden zu fixieren.

Mit anderen Worten, wir sind an Verlässlichkeit interessiert, da wir daran interessiert sind, wahre Überzeugungen – Wahrheiten – als solche zu *erkennen*. Wenn wir uns anschauen, ob

⁴⁰² Brandom [BuB], S. 133.

⁴⁰³ Außer eventuell im Falle logischer beziehungsweise selbstevidenter Wahrheiten, wie beispielsweise $a = a$.

diese Überzeugungen auf besonders *verlässlichem* Wege zustande gekommen sind, so lassen sich probabilistische Rückschlüsse auf die *Wahrheit* dieser Überzeugung ziehen, und darum – um die Wahrheit – geht es uns eigentlich.

Reliabilisten lassen diese Wahrheitsbedingung nicht fallen, sondern versuchen über die Bedingung der Verlässlichkeit ein besonders prägnantes Etikett zu finden, das potenziellen Lieferanten von Wahrheiten oder eben auch Falschheiten angeheftet werden kann. Brandom wird diese dritte Wahrheitsbedingung in eine Selbstfestlegung verwandeln oder auflösen. Eine Aussage ist wahr, sofern ich mich selbst darauf festlege, das heißt, sie für wahr halte.⁴⁰⁴ Zusammenfassend akzeptiert Brandom die Gründungseinsicht der Verlässlichkeitstheorien also zunächst, um im Folgenden den Finger präzise auf zwei wunde – oder blinde – Punkte der Konzeption zu legen. Eine völlige Lossagung von Gründen in epistemologischen Ansätzen soll ebenso wie die Ablösung des Begriffs der Gründe durch den Begriff der Verlässlichkeit verhindert werden.

Erste kritische Worte oder Brandoms Diagnose des „Begrifflichen Blinden Flecks“ von Verlässlichkeitstheorien

Um einen ersten Teilsieg über in zweierlei Hinsicht defizitäre Verlässlichkeitstheorien einzufahren, muss Brandom zunächst den essentiellen Kern dieser Theorien in exemplarischen Beispielen von Küken-Geschlechtsbestimmern und Blindsight-Patienten freilegen. Unscharfe Fälle, die auch noch den Forderungen von Rechtfertigungsinternalisten genügen würden, verschleiern die brisanten Konsequenzen einer reinen, einer radikalen Verlässlichkeitstheorie. Damit die überzeugten Personen in den jeweiligen Beispielen der

⁴⁰⁴ Vgl. dazu Lutz Wingerts Analyse defizitärer Punkte der Wissenskonzeption Brandoms: „Brandom versteht [die dritte Komponente, also die Wahrheitskomponente] vielmehr so, dass derjenige, der einer Person Wissen zuschreibt, sich selber auf die Behauptung, dass p, festlegt.“ Wenn Brandom auf diese Weise an der Wissenskonzeption schraubt, verkennt er wiederum die Implikationen des performativen Gebrauchs von „wissen“, wie Wingert kritisiert. Wenn ich sage, „ich weiß, dass p“, so möchte ich nicht nur ausdrücken, dass ich p *für wahr halte*, sondern dass p *wahr ist*. Dafür kann ich, das ist der entscheidende Punkt, rechtfertigende Gründe nennen: „Die Gründe für einen Wissensanspruch, dass p, sind eben genau die Gründe für die Wahrheit des Behaupteten, *und* umgekehrt legitimieren diese Gründe für die Wahrheit des Behaupteten auch einen performativen Wissensanspruch.“ (Wingert, Lutz: *Genealogie der Objektivität. Zu Robert B. Brandoms „expressiver Vernunft“*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 48, 5. Berlin: 2000, S. 738-761, hier S. 755. Im Folgenden: Wingert [GdO].)

Einige ergänzende Worte: Brandom macht die wichtige Beobachtung, dass eine Aussage vom Aussagenden nicht abgetrennt werden kann, dass Wahrheit also immer auf ein sprachliches Subjekt bezogen bleibt. Diese Beobachtung sollte, so Wingert, jedoch nicht dazu führen, wahre Aussagen ihres Wahrheits- oder Objektivitätsanspruches zu berauben. Auch wenn Wahrheit an Subjekte geknüpft ist, die wahre Tatsachen aussagen, so sind diese aussagenden Subjekte substituierbar. So lautet denn auch das erste Merkmal des Wahrheitsbegriffs, das Wingert in seiner Ermittlung von Regeln für die Wahrheitssuche identifiziert: „Die Wahrheitsbedingungen für eine Aussage von S oder für eine Überzeugung von S sind unabhängig von dem Autor S der Aussage oder dem Subjekt S der Überzeugung.“ (Wingert, Lutz: *Regeln für die Wahrheitssuche? Über epistemische (erkenntnisbezogene) Normen*. Unvollständige und unveröffentlichte Fassung, S. 13.)

theoretischen Grundlage der *reinen* Verlässlichkeit vollkommen entsprechen – sie dürfen nur verlässlich sein, nicht weniger aber auch nicht mehr –, müssen sie die Forderung nach „*kognitiver Verantwortungslosigkeit*“⁴⁰⁵ erfüllen: Die Überzeugten dürfen sich selbst *nicht* für verlässlich halten, auch wenn sie durchaus verlässlich sind. Denn eine solche Überzeugung über die eigene Verlässlichkeit gäbe ihnen wiederum „eine angemessene inferentielle *Rechtfertigung* für die korrespondierenden nichtinferentiell erworbene Überzeugung“⁴⁰⁶. Anders gesagt, sie hätten wieder einen *Grund* – ihre eigene Verlässlichkeit – für ihre Überzeugung, dieses Küken sei männlich oder dort sei ein grüner Kreis.

Auch wenn Brandom eine gewisse Spannung zugibt, die Beispielen kognitiv Verantwortungsloser innewohnt – sie bilden Überzeugungen aus, obwohl sie sich für nicht verlässlich halten – streift er diesen kleineren, seiner Einschätzung nach unergiebigem Kritikpunkt nur am Rande, um zum eigentlichen Schlag gegen Verlässlichkeitskonzeptionen auszuholen. Bevor wir uns diesen Hauptschlag genauer ansehen, noch einige Bemerkungen zur Möglichkeit „kognitiver Verantwortungslosigkeit“: Ich frage mich, ob das obige Beispiel der Keramikexpertin nicht noch verschärft werden müsste, um sämtliche Gründe, die jene Expertin haben könnte, aus dem Weg zu räumen. Fraglich wäre, ob sich die Expertin in ihrer individuellen Arbeit selbst an ihren nichtinferentiellen spontanen Urteilen orientieren kann, ohne sich dennoch (insgeheim oder unbewusst) für eine verlässliche Berichterstatterin zu halten. Vielleicht würde sie die Frage, ob sie verlässliche Klassifikationsurteile fälle, sogar explizit verneinen, aber ihre eigenständige, individuelle und fortwährende Orientierung an diesen Urteilen würde implizit auf die gegenläufige Haltung hinweisen, nämlich dass sie ihre Fähigkeit zur Diskriminierung aztekischer sowie toltekischer Keramikerzeugnissen als durchaus verlässlich einschätzt und dass sie sich unbewusst performativ doch für eine verlässliche Berichterstatterin hält.

Dementsprechend müsste man das Beispiel radikalisieren, sodass die Expertin selbst überhaupt kein Vertrauen in ihre Spontanentscheidungen hat. Sie präsentiert sich selbst als jemand, der bloß tippt: Jemand, der weder sagt, ich weiß es, noch, ich glaube es, noch, ich lege mich fest. Sondern höchstens, ich entscheide mich spontan, oder eher, ich *rate blind*. Ihre spontanen Entscheidungen oder das Resultat des blinden Ratens müsste sie insofern in jedem einzelnen Fall auch für sich selbst nachprüfen. (Oder anders formuliert, ihre Folgehandlungen dürften ihrer fehlenden Stellungnahme nicht widersprechen.) Und ihre Kollegen müssten sie jedes Mal ausdrücklich auffordern, vorab diesen Tipp abzugeben, den sie selbst sofort wieder vergessen oder vernachlässigen würde, der von den Kollegen jedoch mit dem Ergebnis der

⁴⁰⁵ Brandom [BuB], S. 138.

⁴⁰⁶ Brandom [BuB], S. 137.

nachfolgenden Untersuchung abgeglichen wird und sich jedes Mal als korrekt erweist. Streng genommen darf in diesem Beispiel, das Vertreter einer externalistischen Theorie als ein Beispiel für Wissen anführen würden, überhaupt keine Überzeugung oder Meinung vorliegen: Wer tippt, wer blind rät (und keine Statistik über die Trefferquote dieses Ratens führt, sodass er dadurch wieder einen Grund an die Hand bekäme, dem Resultat des Ratens den Status einer Überzeugung zuzuerkennen), kann nicht überzeugt sein. Und umgekehrt, wer überzeugt ist, rät nicht blind, sondern „hat“ Gründe.

Entweder – das ist die erste Option – verzichten Externalisten vollends auf die Überzeugung (und damit auch auf die Gründe) der Wissenden und bezeichnen zufällig stets richtiges Raten oder „Anzeigen“ als Wissen oder, das ist die zweite Option, sie kaufen sich mit der Überzeugung auch jene Gründe für diese Überzeugung mit ein, die dem wissenden Subjekt aber insofern zugänglich sein müssen (und nicht rein externalistisch verstanden werden können), als dass das Subjekt die Wahl treffen muss, ob es einen geratenen Tipp oder eine mehr oder weniger begründete beziehungsweise auf Gründen beruhende Meinung abgegeben hat. (Nur zur Klarstellung: Würden sich Externalisten auf die erste Option einlassen, müssten sie Personen, die explizit von sich behaupten, „ich weiß es nicht, ich rate blind“, als Wissende bezeichnen.)

Wer noch nicht sagen möchte, „ich weiß“ (und weiter: „aus diesen oder jenen Gründen“), kann immer noch sagen, „ich glaube“ oder „ich meine“ (und weiter: „warum genau, kann ich hier und jetzt (noch) nicht sagen“), ohne sich mit den Worten, „ich rate blind“, sogleich vollends aus dem Raum der Gründe zu verabschieden.

In jedem Haben einer Überzeugung – auch wenn man sich mit dieser Überzeugung „einfach wiederfindet“ – ist bereits ein für Gründe sensitives Stellungnehmen enthalten, so die These. Wer überzeugt ist, kann nicht blind geraten haben. Der Überzeugte muss Gründe für seine Festlegung gehabt haben, auch wenn er sie möglicherweise in keiner Weise benennen kann.

Um jegliche Affinität zu Gründen und Begründungen, als auch zu Überzeugungen (da diese stets (stumme) Gründe mit sich bringen) zu unterbinden, müsste die Expertin wie ein verlässliches Gerät, beispielsweise ein verlässliches Thermometer, funktionieren. Ein Thermometer, dessen Quecksilbersäule bei einer bestimmten Außentemperatur auf eine bestimmte Höhe ansteigt, die vorab entsprechend skaliert wurde, sodass ein aufmerksamer Beobachter auf die entsprechende Temperatur schließen kann. Demgemäß müsste die Expertin eine spezifische körperliche Reaktion – mit dem rechten beziehungsweise linken Arm winken – beim Anblick der jeweiligen Tonscherben hervorbringen, aus der ein geschulter Beobachter die entsprechende Zugehörigkeit der Scherben ablesen könnte. Sie

selbst dürfte keinerlei Schlussfolgerungen aus ihren eigenen Reaktionen ableiten. (Entsprechend könnte sie „aztekisch“ beziehungsweise „toltekisch“ ausrufen – als Resultat eines Ratens. Diese Ausrufe wären in diesem Fall aber keine Tipps und schon gar keine Meinungen, sondern kausale Reaktionen, die der Anblick der jeweiligen Scherbe hervorruft.) Nur auf diese Weise funktioniert die Parallelisierung von „menschlichem“ mit „technischem“ oder „nicht-menschlich-tierischem“ Wissen. Der Anspruch, beispielsweise David M. Armstrongs, in seinem „thermometer-model of knowledge“ überzeugungsbasiertes (nicht-inferentielles, perzeptives) Wissen mit der Anzeige eines Thermometers zu vergleichen, muss misslingen. Auch nicht-inferentiell *wissende* Personen *haben* im Gegensatz zu Thermometern *Überzeugungen*, die Gründe mit sich bringen. Andernfalls *raten* Personen zufälligerweise zuverlässig, das heißt sie zeigen *genau wie* ein Thermometer durch körperliche Reaktionen (aber nicht durch Überzeugungen) zuverlässig an, *ohne diese Zuverlässigkeit selbst zu registrieren*. Armstrongs Analogie von wissenden Personen mit Thermometeranzeigen geht nicht auf: „When a true belief unsupported by reasons stands to the situation truly believed to exist as a thermometer-reading in a good thermometer stands to the actual temperature, then we have non-inferential knowledge.“⁴⁰⁷ Auch hinsichtlich nicht-inferentiellem, perzeptiven Wissen sind die entsprechenden Überzeugungen an Gründe geknüpft. Gründe, die eine Person „ich meine“ und nicht „ich rate“ sagen lassen.

Der eigentliche Schlag Brandoms gegen Konzeptionen, die ganz auf Verlässlichkeit setzen, soll jedoch von deren Status als exzentrisches Unikum in der großen Welt der Wissensansprüche getragen werden: „Wissen, das auf Verlässlichkeit beruht, ohne daß das Subjekt Gründe für es besitzt, ist als ein lokales Phänomen möglich, nicht aber als ein globales.“⁴⁰⁸ So die These Brandoms, die er im darauf folgenden Unterkapitel ausbuchstabiert und argumentativ unterfüttert.

Als Ausgangspunkt für eine Zurückweisung des Substitutionsverlangens von Verlässlichkeitstheoretikern dient das Gedankenexperiment einer Welt, die ausschließlich von kognitiv Verantwortungslosen bevölkert wird. Dieses kontrafaktische Szenario ergibt sich aus einer Überbewertung jener ursprünglichen Gründungseinsicht, aus welcher Anhänger rein reliabilistischer Theorien einen allzu ambitionierten Anspruch ableiten wollen: Die traditionelle Konzeption von Wissen als wahrer, *gerechtfertigter* Überzeugung, kann beziehungsweise soll vollständig von der eigenen Wissenskonzeption, die ganz auf die Verlässlichkeit der überzeugungsbildenden Prozesse setzt, abgelöst werden. Brandom

⁴⁰⁷ Armstrong [TMoK], S. 75.

⁴⁰⁸ Brandom [BuB], S. 140.

argumentiert gegen eine solche Möglichkeit der Autarkie kognitiv verantwortungsloser überzeugungsbildender Praktiken. Während ein *reiner* Internalismus, der für jegliche Überzeugung einer Person von dieser eine Rechtfertigung verlangt, durchaus sinnvoll und verständlich wäre, kann dies von einem *reinen* Externalismus, der Gründe für Wissensansprüche explizit verbietet, nicht behauptet werden. Eine Antwort auf die Frage „Wie wäre es, wenn unser *gesamtes* Wissen, ja alle unsere *Überzeugungen* so beschaffen wären wie in den von uns zuvor betrachteten Beispielen?“ müsste insofern ausbleiben.

Mit zwei Problemen wäre eine „Wissensgesellschaft“, die sich ausschließlich auf verlässliche Überzeugungsbildungsprozesse verlässt, konfrontiert. Die erste Schwierigkeit erwächst aus der konsequenten Zurückweisung der dritten Bedingung für Wissen, der Rechtfertigungsbedingung. Kognitiv verantwortungslose und konsequent rechtfertigungslose Wissenssubjekte könnten sich selbst und andere *nicht für verlässliche Indikatoren halten*, da sie für diese Überzeugung keinerlei Gründe vorbringen könnten. Sie könnten sich selbst und anderen *keine Verlässlichkeit zusprechen*, da dieses Urteil wiederum als Prämisse weiterer Schlussfolgerungen dienen könnte. Sie könnten schon *nicht über den Begriff der Verlässlichkeit verfügen*, da nach Brandom⁴⁰⁹ das Begreifen eines Begriffs ein Verständnis über dessen Rolle in Begründungszusammenhängen impliziert. Sie könnten sich selbst und andere dementsprechend *niemals als verlässlich Wissende behandeln*, da sie ohne einen Begriff der Verlässlichkeit auf keine Weise zwischen verlässlicher und nicht verlässlicher Indikation diskriminieren könnten. Mit anderen Worten: Die verlässlichen Dienste, die eine Weltbevölkerung kognitiv Verantwortungsloser leisten könnte, wären vergebene Mühe, da niemand sie als verlässlich begreifen beziehungsweise erkennen würde, geschweige denn sich danach richten könnten.

Die zweite, erheblichere Schwierigkeit ergibt sich aus einer weiteren Konsequenz eines solch radikalen Kontrastprogramms, diesmal hinsichtlich der ersten Bedingung für Wissen, der Überzeugungsbedingung. Auch wenn Verlässlichkeitstheoretiker lediglich die Bedingung der Rechtfertigung als entbehrlich für den Wissensbesitz erachten möchten, entledigen sie sich dadurch unbeabsichtigt zugleich der Bedingung der Überzeugung. Wie Brandom zeigt, gilt der folgende Schluss: Wer keine Gründe hat, kann auch keine Überzeugungen haben.

⁴⁰⁹ Siehe auch: Brandom [BuB], S. 22: „Das Begreifen des *Begriffs* [...] besteht im Beherrschen seines *inferentiellen* Gebrauchs: im Wissen (in dem praktischen Sinne, daß man unterscheiden kann, und das ist ein Wissen-*wie*), worauf man sich sonst noch festlegen würde, wenn man den Begriff anwendet, was einen dazu berechtigen würde und wodurch eine solche Berechtigung ausgeschlossen wäre.“ Wenn von einer Person ausgesagt werden soll, dass sie den Begriff der Verlässlichkeit *begreift*, muss diejenige Person wissen, auf welche weiteren Behauptungen sie sich (implizit) festlegt. So lässt der Begriff der „Verlässlichkeit“ beispielsweise den Schluss zu, dass Zweifel ausgeräumt werden können: Wenn S verlässlich urteilt, dann können Zweifel hinsichtlich des Urteils von S aufgegeben werden.

Zur Illustration dieser Folgerung vergleicht Brandom einen tierischen „Apparat“ – einen Papagei – mit einer menschlichen Person – einer nichtinferentiellen Reporterin. Auf den ersten Blick kann ein externer Observator bei beiden Berichterstattem die exakt gleiche, zunächst ununterscheidbare Reaktion auf die Perzeption roter Dinge beobachten: Beide verlässliche Indikatoren kommentieren die für sie sichtbare Existenz von Gegenständen roter Farbe mit dem Ausspruch „Das ist rot“. Auf den zweiten Blick hingegen impliziert die propositional gehaltvolle *Aussage* der nichtinferentiellen Reporterin sehr viel mehr als die bloße *Äußerung* des Papageis. Während Erstere sich auf eine echte Wahrnehmungüberzeugung sowie sämtliche damit verbundene Implikationen *festlegt*, ist dies bei Letzterem nicht der Fall. Während Erstere Begriffe beziehungsweise den Begriff „rot“ nicht nur ausspricht sondern auch samt dessen inferentieller Verstrickungen *begreift*, ist dies bei Letzterem nicht der Fall. Während sich Erstere mit ihrer Aussage in ein inferentielles Netz von Begründungszusammenhängen *einfügt*, ist dies bei der isolierten Äusserung von Letzterem nicht der Fall. Denn, wie Brandom schreibt, „Überzeugungen – ja, alles was propositional gehaltvoll ist [...] und somit begrifflich gegliedert ist – sind wesentlich Dinge, die als Prämissen und Konklusionen von Inferenzen fungieren können.“⁴¹⁰ Wer „Das ist rot“ nicht nur verlässlich aussprechen, sondern (begrifflich) begreifen und aussagen möchte, muss (in praktischer Hinsicht) wissen, dass daraus beispielsweise die Aussage „Das ist nicht grün“ folgt oder dass die Aussage „Das ist dunkelrot“ vorangehen kann. Die Verwendung von Begriffen ist in der Terminologie Brandoms ein „Zug in einem Spiel des Gebens und Verlangens von Gründen“⁴¹¹. Anders formuliert, Begriffe sind keine leeren Worthülsen sondern stets in Begründungszusammenhänge eingebettet. Wer eine Überzeugung sein eigen nennt, wer dementsprechend Begriffe verwendet, dem werden zugleich auch Gründe und damit auch Rechtfertigungen zuteil.⁴¹²

Mit ihrer grundlegenden Aversion gegenüber Gründen entziehen Verlässlichkeitstheoretiker Wissenssubjekten zugleich die Option jegliche Überzeugung zu haben. Wie gesagt, wer keine Gründe haben kann, wer im Sinne Brandoms keine inferentiellen Beziehungen, keine Prämissen und Konklusionen, keine Begriffe, nichts propositional Gehaltvolles haben kann,

⁴¹⁰ Brandom [BuB], S. 143.

⁴¹¹ Brandom [BuB], S. 143.

⁴¹² Insofern lautet das Urteil Brandoms hinsichtlich Papageien oder auch Thermometern: „Parrots and thermometers can have such dispositions and so can be used by us in effect as measuring instruments to acquire knowledge. But what *they* have is not knowledge. For they do not understand the significance of their responses; they do not take those responses as reasons for further claims; and they do not understand claims as potentially in need of reasons.“ Brandom, Robert B.: *Making It Explicit*. Cambridge: HUP 1994, S. 214. Im Folgenden: Brandom [MIE].

kann letztlich auch keine Überzeugungen – weder über die Verlässlichkeit anderer noch über irgendetwas anderes – haben.

Diese Entlarvung sämtlicher Implikationen einer rechtfertigungsfreien Welt, die zugleich frei von jeglichen Überzeugungen sein müsste, lässt zwei Folgerungen zu: Entweder sind für Wissen weder Gründe noch Überzeugungen notwendig oder die Verlässlichkeitstheoretiker sollten ihre Position überdenken. Sie sollten ihre Ablehnung gegenüber Gründen überdenken, um weiterhin zwischen „nicht-gewussten“ verlässlichen Reaktionen oder Indikationen auf der einen Seite und „gewussten“ wahrnehmungsbasierten Überzeugungen auf der anderen Seite diskriminieren zu können. Brandom plädiert selbstredend für Letzteres: „Wir sollten die Unterscheidung zwischen echten wahrnehmungsbasierten *Überzeugungen* – die die Anwendung von *Begriffen* erfordern – und den verlässlichen Reaktionen von Mineralien, Mineralen und Matadorenfutter respektieren.“⁴¹³ Da Theorien der Verlässlichkeit diese Restriktionen ihrer „Wissenskonzeption“⁴¹⁴ nicht im Blick haben – Überzeugungen sind zu rechtfertigen und fungieren ihrerseits als Rechtfertigung⁴¹⁵ –, da sie einen „Begrifflichen Blinden Fleck“ haben, sollte ihr ambitioniertes Drängen auf die alleinige Besetzung des Herrschaftsthrons der Wissenskonzeption gezügelt werden.

Weitere kritische Worte oder Brandoms Diagnose des „Naturalistischen Blinden Flecks“ von Verlässlichkeitstheorien

Auch wenn Verlässlichkeitstheorien in *semantischer* Hinsicht nicht der große Coup gelingt, so könnten sie in *epistemologischer* Hinsicht einen wegweisenden Beitrag leisten, der jedoch laut Brandom abermals mit Vorsicht zu genießen ist. Konzeptionen, welche die Verlässlichkeit überzeugungsbildender Prozesse betonen, verfügen über einen Ansatz, der die vollständige *Naturalisierung* des Wissensbegriffs zuließe.

⁴¹³ Brandom [BuB], S. 144.

⁴¹⁴ Streng genommen kann man nicht mehr von Wissen sprechen, da es nur noch um verlässliche Reaktionen geht.

⁴¹⁵ Wo verbergen sich die Gründe oder Rechtfertigungen in den Überzeugungen und Begriffen laut Brandom? Würde Brandom beiden folgenden Aussagen oder nur ersterer zustimmen? Wer „Das ist rot“ sagt, hat einen Grund „Das ist farbig“ zu sagen. Und: Wer „Das ist rot“ sagt, hat einen Grund „Das ist gut sichtbar“ zu sagen. Lässt Brandom beide Inferenzen zu oder beschränkt er die Gründe, die Überzeugungen implizit mit sich bringen, auf begriffsanalytische Schlüsse?

Brandom sieht die Praxis des Explizierens mit Verweis auf die Sellarsche Konzeption ausdrücklich *nicht* als reine Begriffsanalyse: „Über Begriffe zu sprechen, heißt, darüber zu sprechen, was woraus folgt, und was ein Grund wofür ist, und das ist nicht unabhängig davon, was tatsächlich der Fall ist. [...] Nach Sellars können wir das, was in unseren Begriffen implizit ist – also dasjenige, zu dem man sich, möglicherweise unwissentlich, verpflichtet, wenn man etwas Kupfer nennt – nicht von unserem Schreibtisch aus entdecken. Die Erforschung, welche Eigenschaften die Dinge haben, gehört ebenso dazu wie die Analyse unseres Sprachgebrauchs. Dieser Auffassung zufolge ist das Besondere und Bemerkenswerte der Sprache gerade die Weise, in der sie uns über unseren Kenntnisstand hinaus veranlaßt, Verpflichtungen einzugehen, ohne daß wir wirklich verstehen, wozu wir uns im einzelnen verpflichten.“ Brandom [BsM], S. 1013.

Denn wenn bei Überzeugungen ausschließlich die *Verlässlichkeit* des überzeugungsbildenden Mechanismus relevant ist, so lässt sich ein Maßstab an diese Verlässlichkeit anlegen, der durch eine rein naturalistische Terminologie erfasst werden kann: Die *objektive Wahrscheinlichkeit*, mit der solche Mechanismen zur Erfassung der Wahrheit beziehungsweise zu wahren Überzeugungen führen. Das bedeutet, vollkommen unabhängig von den Gründen eines wissenden Subjekts, kann rein objektiv über dessen Wissenszustände geurteilt werden, indem allein die Wahrscheinlichkeit, mit der die angewandten Prozesse zu wahren Überzeugungen führen, berechnet wird. Diese Berechnung fußt jedoch auf einer nicht wiederum objektivierbaren Festlegung, denn „[e]ine objektive Wahrscheinlichkeit läßt sich nur relativ zu einer Bezugsklasse spezifizieren.“⁴¹⁶ Und genau diese Auswahl der geeigneten Referenzmenge, die notwendigerweise getroffen werden muss, entzieht sich dem vermeintlich allumfassenden naturalistischen Schema – „[e]s bleibt also noch etwas übrig“⁴¹⁷.

Brandom erörtert dieses grundlegende Problem des naturalistischen Vorhabens mit Verweis auf die oben bereits erwähnten Scheunenfassaden Goldmans. In dem Beispiel hängt die Gültigkeit eines Wissensanspruchs von Faktoren ab, die dem Subjekt, seinen Überzeugungen, den dafür sprechenden Gründen oder kausalen Verknüpfungen zum erkannten Objekt *extern* sind. Ob es sich um Wissen handelt, variiert je nach Umgebung, je nach Umständen, je nach Referenzmenge. Ob der Bewunderer ländlicher Scheunen mit ausreichend hoher Wahrscheinlichkeit *verlässliche* Berichte über deren Existenz abliefern, hängt in dem Beispiel Goldmans ausschließlich von der in Betracht gezogenen Umgebung ab. Würde der Berichterstatter samt dem betrachteten Objekt in eine andere Gegend verlegt werden, wäre die Art und Weise der Überzeugungsbildung in diesem fassadenfreie(re)n Szenario durchaus verlässlich. Er würde dann wissen, ohne dass sich beim Subjekt oder beim Objekt oder bei deren (kausaler) Relation auch nur das Geringste geändert hätte. Weder ein traditioneller Rechtfertigungsinternalismus noch eine kausale Wissenskonzeption können diesen Wissenszuwachs allein auf Grund externer Faktoren erklären. Diese Einsicht in die Unzulänglichkeit (internalistischer und) kausaler und die Zulänglichkeit verlässlichkeitsbasierter Theorien des Wissens bezeichnet Brandom als „Goldmans Einsicht“.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Brandom [BuB], S. 149.

⁴¹⁷ Brandom [BuB], S. 149.

⁴¹⁸ „Das Besondere an diesem Fall besteht darin, daß die Umstände, die hier etwas nicht-verlässlich machen, was andernorts ein verlässlicher Prozeß wäre, aus Sicht der Überzeugungen des Subjekts und deren Verbindungen zu ihren kausalen Vorgängern *extern* sind. Hier hat Goldman einen Meilenschritt getan. Sowohl das kritische Argument als auch der positive Vorschlag, den er daraus ableitete – also die Kombination, die ich ‚Goldmans Einsicht‘ nenne – sind epochemachende philosophische Züge.“ Brandom [BuB], S. 152.

Wie Brandom erläutert, verändert sich die Verlässlichkeit – die objektive Wahrscheinlichkeit zu einer wahren Überzeugung zu gelangen – je nach Bezugsklasse, wobei „die engstmögliche Bezugsklasse“, diejenige in der allein der Betrachter sowie das betrachtete Objekt in den Blick genommen wird, dementsprechend „maximal verlässlich“⁴¹⁹ wäre. Welche Bezugsklasse relevant, richtig, repräsentativ ist, steht zur Disposition: „Es gibt relativ zu jeder Bezugsklasse eine klare Antwort [ob Verlässlichkeit und damit Wissen vorliegt], aber nichts, was mit der Beschaffenheit der Welt zu tun hat, privilegiert eine dieser Bezugsklassen und somit eine dieser Antworten.“⁴²⁰ Einerseits ist die Beschreibung von Wissensszenarien eine notwendige Bedingung dafür, objektive Wahrscheinlichkeiten zu berechnen, andererseits kann diese jeweils notwendige Beschreibung aber nicht auf naturalistische Weise erfasst werden. Es muss ein *Grund* für die Wahl der Bezugsklasse etabliert werden. Anders formuliert, um an Wissen überhaupt rein naturalistische Maßstäbe anlegen zu können, ist nicht-naturalistische Vorarbeit zu leisten. Wie gesagt, „[e]s bleibt also noch etwas übrig“⁴²¹. Insofern – und das wäre der „Naturalistische Blinde Fleck“ von Verlässlichkeitstheorien – gelingt einem solchen verlässlichkeitsbasierten Wissenskonzept letztlich keine vollständige Absicherung einer naturalisierten Erkenntnistheorie.

Verlässlichkeitskonzeptionen als „Vernachlässigungskonzeptionen“ von Gründen

Nun entstehen beide blinde Flecke von Verlässlichkeitskonzeptionen des Wissens – der begriffliche vielleicht noch stärker als der naturalistische – durch eine Überbewertung des eigenen Potenzials, sämtliche Komponenten von Wissensansprüchen oder Wissenszuschreibungen beziehungsweise Wissenszuständen bereitzustellen. Während im ersten Fall dem inferentiellen Netz von Begründungsbeziehungen keine Beachtung geschenkt wird, vernachlässigt der zweite Fall ebenfalls die Notwendigkeit von Begründungen oder Rechtfertigungen, diesmal aber auf indirekte Weise. Denn: Die Beschreibung des Szenarios, in dem gewusst oder nicht gewusst wird, als ausschlaggebende Komponente für Wissen (oder Nicht-Wissen) kann von einer vollständig naturalisierten Verlässlichkeitskonzeption nicht berücksichtigt werden. Derjenige notwendige Part, in dem das beschreibende Subjekt eine *Entscheidung* über die Referenzmenge treffen muss – eine *Entscheidung*, die gegebenenfalls gegenüber anderen *gerechtfertigt* werden müsste – wird abermals ausgespart. Anders gesagt, der vom Naturalismus begeisterte Verlässlichkeitstheoretiker lässt das eigene – prinzipiell

⁴¹⁹ Brandom [BuB], S. 154.

⁴²⁰ Brandom [BuB], S. 154.

⁴²¹ Brandom [BuB], S. 149.

begründungsbedürftige – Urteil außer Acht, welche Umstände für den Status des Wissenden als Wissender relevant sind und welche nicht.

Extrem verkürzt lautet ein fundamentales Statement dieser Arbeit: *Reasons matter – Gründe zählen*. Und zwar auch und insbesondere jene Gründe, die implizit oder unbewusst bleiben. Brandom erläutert mit seiner kritischen Analyse einer rein verlässlichkeitsbasierten „begründungsaussparenden“ Konzeption, woraus der Grundtenor dieser Arbeit unter anderem seine Stimmgewalt bezieht. Auch und insbesondere in Bezug auf Wissenszustände sollten Gründe, verstanden als normative Stellungnahmen, *nicht vernachlässigt* werden.

Abschließende Worte oder Brandoms Einsehen in die „Implizite Einsicht“ der Verlässlichkeitstheorien

Für das abschließende Fazit wechselt Brandom die Perspektive auf das gesamte Unternehmen der Wissenstheorie, um der „Impliziten Einsicht“ epistemologischer Verlässlichkeitstheorien auf die Spur zu kommen. Es geht ihm darum, „die Signifikanz von Verlässlichkeitsüberlegungen in der Erkenntnistheorie“ zu erfassen, also „sowohl der Gründungseinsicht als auch Goldmans Einsicht angemessene Rechnung [zu] tragen und gleichzeitig die beiden blinden Flecken – den begrifflichen und den naturalistischen – [zu] vermeiden“⁴²².

Dafür betrachtet Brandom nicht mehr nur das Hauptuntersuchungsobjekt von Wissenstheorien – den Wissensbegriff – sondern tritt einen weiteren Schritt zurück und bezieht auch den Wissenstheoretiker mit ein. Denn eigentlich geht es im epistemologischen Geschäft nicht um eine *Definition* von Wissen – diesen beschränkten Eindruck von seiner eigenen Arbeit hat der in der eigenen Perspektive gefangene, definierende Epistemologe – sondern um die *Zuschreibung* von Wissen.⁴²³ Genauer, es geht um die Beurteilung, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit einem Subjekt Wissen zugesprochen werden kann. Erkenntnisse darüber, wann Wissen vorliegt oder was Wissen ist, sind also eigentlich Beurteilungen darüber, wann es angemessen ist, Wissen *zuzuschreiben*.

Brandoms bekannte Melange aus inferentieller Semantik und normativer Pragmatik liefert das zugehörige theoretische Fundament für diese Einsicht:

„Wenn man das, was jemand hat, ‚Wissen‘ nennt, tut man dreierlei: eine *Festlegung zuweisen*, die sowohl als Prämisse als auch als Konklusion von Inferenzen dienen kann,

⁴²² Brandom [BuB], S. 155.

⁴²³ „Faktisch aber beschäftigen sich epistemologische Theorien typischerweise damit, wann es angemessen ist, Wissen *zuzuweisen*: zum Beispiel dort, wo eine gerechtfertigte wahre Überzeugung vorliegt oder wo wahre Überzeugungen aus verlässlichen überzeugungsbildenden Prozessen hervorgegangen sind.“ (Brandom [BuB], S. 156.)

die sie mit anderen Festlegungen in Beziehung setzen; eine *Berechtigung* zu dieser Festlegung *zuweisen*; und diese Festlegung selbst *eingehen*. Indem man dies tut, nimmt man einen komplexen, wesentlich *sozial* gegliederten Standpunkt oder Platz im Spiel des Gebens und Verlangens von Gründen ein.⁴²⁴

Jemanden beispielsweise als verlässlichen Informanten zu betrachten, dem ich eine Festlegung sowie eine Berechtigung zu dieser Festlegung zuweise, bedeutet, mich selbst ebenfalls auf dessen Festlegung festzulegen. Aus der Zuweisung einer Festlegung sowie einer Berechtigung zu dieser Festlegung folgt – im Fall von Wissen – diese Festlegung selbst einzugehen, das heißt die Information als *wahr* zu beurteilen.⁴²⁵ Wissen verharret gewissermaßen nicht bei dem verlässlich informierenden Wissenssubjekt, sondern greift durch *Verlässlichkeitsinferenzen* auf das Zuschreibungssubjekt über.

Dementsprechend muss auch das obige vorläufige Urteil über Verlässlichkeitstheorien als „Vernachlässigungstheorien“ von Gründen teilweise revidiert werden. Denn auch wenn es für die Zuschreibung von Wissen irrelevant ist, ob das *wissende Subjekt* Gründe für seine auf verlässliche Weise gebildete Überzeugung hat, so sind die Gründe des *zuschreibenden Subjekts* absolut wesentlich. Jene Gründe des Beurteilers von Wissen, die erlauben, folgende Inferenz zu bejahen: Der Schluss von der Zuschreibung einer Festlegung zur Selbstzuschreibung beziehungsweise zum Eingehen eben dieser Festlegung. Indem ich mich auf einen Informanten *verlasse*, verleihe ich dessen Aussage den Status einer Prämisse für eigene Schlussfolgerungen – dessen Aussage *spricht für* oder *ist ein Grund für* weitere Aussagen, die ich treffe, oder auch weitere Handlungen, die ich tätige.

„Daher spielen Verlässlichkeitsinferenzen eine absolut zentrale Rolle im Spiel des Gebens und Verlangens von Gründen. [...] Die Erkenntnis, daß die Beschäftigung mit der Verlässlichkeit nicht im Gegensatz zur Beschäftigung damit steht, was ein guter Grund für was ist, sondern tatsächlich eine äußerst wichtige Spezies dessen darstellt, möchte ich die ‚Implizite Einsicht‘ von Verlässlichkeitstheorien nennen“⁴²⁶,

so Brandom.

⁴²⁴ Brandom [BuB], S. 157f.

⁴²⁵ Jürgen Habermas nimmt in seiner Replik auf die Theorie Brandoms das Problem der Wahrheit beziehungsweise der Objektivität auf: „Brandom untersucht infolge einer einleuchtenden methodischen Entscheidung die diskursiven Praktiken aus der Sicht einer zweiten Person, die Wahrheitsansprüche zuschreibt und beurteilt. Dabei drängt sich die Frage auf, wie sich aus der indirekten Sicht eines fehlbaren Interpreten das vermeintliche vom berechtigten ‚Für-wahr-Halten‘ unterscheiden läßt.“ (Habermas, Jürgen: Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik. In: Ders.: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S. 170. Im Folgenden: Habermas [KzH].) Vgl. dazu auch: Wingert [GdO].

⁴²⁶ Brandom [BuB], S. 159.

2.3 Im Clinch mit den Rational-Choice-Theorien

Ein Anliegen dieser Arbeit ist es, Vernunft in ihrer „reinen“ Form zu verstehen, das heißt entledigt von hintergründigen Machtansprüchen, von Hierarchiedenken, oder enggeführten reduktionistischen Auffassungen, in denen die dann als instrumentell verstandene Vernunft zu einem reinen Lieferanten der passenden Mittel verkommt, ohne je auf die gesetzten Zwecke zugreifen zu können.

Im Folgenden blicken wir auf das Rationalitätsverständnis ökonomischer Theorien. Jenen verqueren Auffassungen von Rationalität als einem reinen Profitmaximierungsinstrument soll deren eigene Unbedachtheit vor Augen geführt werden, auch um den Hoheitsanspruch wirtschaftlich-kapitalistisch orientierter Theorien über die Verwendung des Rationalitätsbegriffs aufzuweichen und Rationalität oder Vernunft als nicht-reduktionistisches, ganzheitliches Konzept zu rehabilitieren. Wie ihre Kollegen aus der Kognitionspsychologie verharren Theoretiker der ökonomischen Rationalität gerne auf einem externen Beobachterposten, auf einem Hochsitz, der es ihnen zumindest zeitweilig in ihrer Rolle als Forscher erlaubt, die Entscheidungen ihre Artgenossen aufs Korn zu nehmen. Wie im vorherigen Kapitel wird diese Positionierung in der folgenden Abhandlung rational-ökonomischer Theorien ebenfalls kritische Worte provozieren.

Zunächst wäre eine knappe Übersicht darüber, was Vertreter der sogenannten Theorie der rationalen Entscheidung beabsichtigen, sinnvoll. Jedoch heben Texte über die Theorie der rationalen Entscheidung oder die Rational-Choice-Theorie generell mit dem Hinweis an, die vermeintlich einheitliche Theorie sei letztlich nur ein Auffangbecken für verschiedenste Ansätze.⁴²⁷ Insofern müsste das hier angestrebte Unterfangen zwangsläufig scheitern: Die kursorische Darstellung „der“ RC-Theorie kann keinem der einzelnen Ansätze wahrhaft gerecht werden, sodass auch die daran anschließende Kritik keine der diversen Auffassungen von Rationalität im Kern trifft. So oder ähnlich könnte ein eiliger Einspruch von Seiten rational-ökonomischer Theoretiker lauten.

Der Versuch der Darstellung sowie der anschließenden Kritik soll dennoch unternommen werden. Warum? Jeder einzelne der diversen Ansätze driftet aus einem bestimmten Grund im Auffangbecken der RC-Theorie. Das heißt, er hat Anteil am gemeinsamen Nenner von RC-

⁴²⁷ Russell Hardin beginnt seinen Aufsatz mit folgenden Worten „Despite the singular title that is commonly used to refer to it, rational choice theory is not a single coherent enterprise. There are many theories, each depending on its own rationality assumptions.“ (Hardin, Russell: *Rational Choice Theories*. In: T. Ball (Hg.): *Idioms of Inquiry. Critique and Renewal in Political Science*. New York: State University of New York Press 1987, S. 67-91.)

Theorien und muss sich dementsprechend der Kritik stellen, sofern sie auf diesen gemeinsamen Nenner abzielt. Inwieweit eine spezifische Theorie an der Grundauffassung der RC-Theorie partizipiert und in welchem Ausmaß sie dementsprechend von der Kritik getroffen wird, liegt dann im Ermessen der jeweiligen Theoretiker.

Um möglichst viele Spezifikationen aufzufangen, soll die Beschreibung der RC-Theorie dann auch hier möglichst allgemein bleiben. Russell Hardin beschreibt ihren Kern folgendermaßen: „Its core is the effort to explain and sometimes to justify collective results of individuals acting from their own individual motivations – usually their own self interest, but sometimes far more general concerns that can be included under the rubric of preferences.“⁴²⁸ Im Grunde reicht diese grobe Skizze für die angedachte Kritik. Der Kern von Ansätzen, die der RC-Theorie zugeordnet werden, besteht demnach aus drei wesentlichen Elementen: (1) Erstens sollen die Entscheidungen von Individuen durch die Theorie beziehungsweise den Theoretiker erklärt oder gerechtfertigt werden. (2) Zweitens werden bei der Erklärung oder Rechtfertigung der Entscheidungen durch den Theoretiker die individuellen Motive – das Selbstinteresse, oder das eigene Wohl⁴²⁹, oder die Präferenzen – in Betracht gezogen. (3) Drittens wird der Anspruch erhoben, etwas über die „Rationalität“ oder auch „Irrationalität“ der Individuen auszusagen. Diese „Rationalität“ von Entscheidungen wird an den Kriterien der Nutzenmaximierung sowie der Konsistenz gemessen. „Rationalität“ ist Nutzenmaximierung sowie Konsistenz. Dieser dritte Punkt geht einerseits über die kurze Charakterisierung Hardins hinaus, andererseits trifft er ins Schwarze, da die RC-Theorie – die *Rational-Choice-Theorie* – diesen Anspruch im eigenen Namen trägt. Sie beansprucht eine Aussage darüber zu treffen, wer rational entscheidet oder wer rational ist (und wer nicht rational entscheidet oder nicht rational, also irrational, ist). Alle drei Elemente der RC-Theorie greifen ineinander und sollen im Folgenden kritisiert werden.

Amartya Sen liefert mit seinem prägnant betitelten Essay „Rationale Trottel: Eine Kritik der behavioristischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie“⁴³⁰ eine gelungene Vorlage für erste kritische Bemerkungen gegenüber Vertretern⁴³¹ eines solchen verkürzten

⁴²⁸ Hardin, Russell: Rational Choice Theory. In: E. Craig (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 8. London: Routledge 1998, S. 64-75, hier S. 64.

⁴²⁹ In einem anderen Aufsatz stellt Russell Hardin klar, dass negativ konnotiertes Selbstinteresse im Grunde das eigene Wohl meint: „The underlying value of rational choice theory is generally own welfare.“ In: Hardin, Russell: *The normative core of rational choice theory*. In: U. Mäki (Hg.): *The Economic World View. Studies in the Ontology of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press 2001, S. 57-74, hier S. 59.

⁴³⁰ Sen, Amartya K.: *Rationale Trottel: Eine Kritik der behavioristischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie*. In: Gosepath, Stefan (Hg.): *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*. Frankfurt a. M.: Fischer 1999, S. 76-104. Im Folgenden: Sen [RT].

⁴³¹ Beispielsweise Paul Samuelson.

Rationalitätsbegriffs. Sen kritisiert darin die „Theorie der offenbaren Präferenzen [*revealed preferences*]“, welche ausschließlich auf das Verhalten von Personen (insbesondere von Konsumenten beziehungsweise „Eigenkapitalmaximierer“ oder „Eigennutzenmaximierer“) blickt, um davon ausgehend Rückschlüsse auf deren Präferenzen zu ziehen und die getroffenen Entscheidungen beziehungsweise die wählenden Personen dementsprechend als „rational“, das heißt als konsistent in den eigenen Präferenzen und als eigennutzenmaximierend, oder auch als „irrational“ beurteilt.⁴³²

Zwei Kritikpunkte sind dementsprechend auszumachen:

(a) Einerseits ist die Befriedigung der eigenen Präferenzen oder Interessen, verstanden als Maximierung des Eigennutzens, ein gesetztes Postulat. Rationalität erschöpft sich gemäß der Theorie der offenbaren Präferenzen allein in der Verfolgung dieses einen Ziels und kann auf Grund des engen Horizonts der Theorie niemals darüberhinaus gehen.⁴³³ Sen kritisiert ebenjene Gleichsetzung von Rationalität mit Konsistenz und der Maximierung des Eigennutzens: „Sind Sie jedoch konsistent, egal ob zielstrebigem Egoist, verrücktem Altruist oder klassenbewußtem Militant, so wird es in dieser entzückenden Welt der Definitionen immer erscheinen, als würden Sie Ihren Nutzen maximieren.“⁴³⁴

(b) Andererseits können Entscheidungen in dieser Theorie nicht unabhängig davon, ob sie den Präferenzen entsprechen, als rational oder irrational beurteilt werden. Mit anderen Worten, den wählenden Personen eigene Gründe, die über den einzig akzeptierten „Grund“, die eigenen Präferenzen oder Interessen zu befriedigen, hinausgehen, spielen in der Theorie keinerlei Rolle.⁴³⁵

Ein paar erläuternde Worte zu diesen beiden Punkten, in denen die Theorie zu kurz greift:

(zu a) Generell können Rational-Choice-Theorien, wie beispielsweise die Theorie der offenbaren Präferenzen, Motive der Moral, der Pflicht, des Altruismus oder der Empathie durchaus ebenso gut berücksichtigen, wie das Motiv der Gewinnsteigerung. Allein gegen die klassische Idee der egoistischen Nutzenmaximierung oder noch enger geführt, gegen die Idee der rücksichtslosen Kapitalanreicherung zu argumentieren, würde der Vielfältigkeit von

⁴³² „Nach diesem Ansatz werden die Entscheidungen einer Person dann als ‚rational‘ betrachtet, wenn sie *ausnahmslos* mit Hilfe einer Präferenzbeziehung erklärt werden können, die der Definition der offenbaren Präferenz entspricht, d. h. wenn sich jede einzelne Wahl jeweils als Entscheidung für die am meisten bevorzugte Alternative hinsichtlich einer postulierten Präferenzbeziehung erklären läßt.“ (Sen [RT], S. 82.)

⁴³³ Sen schreibt dazu: „Nach diesen Definitionen können Sie es schwerlich vermeiden, Ihren eigenen Nutzen zu maximieren, es sei denn durch Inkonsistenz.“ (Sen [RT], S. 81.) Und in dem Fall der Inkonsistenz müssen Sie sich sogleich den Vorwurf der Irrationalität gefallen lassen.

⁴³⁴ Sen [RT], S. 81.

⁴³⁵ „Die Begründung dieses Ansatzes scheint auf der Vorstellung zu beruhen, daß die einzige Möglichkeit, die wirkliche Präferenz einer Person zu verstehen, darin bestehe, ihre tatsächlichen Entscheidungen zu untersuchen, und daß es keine von ihren Entscheidungen unabhängige Möglichkeit gebe, die Einstellung einer Person gegenüber Alternativen zu verstehen.“ (Sen [RT], S. 82.)

Rational-Choice-Theorien nicht gerecht werden. Andreas Diekmann und Thomas Voss schreiben in ihrem aufschlussreichen Querschnitt durch das Feld der RC-Theorien: „Dabei sollte deutlich werden, dass es nicht ‚die‘ RC-Theorie gibt, sondern je nach Modellannahmen unterschiedliche Varianten.“⁴³⁶ Als allgemeines Grundprinzip sämtlicher RC-Theorien formulieren die beiden Autoren – möglichst unspezifisch –, „dass Akteure in Entscheidungssituationen unter Restriktion versuchen, ihre *Präferenzen* möglichst gut zu realisieren.“⁴³⁷ Das heißt, auch wer die Präferenz hat, nicht den eigenen, sondern den Nutzen anderer zu maximieren, wird zumindest in dieser Formulierung ebenfalls von der RC-Theorie erfasst. Nichtsdestotrotz fallen alle verschiedenen Handlungsmotive unter die eine gemeinsame Kategorie der Präferenz oder des Eigeninteresses. Wer kapitalmaximierungsorientiert handelt, befriedigt das eigene Interesse an der Kapitalmaximierung. Und wer moralisch handelt, befriedigt eben das eigene Interesse an moralischen Handlungen.

(zu b) Der zweite gemeinsame Nenner von RC-Theorien gleicht jener oben angesprochenen Grundidee, die uns bereits bei der Analyse der Arbeiten von Kahneman und Tversky begegnete: Die Theorie oder der Theoretiker – der Experimentator – interessiert sich nicht für *die Gründe* jener individuellen Akteure, die als Probanden in experimentellen Versuchen mit verschiedenen Szenarien darum gebeten werden, Entscheidungen zwischen mindestens zwei Alternativen zu treffen. Stattdessen vertrauen RC-Theoretiker auf die Entscheidungsregel ihrer Theorie, „die angibt, welche Handlung ein Akteur ausführen wird.“⁴³⁸ Es geht also um die Erklärung oder die Vorhersage von Entscheidungen, und zwar von einem *externen* Standpunkt aus: Gegeben diese oder jene Präferenzen, gegeben diese oder jene Restriktionen wird sich der Proband so oder so entscheiden beziehungsweise wegen dieser oder jener Präferenz und dieser oder jener Restriktion hat sich der Proband so oder so entschieden.

Während der erste Kritikpunkt (a) auf den dritten (3) Wesenszug von RC-Theorien abzielt, kritisiert der zweite Punkt (b) sowohl das erste (1) als auch das zweite (2) Charakteristikum dieser Theorien.

Demjenigen, dessen Entscheidungen nicht den Vorhersagen entsprechen, da sie nicht mit der Regel übereinstimmen, die sich aus getroffenen Präferenzen und vorhandenen Restriktionen ableiten lässt, entgleitet unter dieser Theorie die Rationalität seiner Entscheidungen und

⁴³⁶ Diekmann, Andreas / Voss, Thomas: Die Theorie rationalen Handelns. Stand und Perspektiven. In: Dies. (Hg.): *Rational-Choice-Theorie in den Sozialwissenschaften*. München: Oldenbourg 2004, S. 13-29, hier S. 13. Im Folgenden: Diekmann, Voss [TrH].

⁴³⁷ Diekmann, Voss [TrH], S. 15, Hervorhebung hinzugefügt.

⁴³⁸ Diekmann, Voss [TrH], S. 15.

Handlungen. Dies ist insbesondere der Fall, sofern etwaige Präferenzen oder auch die Variation verschiedener, zugleich bestehender Präferenzen von der Theorie nicht ausreichend berücksichtigt werden. Wenn Pflichterfüllung statt Nutzenmaximierung präferiert wird und die Theorie ersteres nicht unter letzteres bringen kann, erscheint der Akteur als irrational. Auch wenn es für die eine oder andere für Moral sensitive, nicht vollständig von kapitalistischen Interessen oder anderen Neigungen affizierte Person eine Genugtuung sein mag, unter einer solch enggeführten RC-Theorie als *irrational* zu gelten, sollte in solchen Fällen dennoch die Theorie einer Revision unterzogen werden. Das Label der *Irrationalität* trägt kaum jemand mit Stolz, abwertende Konnotationen schwingen mit.

Abgesehen davon geht die Zuschreibung von Irrationalität auch schlicht fehl, denn *Gründe* für die Entscheidung hat der Akteur in der Regel durchaus. Diese werden jedoch fatalerweise bereits im Grundkonzept der Theorie als irrelevant ausgeschlossen.

Wagen wir ein Gedankenexperiment zu Illustration der Problematik:

Gemäß der Auffassung von RC-Theoretikern wären auch die Entscheidungen einer auf bestimmte Präferenzen programmierten Maschine *rationale* Entscheidungen, die bei zwei Antwortoptionen stets diejenige Antwort wählt, welche den vorgegebenen Präferenzen zuträglicher ist – sich also nicht in Widersprüche verstrickt. Ebenso wie die Entscheidung eines Probanden *rational* zu nennen wären, welcher in fünfzig Prozent der Fälle, in denen er eine Entscheidung zwischen a) und b) zu treffen gebeten wird, zwar faktisch die der Vorhersage oder Hypothese entsprechende Antwort wählt, jedoch eigentlich – aus keinen guten Gründen – die andere Antwortoption wählen möchte, aber durch eine bisweilen (jedes zweite Mal) auftretende Verwechslung von a) mit b) doch stets die scheinbar „korrekte“ nicht widersprüchliche Antwort wählt.

Ich möchte dafür plädieren, solche oder ähnliche Entscheidungen *nicht* als rational zu bezeichnen. Theorien, die dies dennoch zulassen (müssen), verwenden offenbar einen verkürzten Rationalitätsbegriff, welcher die Rolle von bewussten oder unbewusst wirkenden Gründe bei Entscheidungsprozessen leichtfertig außer Acht lässt.

Gründe sind an einzelne Personen in dem Sinne geknüpft, als dass akteurrelative ohnedem, aber auch akteurneutrale Gründe⁴³⁹ entweder *für* eine bestimmte Person oder *für* viele oder sogar *für* alle Personen – aber gerade nicht insgesamt als Gruppe oder Kollektiv, die bzw. das gemeinsam „agiert“, sondern für jedes einzelne Individuum gesondert – gelten. Da Gründe also *relational* sind, muss eine Theorie, die „nicht an der Erklärung des Verhaltens einzelner Personen, sondern vielmehr an der Erklärung kollektiver Effekte und Regelmäßigkeiten

⁴³⁹ Während akteurneutrale Gründe für eine bestimmte Person gelten, sind akteurneutrale Gründe für jede Person bindend.

interessiert ist“⁴⁴⁰, diese Gründe gezwungenermaßen vernachlässigen oder – genauer – übersehen, vielleicht sogar verleugnen. In Experimenten der RC-Theorie sitzen zwar Individuen – einzelne Probanden – vor den Laborcomputern, das Individuum samt seiner individuellen Gründe für die jeweilige Entscheidung ist jedoch nicht von Interesse und verschwindet in der Statistik. Das in dieser Arbeit verteidigte Kriterium für die Rationalität unserer Entscheidungen, unserer Handlungen und Überzeugungen – gute Gründe zu haben – ist nicht von Belang, sodass auch Maschinen oder bizarre Probanden rational genannt werden können beziehungsweise müssen.

Zum Einen können diese und ähnliche Ansätze also daraufhin kritisiert werden, ein bestimmtes Menschenbild zu propagieren, das dem rein nutzenorientierten Individuum und dessen Gründen für Entscheide keinerlei Bedeutung beimisst. Individuelle, das heißt eben auch individuell *gerechtfertigte* Personen werden gemäß ihrer ausschließlich nutzenmaximierenden Präferenzen kategorisiert.

Zum Anderen erhebt die Theorie aber auch Hoheitsansprüche insbesondere auf einen für unser Selbstverständnis zentralen Begriff. Rational-Choice-Theorien erheben äußerst prominent bereits in der Benennung der eigenen Theorie den eindeutigen Anspruch, den Begriff der Rationalität mit Inhalt zu füllen.⁴⁴¹ Neben „weichen“ Varianten der RC-Theorie, die „die Aufnahme von Nutzenargumenten wie soziale Mißbilligung, interne Kosten und Belohnungen und altruistische Motive vorsieht“⁴⁴², (die aber dennoch weiterhin die Gleichung zwischen diesen Motive und dem Eigennutzen aufmachen) existieren weiterhin sehr prominent jene „harten“ Varianten der Theorie, die ausschließlich die Maximierung des Eigennutzens, meist verstanden als Anreicherung rein materieller Güter, als *rational* bezeichnen. Die Vermutung wäre, dass Laien auf diesem Gebiet tendenziell der Rationalitätsbegriff letzterer „harten“ klassischen Spieltheorien und nicht ersterer „weichen“ Theorien in den Sinn kommt. Insbesondere gegen die unterschwellige Vereinnahmung des Begriffs der Rationalität durch dieses Konzept der Maximierung des Eigennutzens möchte ich argumentieren. Es handelt sich dabei um eine gefährliche Vereinnahmung, die den einen oder die andere auf den naheliegenden Gedanken bringen kann, das eigene Vermögen nicht nur um jeden Preis maximieren zu können oder zu wollen, sondern auch zu *dürfen*. Wer nicht um

⁴⁴⁰ Diekmann, Voss [TrH], S. 21.

⁴⁴¹ Stefan Gosepath schreibt beispielsweise: „Die Entscheidungstheorie prägt weitgehend das ‚Bild‘ von praktischer Rationalität in vielen Bereichen, vor allem solchen, in denen strategisches Handeln gefordert oder untersucht wird, wie z. B. in Ökonomie und Militärwesen, um nur zwei wichtige Bereiche zu nennen. Gosepath [PR], S. 14.

⁴⁴² Diekmann, Voss [TrH], S. 20.

jeden Preis das eigene (materielle) Vermögen, den eigenen Gewinn, den eigenen Nutzen maximiert, ist nicht automatisch irrational oder – so das Urteil, das die damit verbundene Abwertung ebenso wie die oftmals damit einhergehende Borniertheit des Urteilenden deutlicher hervortreten lässt – *dumm*.⁴⁴³ Im Gegenteil, es ist der *homo oeconomicus*, der „tatsächlich so etwas wie ein rationaler Idiot (*rational fool*) [wäre]“⁴⁴⁴. Amartya Sen fordert dementsprechend eine Erweiterung der einen Präferenzordnung um mehrere Präferenztypen, mindestens um die Unterscheidung zwischen den „ethischen“ sowie „subjektiven“ Präferenzen einer Person, wie sie John Harsanyi⁴⁴⁵ vorgeschlagen hat. Doch auch gegen solche „weichen“ Theorien, welche die Komplexität individueller Personen entdeckt zu haben scheinen und auch solch unökonomische Prinzipien wie moralische Pflicht oder Altruismus unter den Begriff des Nutzens bringen, sodass der aus moralischer Pflicht (oder auch nur pflichtgemäß) Handelnde nicht als irrational, als dumm erscheint, lässt sich immer noch ein schwerwiegender Vorwurf anbringen. Solche „weichen“ Theorien pressen nichtsdestotrotz ein von eigennützigem Interessen oder generell von Nützlichkeit und Vorteil befreites Konzept wie die Moral unter letztlich ökonomischem Gedankengut entlehnte Begriffe. Eine konsequentialistische Theorie kann diese Engführung möglicherweise noch auffangen. Da Gründe in „harten“ wie in „weichen“ Theorien nicht von Belang sind, da allein auf das Ergebnis oder die Entscheidung geblickt wird, kann die kantische Unterscheidung zwischen Handlungen aus Pflicht sowie bloß pflichtgemäßen Handlungen jedoch nicht untersucht oder berücksichtigt werden. Diese Unterscheidung zwischen *pflichtgemäßen* Entscheidungen und jenen, die zudem *aus Pflicht* geschehen, lässt sich niemals treffen, sofern nicht nach den Gründen der Person gefragt wird. Handlungen *aus Pflicht* können prinzipiell nicht erfasst werden. Dafür müsste der externe Beobachterposten, den wir sowieso nur in einem theoretischen Kontext oder künstlichen Laborsituationen einnehmen können, verlassen werden. Dies tut die RC-Theorie als *Beobachtertheorie nicht*. Da auch jene „weichen“ RC-Theorien an ihrer Methode festhalten, verkommt „Moral“ als bloß weitere Präferenz, die dem Probanden zwangsläufig – ob er will oder nicht – einen gewissen Nutzen verschafft, zu einer leeren Idee.

Darüber hinaus müssen vorgefertigte Präferenzschemata oder Nutzenkategorien generell, so mannigfaltig sie auch sein mögen, zwangsläufig hinter der weit darüber hinausgehenden

⁴⁴³ So lautet das Urteil von Sen beispielsweise: „Offensichtlich sind die durchschnittlichen Spieler strategisch nicht gescheit genug, um zu erkennen, daß [die eigennützige] Strategie DD die einzig vernünftig begründbare Strategie darstellt, und dieses intellektuelle Versagen bewahrt sie davor, das Spiel zu verlieren.“ (In Sen: [RT], S. 98.)

⁴⁴⁴ Sen: [RT], S. 93.

⁴⁴⁵ Siehe: Sen: [RT], S. 93.

Vielfalt der Gründe und Begründungen zurückbleiben. RC-Theorien lassen sich oftmals gerade nicht mit den empirischen Befunden in Einklang bringen: „[Die] Spieltheorie kann nicht erklären, dass Personen im Diktatorspiel Beträge an den Mitspieler abgeben, im Ultimatumspiel Angebote ablehnen und dadurch ihre materiellen Auszahlungen verringern, im Gefangenendilemma kooperieren und im Vertrauensspiel als „Treugeber“ Vorleistungen erbringen oder als „Treuhand“ Vertrauen rechtfertigen (Überblick in Kagel und Roth 1995).“⁴⁴⁶

Anstatt die Akteure als irrational oder dumm zu bezeichnen, oder die Modelle stetig zu modifizieren und trotz der Gefahr von ad hoc Scheinlösungen⁴⁴⁷ nachzubessern, sollte ein fundamentaler Defekt von RC-Theorien stärker berücksichtigt werden: Die Beschreibung von Entscheidungsprozessen als Präferenzbildung ist inkorrekt und verkürzt. Personen haben hingegen vielfältige Gründe für Entscheidungen, die sich keinem Experimentator zuliebe in ein oder mehrere Präferenzschema/ta zwängen. Werden erstere und nicht letztere bei Entscheidungen betrachtet, so erscheinen Personen nicht als Akteure, die ihren verschiedenen – möglichst widerspruchsfreien – Präferenzen nachgehen, für welche sie im Nachhinein auch noch Gründe ersinnen könnten, sollten sie jemals gefragt werden. Umgekehrt, werden Gründe und nicht Präferenzen betrachtet, so erscheinen Personen als Akteure, die bestimmte Entscheidungen präferieren, *weil* sie sich dabei zuerst an bestimmten (guten oder auch schlechten) Gründen orientieren. Wenn also unsere Entscheidungen oder unsere Festlegungen in Wahlsituationen damit gleichgesetzt werden, dass wir schlicht unsere Präferenz zum Ausdruck bringen, greift diese Beschreibung zu kurz. Wer sich bei der Wahl zwischen Option A und Option B für Option A entscheidet, wer A gegenüber B vorzieht, bringt damit durchaus seine Präferenz für A zum Ausdruck. Darüber hinaus ist mit der Festlegung auf A der Anspruch verbunden, dass A *besser* als B oder A gegenüber B *vorzugswürdig* ist. Das heißt, für A spricht im Gegensatz zu B etwas oder für A spricht mehr als für B. Damit tritt der Wählende bereits bei der Entscheidung in den Raum der Gründe ein beziehungsweise wäre die Entscheidung nicht möglich, ohne dass er bereits im Raum der Gründe verweilt. Der Wählende muss dementsprechend auf Nachfragen anderer Personen hin Stellung beziehen können und seine Stellungnahme muss über den bloßen Ausdruck einer Präferenz

⁴⁴⁶ Diekmann, Voss [TrH], S. 24.

⁴⁴⁷ Mit weiteren Nutzenargumenten lässt sich ad hoc im Prinzip alles erklären beziehungsweise scheinbar erklären: „Eine heuristische Regel (oder Arbeitshypothese) der RC-Theorie lautet, Verhaltensänderungen möglichst durch die Veränderung von Restriktionen und nicht durch die Veränderung von Präferenzen zu erklären, es sei denn, man hätte für die Annahme von Präferenzänderungen wirklich gute Gründe [...]. Erklärungen durch Präferenzänderungen sind häufig tautologische Scheinerklärungen. Jede Verhaltensänderung (z. B. ein höheres Ausmaß an Umweltaktivitäten) kann im Nachhinein durch eine Änderung des Nutzens der Aktivität ‚erklärt‘ werden. Solche Scheinerklärungen möchte man aber ausschließen.“ (Diekmann, Voss [TrH], S. 16.)

hinausgehen. Anders formuliert, die Frage, „Warum hast du A und nicht B gewählt?“, oder, „Warum hast du A gegenüber B vorgezogen?“, ist eine sinnvolle Frage und muss von der auf A festgelegten Person beantwortet werden. Mit anderen Worten, die Wahl, die wir treffen, ist keine blinde, sondern eine begründbare. Wir können präsumtiv rechtfertigende Gründe für unsere Festlegungen nennen, wir betrachten Nachfragen als sinnvoll und erwarten Warum-Fragen. Nochmal: Die Beschreibung des Entscheidungsprozesses als Präferenzbildung ist inkorrekt und verkürzt. Entscheidungen sind Festlegungen auf die bessere oder vorzugswürdige Option. Und die bessere oder vorzugswürdige Option ist besser oder vorzugswürdig, da die wählende Person präsumtiv rechtfertigende Gründe für die Bevorzugung hat. Ergo: Dasjenige ist für eine Person von „Nutzen“ oder wird „präferiert“, wofür die Person (gute) Gründe hat.

Entscheiden ist kein bloß expressives Verhalten sondern ein beurteilendes Handeln, da wir dabei anfechtbare Stellungnahmen abgeben, die darauf geeicht sind, von anderen Personen hinterfragt zu werden. Das erste und letzte Wort bei unseren Entscheidungen, wie auch bei unserer Infragestellung dieser Entscheidungen kommt unserer Sensitivität für *Gründe* zu. Diese Sensitivität für Gründe gehört zur Lebensform von Personen. „Harte“⁴⁴⁸, aber auch „weichere“ RC-Theorien können diese Lebensform samt der Rationalität von Entscheidungen nicht erfassen.⁴⁴⁹ Beziehungsweise wird sich über diesen Teil der Geschichte einer Entscheidung ausgeschwiegen.

Oder anders betrachtet, erlaubt der angesprochene *externe* Standpunkt von RC-Theorien, der den wählenden Subjekten von einer Außenperspektive beim Entscheidungsprozess zusieht und bloß das Resultat – die Bevorzugung von A gegenüber B – registriert, keine allumfassende Beschreibung dessen, was bei diesem Prozess geschieht. Der *interne* Standpunkt der wählenden Subjekte, der sich dadurch auszeichnet, dass A gegenüber B nicht nur vorgezogen wird, sondern A gegenüber B vorzugswürdig *ist*, müsste berücksichtigt werden, um eine angemessene Beschreibung der Rationalität der Entscheidung liefern zu können.

Denn der Anspruch von RC-Theorien, die Entscheidungen von Akteuren *besser* erklären oder auch vorhersagen zu können, als diese Akteure selbst, muss sich einer Herausforderung stellen. Der Herausforderung, den Widerspruch respektive die Gründe der Akteure entkräften

⁴⁴⁸ Sen skizziert eine Konversation, wie sie gemäß „harten“ RC-Theoretikern ablaufen unter *rationalen* Individuen ablaufen müsste: „Wo ist der Bahnhof?“ fragt er mich. „Da“, antworte ich und zeige auf das Postamt, „und können Sie bitte diesen Brief für mich mit einstecken?“ „Ja“, antwortet er – mit der Absicht, den Umschlag zu öffnen und zu prüfen, ob etwas Wertvolles für ihn darin enthalten ist.“ Sen [RT], S. 90.

⁴⁴⁹ Hinzu kommt, wie bereits erwähnt, dass sich jene „weicheren“ Theorien zudem der Gefahr aussetzen, „dass die Theorie durch die Hinzufügung immer weiterer Nutzenkomponenten gegenüber empirischer Kritik immunisiert wird.“ (Diekmann, Voss [TrH], S. 20.)

zu können. Nur, wenn die Gründe der Akteure für ihre Entscheidungen, die den Erklärungen der RC-Theoretiker gegebenenfalls zuwiderlaufen, von letzteren erfasst und entkräftet werden können, wird die Theorie ihrem eigenen Anspruch gerecht. Andernfalls ist fraglich, ob sie tatsächlich eine bessere Erklärung von Entscheidungsprozessen liefert und damit wiederum selbst *vorzugswürdig* gegenüber alternativen – handlungstheoretischen, soziologischen, psychologischen – Erklärungsansätzen ist.

Amartya Sen kommt zu dem Schluss „Es ist nicht besonders sinnvoll, viel Mühe auf die ‚richtige‘ Definition von Rationalität zu verschwenden. Der Begriff wird in ganz unterschiedlichen Bedeutungen verwendet, doch die hier vorgebrachte Kritik an den behavioristischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie wird von der jeweils gewählten Definition nicht berührt. Die Kernfrage betrifft die Gültigkeit der Voraussetzung, daß Handlungen ausnahmslos durch die Verfolgung von Eigeninteressen gekennzeichnet seien. [...] Die Hauptthese besagt vielmehr, daß die Rolle von Verpflichtungen für das Handeln berücksichtigt werden muss.“⁴⁵⁰ (S. 101)

Ich meine, eine Definition von Rationalität, muss nicht um einzelne Präferenzen ergänzt werden, sondern auf die Gründe von Individuen blicken. Damit verschwindet der enge Nutzenbegriff, der alles bisherige aufnehmen musste und es erschließen sich in den Gründen auf einen Schlag sämtliche Präferenzen in all ihren Nuancen.⁴⁵¹ Man könnte sich diesen umschwenkenden Blick von den Präferenzen auf die Gründe wie eine Art Gestaltwechsel vorstellen, wie wir ihn an Kippfiguren oder Vexierbildern erfahren. Während die eine Bedeutung einer solchen Figur oder eines solchen Bildes der Auffassung des Forschers aus der Dritten-Personen-Perspektive entspricht, erfasst die zweite Bedeutung das Selbstverständnis des Subjekts aus der Ersten-Personen-Perspektive sowie – da uns im sozialen Miteinander des Alltags keine Laborsituation samt externem Beurteiler zur Verfügung steht – den lebensweltlichen Umgang zwischen Personen.

Nichtsdestotrotz kann RC-Theoretikern durchaus zugestanden werden, wichtige Einsichten in das Entscheidungsverhalten ihrer Spieler zu liefern. „Eine nicht zu unterschätzende Leistung ist, dass die Spieltheorie Methoden bereitstellt, um Interaktionsstrukturen exakt zu

⁴⁵⁰ Sen [RT], S. 101.

⁴⁵¹ Julian Nida-Rümelin vertritt sowohl in seinem Buch *Die Optimierungsfalle* als auch in seinem „Plädoyer für eine normative (humanistische) Anthropologie“ eine ähnliche Meinung: „Der ökonomistische Reduktionismus besagt, dass rationales Handeln in der Optimierung der Nutzenfunktion besteht, die eine Person hat oder die man ihr zuschreiben kann. Damit würde die ganze Vielfalt praktischer Gründe, die wir nutzen, um zu klären, was wir tun sollen, auf einen Optimierungsmechanismus zusammenschrumpfen. Der Mensch schiebe dann als deliberierendes Wesen aus, würde zu einem kleinen Punkt in einer großen Optimierungsmaschine.“ In: Nida-Rümelin [HR], S. 258f.

beschreiben⁴⁵², so das Urteil von Diekmann und Voss. Auch die Anregung und Befruchtung weiterführender Studien zur „Evolution von Kooperation“⁴⁵³ sowie zur „Entstehung, [...] Stabilität und [...] [zum] Wandel[...] sozialer Normen“⁴⁵⁴ ist der RC-Theorie zuzurechnen. Sofern ein kritisches Bewusstsein über das Leistungsvermögen der eigenen Theorie vorliegt, sofern den Forschern klar ist, was ihre Theorie zu leisten vermag und was nicht und sofern dies auch gegenüber Laien auf dem Gebiet der Spieltheorie klar kommuniziert wird – sofern das populärwissenschaftliche Bild der Disziplin ihrem tatsächlichen Potenzial entspricht –, werden kritische Appelle hinfällig.

2.4 Beschreibung einer (bewussten) Begründungspraxis: Wie begründen wir?

2.4.1 Zusammenfassung des bisher Gesagten

Soweit können wir grob drei Resultate festhalten: Erstens, Personen – wir – bevölkern zwangsweise, da sie nicht ausschließlich kausal reagieren oder sich ausschließlich reaktiv verhalten können, den *Raum der Gründe*. Neben kausalen Reaktionen sowie intelligentem Verhalten steht Personen *zudem* die Tätigkeit des Begründens offen, die sie mit den notwendigen, möglichst unerschütterlichen Gewissheiten versorgt, welche sie für ihr *Urteilen* und *Handeln* benötigen. Da wir als Personen, phänomenologisch gesprochen, einen Unterschied zwischen unseren kausalen Reaktionen, unserem reaktiven Verhalten und unseren begründeten Handlungen ausmachen oder empfinden oder wahrnehmen können, scheinen, von außen betrachtet, ununterscheidbare Körperbewegungen oder Äußerungen auf durchaus unterschiedliche Weise „zustande zu kommen“.

Diese Unterscheidungen sind zweitens wesentlich für unser *Selbstverständnis* und die Fassung, wie wir uns und andere Personen betrachten und demnach auch behandeln. (Wesentlich ist die für Gründe sensitive Lebensform in dem Sinne, als dass wir uns selbst auf zweifache Weise unverständlich – nicht mehr verständlich sowie „verständnislos“ – würden, wenn uns diese Fähigkeit abgesprochen würde.) Wer andere Personen in die Daseinsformen von kausal-mechanistisch funktionierenden Apparaten, von genetisch determinierten Bioautomaten oder von rein instinktgetriebenen Lebewesen einordnet oder ihnen die prinzipiell vorhandene Möglichkeit verwehrt, Begründungen anzuführen und von anderen zu fordern, pervertiert deren Selbstverständnis und verdrängt sie mehr oder weniger vollständig aus ihrem

⁴⁵² Diekmann, Voss [TrH], S. 24.

⁴⁵³ Diekmann, Voss [TrH], S. 24.

⁴⁵⁴ Diekmann, Voss [TrH], S. 24.

Lebensraum, dem Raum der Gründe. Abermals sei darauf hingewiesen: Ein solches Leben im Raum der Gründe ist im Vergleich mit anderen Daseinsformen keineswegs als herausragend oder höherwertig sondern schlicht als andersartig einzustufen.

Drittens, dieser Raum der Gründe ist größer und umfassender als gemeinhin angenommen wird. Er übersteigt die engen, vermeintlich exklusiv-intellektualistischen Dimensionen universitärer Seminarraumdebatten bei Weitem. Nicht nur können das Gros der nicht-wissenschaftlichen, nicht-universitären, sondern profanen, alltäglichen, lebenspraktischen Entscheidungen auf (mehr oder weniger gute, mehr oder weniger gültige) Gründe zurückgeführt werden; auch jene Handlungen und Überzeugungen, für die uns unsere Gründe nicht bewusst sind oder für die wir unsere Gründe nicht artikulieren, werden nichtsdestotrotz – dann von unbewussten beziehungsweise unausgesprochenen – guten und gültigen (oder auch schlechten und ungültigen aber nichtsdestotrotz) Begründungsrelationen angeleitet. Anders formuliert, auch wer *minimal rational* oder auch *implizit rational* handelt und denkt, partizipiert an einer für Begründungsrelationen sensitiven Lebensform. Wer gerechtfertigt ist, muss die Rechtfertigung nicht allzeit parat haben, sondern kann die Rechtfertigungsleistung Institutionen sowie Intuitionen und Heuristiken überantworten. (Und es gibt wiederum gute Gründe sich diese Bereiche impliziter Rationalität zu bewahren.) In dieser Position des *institutionalisierten Internalismus* sind *präreflexive Dimensionen von Rationalität* am Werk. Anders gesagt, nur weil die Frage „Warum?“ (Warum hast du dies getan? Warum meinst du jenes?) entweder von vornherein nicht gestellt wird oder im Nachhinein unbeantwortet bleibt, nur weil keine Gründe erwogen oder genannt werden, können sie die vermeintlich unbegründeten Handlungen und Urteile nichtsdestotrotz aus dem Verborgenen heraus anleiten: Die für Personen charakteristische „Bezogenheit auf Gründe“⁴⁵⁵ geht über die offensichtlichen Fälle expliziter Rationalität hinaus.

Sie sollte als fundamentale Konstante des Lebens von Personen verstanden werden. Dazu ein literarisches Beispiel: Der französische Comiczeichner Marc-Antoine Mathieu greift den von uns oftmals unterschlagenen oder schlicht übersehenen oder unterbewerteten Denk- und Lebensmodus des *Begründens* in seiner Unhintergebarkeit exemplarisch auf. Im Comic *Gott Höchstselbst*, in dem überraschenderweise Gott den Menschen auf der Erde einen Besuch

⁴⁵⁵ Diese Formulierung findet sich in Lutz Wingerts Aufsatz „Was geschieht eigentlich im Raum der Gründe?“. Wingert, Lutz: Was geschieht eigentlich im Raum der Gründe? In: D. Sturma (Hg.): *Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin*. Berlin: De Gruyter 2012, S. 179-198, hier S. 179. Im Folgenden: Wingert [RdG].

abstattet, ersinnt Mathieu⁴⁵⁶ folgenden Dialog zwischen jenem vermeintlichen Gott und einem Psychiater, der damit beauftragt wird, „herauszufinden, wer er war“.

„Psychiater: Wer schickt Sie?

Gott: Sie vergessen, mit wem sie sprechen... Ich arbeite nur für mich selbst.

Psychiater: „Natürlich... Das war eine blöde Frage.

Psychiater: Und aus welchem Grund sind Sie hier?

Gott: Ach! *Ihr Menschen* und eure Gründe! Haben Sie sich schon einmal den Grund Ihrer Fragen überlegt? Gibt es einen Grund dafür, dass alles einen Grund haben muss? Warum dürfen die Dinge kein Warum mehr haben?

Psychiater: Warum nicht?

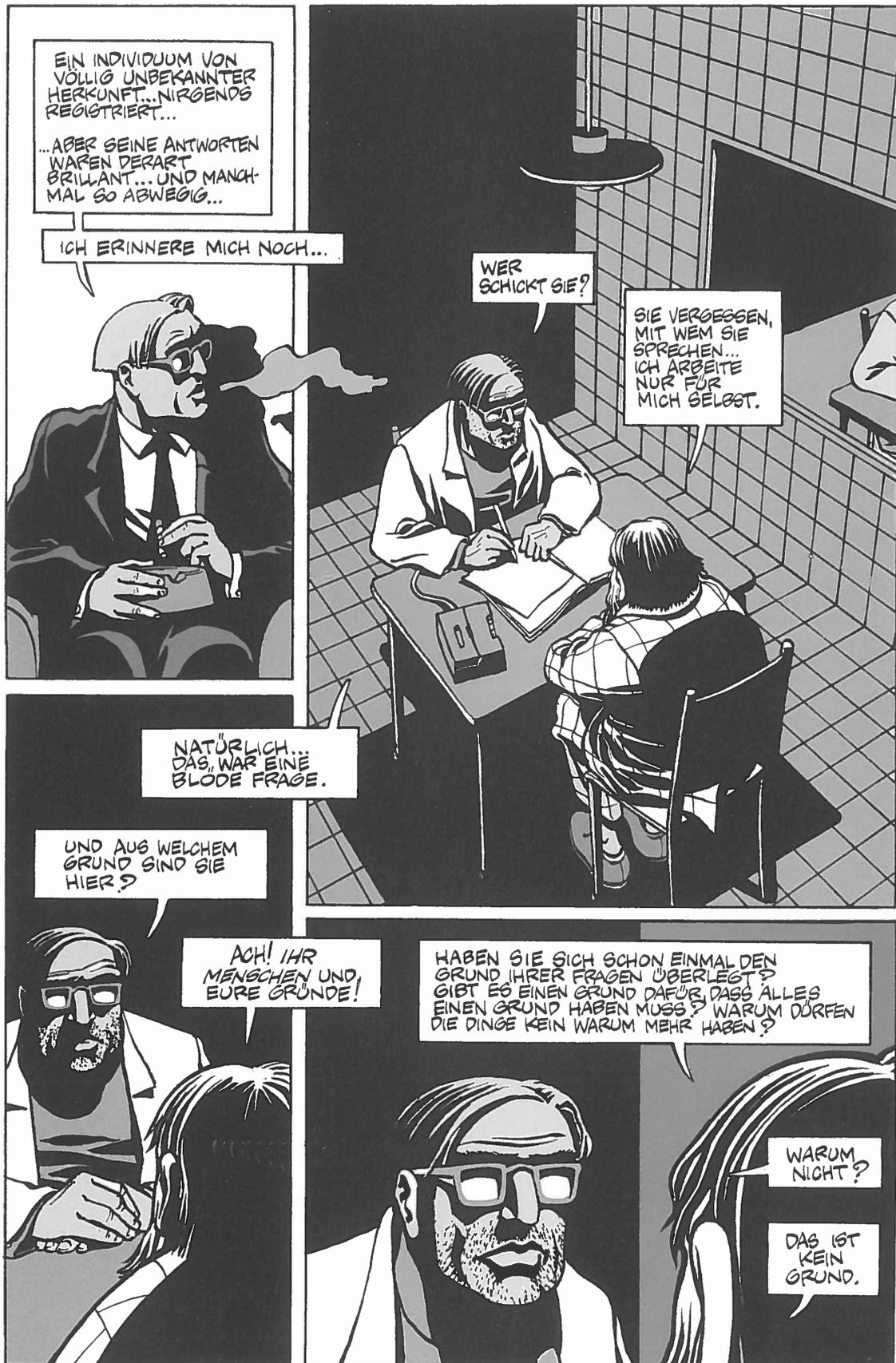
Gott: Das ist kein Grund.“⁴⁵⁷

Zum einen persifliert Mathieu die Gilde der Psychiater, die sich oft den mehr oder weniger berechtigten Vorwurf gefallen lassen muss, die Fragen des Patienten aus Mangel einer Antwort stets mit Gegenfragen zu kontern. Zum anderen treibt Mathieu in diesem kurzen Wortwechsel das Phänomen der Unhintergebarkeit von Begründungszusammenhängen für die menschliche Denkweise auf die Spitze: Die entscheidende Frage Gottes, ob denn kein „Warum“ mehr möglich sei, wird vom Psychiater mit einer Warum-Frage „beantwortet“. Das heißt, der Psychiater verneint die Möglichkeit der „Warumlosigkeit“ oder der „Grundlosigkeit“ indirekt, nicht durch den Inhalt sondern die Form seiner Antwort, bei der es sich abermals um eine *Warum*-Frage handelt. Die performativ vom Psychiater zum Ausdruck gebrachte Unhintergebarkeit von Fragen und Gründen nimmt Gott in seiner letzten Aussage erneut auf. Denn auch in der abschließenden Feststellung, diese Antwort sei kein Grund, beruft sich Gott wieder auf die grundlegende Konstante sprachlicher Interaktion – Begründungen beziehungsweise Gründe, die vom Gesprächspartner eingefordert werden können.

⁴⁵⁶ Auch in der kafkaesk anmutenden Comicserie über Julius Corentin Acquefacques, einen Angestellten im Ministerium für Humor, zeichnet und textet Mathieu mit einer ordentlichen Portion philosophischem Fingerspitzengefühl.

⁴⁵⁷ Mathieu, Marc-Antoine: *Gott Höchstselbst*. Berlin: Reprodukt 2010, S. 18.

Mathieu, Marc-Antoine: Gott höchstselbst. Berlin: Reprodukt 2010, S. 18.



Ausblick auf Zukünftiges

Die eingangs erwähnte und ebenfalls von Stefan Gosepath entlehnte Definition, „Rationalität“ ist „Wohlbegründetheit“⁴⁵⁸, die in der aktuellen Philosophie breite Zustimmung genießt, dient für bisher Gesagtes und vor allem auch nun Folgendes als allgemeiner Ausgangspunkt. Über generelle Feststellungen, die Rationalität als „die Fähigkeit [beschreiben], Aussagen zu begründen, auszuweisen, d. h. für sie Rede und Antwort stehen zu können“⁴⁵⁹, oder die „[e]twas (Meinung, Handlung, Wunsch, Ziel, Norm etc.) [als] rational [bezeichnen], wenn es begründet, d. h. durch Gründe gerechtfertigt ist“⁴⁶⁰, versucht dieses Kapitel aber hinauszugehen. Gefragt wird: Was *macht* wiederum die so verstandene „Wohlbegründetheit“ *aus*? Was sind *rechtfertigende*, was sind *gute* Gründe? Was sind *gute* Gründe im Kontrast zu *schlechten* Gründen? Was haben sie gemeinsam und wie unterscheiden sie sich? Und, um von dem Produkt zur Prozessperspektive zu wechseln, wie genau ist *Begründen* zu verstehen?

In den bisherigen Abschnitten wurden erste Antworten gegeben, die als Fundament für die anstehenden Ausführungen – die analysierende Beschreibung und normative Gestaltung unserer Begründungspraxis – dienen. Erörtert wurde in 1.1, warum und inwiefern Vernunft oder Rationalität als die Fähigkeit des Begründens verstanden werden kann, dass sie ihr kritisches und aufklärerisches Potenzial (auch gegenüber sich selbst) voll entfalten sollte und dadurch für einen Wandel im Denken und Handeln, wie auch der eigenen Begrifflichkeit, sorgt. Plausibilisiert wurde in 1.2, 1.3 und 1.4 die These, dass diese begründende Tätigkeit einen wesentlichen Teil des Lebens prinzipiell vernunftfähiger Wesen oder Personen darstellt. Diese Fähigkeit zur Rationalität ist weder stets präsent, bewusst und artikuliert (explizite Rationalität), sondern kann auch unbewusst sowie unausgesprochen im Hintergrund verbleiben (implizite Rationalität), dann als präreflexive Formen von Rationalität oder „stumme Gründe“ in einem institutionalisierten Internalismus (2.1, 2.2, 2.3). Wenden wir uns der Vernunft oder der Rationalität in ihrer prozesshaften Form zu und fragen uns, was „vernünftig sein“ oder „rational sein“ oder *begründen* ausmacht.

2.4.2 Rationalität = Begründen = Stellung beziehen

Abermals sei auf die Entsprechung von Rationalität und Begründungen hingewiesen: Rationalität zeigt sich in einer durch den Menschen beziehungsweise durch ein dazu befähigtes Wesen ausgeübten *Tätigkeit*. Was *tun* wir, wenn wir unsere Fähigkeit zur

⁴⁵⁸ Gosepath [PR], S. 10.

⁴⁵⁹ Gosepath [PR], S. 10.

⁴⁶⁰ Gosepath [PR], S. 10.

Rationalität ausüben? Wir *begründen*. Das bedeutet, wir geben *geltungsorientierte Stellungnahmen* darüber ab, warum unsere Handlung richtig oder warum unser Urteil wahr ist. *Geltungsorientierte Stellungnahmen* zu Handlung und Urteil sind nichts anderes als *Begründungen* für ebenjene. Das heißt, wir geben *Gründe* für unsere Taten und Worte.

Wann geben wir *gute*, wann *schlechte* Gründe, wann überhaupt keine *Gründe*? Nur dann, wenn wir auf eine solche Stellungnahme verzichten, verzichten wir auf eine Begründung. Wir entschwinden dann in die Peripherie des Raumes der Gründe, verlassen ihn jedoch nicht zwangsweise, da von einer ausbleibenden Begründung nicht automatisch auf einen fehlenden Grund rückgeschlossen werden kann. Liefern wir jedoch eine zwar geltungsorientierte aber *ungültige* Stellungnahme, muss unsere Begründung als schlecht bewertet und der angeführte vermeintliche „Grund“ als schlecht oder ungültig beziehungsweise nicht-existent angenommen werden. Bieten wir hingegen eine geltungsorientierte und gültige Stellungnahme an, so handelt es sich um eine gute Begründung, die einen (guten oder gültigen) Grund anführt. Allerdings muss eine solche gültige Stellungnahme von der bloßen Bezogenheit auf epistemische Maßstäbe unterschieden werden: Wie in Kapitel 1.4 beschrieben, sind wir generell auf epistemische Maßstäbe ausgerichtet. Unerheblich, ob wir diese nun erfüllen oder nicht, kann uns selbst in denjenigen Fällen, in denen wir einen schlechten oder keinen Grund abliefern, jene minimale Form von Rationalität unterstellt werden. Das heißt, ein Urteil oder eine Handlung kann prinzipiell begründet, verständlich, wahr, sinnvoll etc. beziehungsweise unbegründet, unverständlich, falsch, sinnlos etc. sein. Erst wenn keinerlei Ausrichtung auf diese Maßstäbe vorliegt, wenn diese Maßstäbe für die jeweilige Entität nicht existieren – wie im Falle unbelebter Dinge oder möglicherweise auch intelligenter Tiere – muss *Arationalität* angenommen werden.

Hinter diesen ausdrücklichen geltungsorientierten Stellungnahmen, hinter den artikulierten Gründen, hinter der Tätigkeit des Begründens verbirgt sich eine ganze Reihe von Vorgängen, die erst zur „endgültigen“ Begründung führen: Begründen soll demnach als ein *vielschichtiger Prozess* verstanden werden, der die Tätigkeiten des Überlegens, des Fragens, des Zweifelns, des Perspektivwechsels, des Informierens, des Diskutierens, des Deliberierens, des Debattierens, des Überprüfens, des Schlussfolgerns, des Erwägens, des Beratens, des Erörterns, des Besprechens, des Kontrollierens, des Kritisierens etc. einbegreift. Es handelt sich also um einen heterogenen Prozess, in dem die Resultate aller dieser Tätigkeiten auch davon abhängen, welchen spezifischen Erfahrungen, Situationen und Umgebungen sich das begründende Subjekt aussetzt.

Klarer könnte die Tätigkeit des Begründens durch die Auflistung von Kontrasten werden: Überlegen und Fragen stünde unüberlegtem Aktionismus oder Unbedachtheit und Schweigen gegenüber, Zweifeln wäre die Beharrlichkeit im Sinne Peirces entgegensetzen, Perspektivwechsel und Informieren würde mit Beschränkung und Ignoranz kontrastiert werden, wer diskutiert, deliberiert, debattiert, der predigt, deklamiert oder monologisiert nicht, Überprüfen wäre unhinterfragter Akzeptanz vorzuziehen und Schlussfolgern einer bezugslosen Auflistung, Erwägen hätte als Antagonisten ein bloß expressives Bekennen und Beraten als Gegenspieler den Befehl, Erörtern und Besprechen kontrastiert mit Verstummen und Verheimlichen, Kontrollieren und Kritisieren mit fehlender Aufmerksamkeit und distanzlosem Lob. Erstere sind allesamt Tätigkeiten, die letztendlich die Bildung und Entdeckung geltungsorientierter Relationen zwischen faktischen Zuständen in der Welt und unseren Handlungen und Überzeugungen zum Ziel haben.

2.4.3 Was sind Gründe?

Gründe leiten unsere Handlungen und Urteile. Gründe sind die Relationen, die wir zwischen Tatsachen und entsprechenden Handlungen oder Urteilen freilegen beziehungsweise ziehen. Es ist außerordentlich wichtig, diesen *relationalen* Charakter zu beachten. Dabei meint Relation so viel wie: „etwas [steht] in Beziehung zu etwas anderem“⁴⁶¹. Handelt es sich bei dieser Beziehung um eine zwischen Tatsachen und Handlungen oder Urteilen, so handelt es sich um einen Grund.

Jene geltungsorientierten Relationen, die zwischen Fakt und Akt beziehungsweise Urteil gezogen werden, sind die *Gründe*, auf die wir in unseren Begründungen verweisen.⁴⁶² Diese Gründe strukturieren unsere Beziehungen zu anderen Entitäten in der Welt. Dadurch werden unsere Einstellungen, unsere Ansprüche und Pflichten anderen gegenüber bestimmt, insbesondere gegenüber anderen Wesen, die ebenfalls für Gründe sensitiv sind.

Gründe = Relationen zwischen Fakt und Akt

Das heißt, *Gründe* sind *Relationen* zwischen *Zuständen der Welt* oder *realen Dingen* oder *weltlichen Ereignissen* – realen, weltlichen Entitäten – auf der einen Seite, die wir als

⁴⁶¹ Patzig [R], S. 1220.

Anders gesagt, die Bedeutung der *Begründungsrelation* sind die Klassen der geordneten Paare (von Tatsachen sowie Handlungen oder Urteilen), die den Relationsausdruck „x ist Grund für y“ erfüllen. Vgl. Patzig [R], S. 1222.

⁴⁶² Entsprechend dieser Begriffsdifferenzierung ist die Begründung ein Akt der Artikulierung, des Anführens oder (Be-)Nennens eines Grundes. Die Begründung erfasst im Gegensatz zum Grund das sprachlich-soziale Moment in der In-Bezug-Setzung von Fakt und Akt.

Tatsachen oder *Fakten* feststellen und in *Sätzen*⁴⁶³ ausdrücken können, und *Handlungen* oder *Urteilen* auf der anderen Seite. Gründe verbinden oder setzen jene Tatsachen auf der einen Seite mit Handlungen oder Urteilen auf der anderen Seite in Relation: Erstere sprechen für letztere. Es handelt sich bei Gründen demnach um Sprechen-für-Relationen zwischen bestimmten Tatsachen beziehungsweise Fakten und unseren zugehörigen Taten oder Worten. Ein Grund besteht somit aus drei Elementen – Fakt (F), Urteil oder Handlung (U/H) und entsprechender Relation (R).

Einige Beispiele zur Illustration: Die Tatsache, dass auf der Balletteinladung des Sohnes 19 Uhr als Anfangszeit angegeben ist (F), spricht dafür (R), dass der Vater entsprechend früh das Haus verlässt (H). Die Tatsache, dass der Kategorische Imperativ gilt (F), spricht dafür (R), dass die Passantin das hilflose Opfer eines Verkehrsunfalls in die Notaufnahme des Universitätsspitals bringt (H). Die Tatsache, dass die Blätter eines unbestimmten Krautes bestimmte Merkmale aufweisen (F), spricht dafür (R), dass die Botanikerin jenes Kraut als Rotklee identifiziert (H/U). Und die Tatsache, dass die Geister ihre andauernde Verstimmtheit durch eine langanhaltende Trockenheit zum Ausdruck bringen – die Tatsache, dass die Geister verstimmt sind – (F), spricht dafür (R), dass der Schamane mit seinem Stamm einen Regentanz aufführt (H).

Über Erfüller von Wahrheitsbedingungen und Feldlinien

Etwas ausführlicher: Tatsachen oder Fakten sind erfüllte Wahrheitsbedingungen für Aussagen beziehungsweise Inhalte von wahren Sätzen. Tatsachen oder Fakten sind als erfüllte Wahrheitsbedingungen notwendigerweise *sprachlich* verfasst. Das heißt, Tatsachen oder Fakten werden stets durch *wahre Sätze* dargestellt. Jedoch haben Tatsachen oder Fakten zudem Anteil an weltlichen, *nicht-sprachlichen Entitäten*. Sie stehen in Zusammenhang mit Zuständen der Welt oder realen Dingen oder weltlichen Ereignissen, die als *Erfüller von Wahrheitsbedingungen* fungieren, sofern sie auf unsere kognitiven sowie konativen Erwartungen bezogen werden. Als ontologisches Hybrid stehen Tatsachen oder Fakten demnach zwischen der Sprache, das bedeutet Sätzen, die wahr gemacht werden, einerseits und Weltlichem, das bedeutet Zuständen, die diese Sätze wahr machen, andererseits.⁴⁶⁴

⁴⁶³ Zum Verhältnis von Satz und Tatsache siehe Günther Patzig. Patzig, Günther: *Tatsachen, Normen, Sätze*. Stuttgart: Reclam 1980. Im Folgenden: Patzig [TNS].

⁴⁶⁴ Patzig spricht in diesem Zusammenhang von der „innere[n] Doppelheit des Tatsachenbegriffs“: Einerseits stellt uns der Begriff der Tatsache etwas vor Augen, was gerade unabhängig von unserem Sprechen und Denken genau das ist, was es ist, und so ist, wie es ist. Andererseits bietet sich als Definition des Begriffs der Tatsache nichts anderes an, als was uns bisher vorschwebte: Tatsachen sind genau das, was wahre Sätze darstellen oder ausdrücken.“ (Patzig [TNS], S. 15.)

Zuständen der Welt ist die Rolle des Erfüllens von Wahrheitsbedingungen *äußerlich*. Ein Vogel singt unabhängig davon, ob jemand die Tatsache feststellt, dass ein Vogel singt, beziehungsweise die Aussage trifft, „ein Vogel singt“. Erst wenn diese Aussage getroffen wird und der Zustand „singender Vogel“ auf die Wahrheitsbedingungen dieser Aussage bezogen wird, dient dieser Zustand der Welt als Erfüller der Wahrheitsbedingungen des Satzes.

Mit Blick auf diesen ontologischen Hybridcharakter ist ein Merkmal wesentlich. Tatsachen oder Fakten ist die Begründungsrelation, die Relation des Sprechens-Für *äußerlich*. Tatsachen oder Fakten sind unabhängig davon, ob sie jemand als Grund für eine Handlung oder ein Urteil erkennt und erstere zu letzteren in Bezug setzt. Die Tatsache, dass ein Vogel singt, ist unabhängig davon, ob jemand diese Tatsache als Grund für das Schließen (oder Öffnen) des Fensters erkennt und die Tatsache so auf die Handlung bezieht, dass erstere zu letzterer in einer Sprechen-Für-Relation steht. Erst wenn der Fakt des singenden Vogels auf eine entsprechende Handlung bezogen wird, wird besagter Fakt zu einem *Grund* für ebene. Während ein Relat der Begründungsrelation – die Tatsache oder der Fakt – unabhängig von der Relation – dem Grund – existiert, ist für das andere Relat dieser Relation – die Handlung oder das Urteil – die Relation wesentlich oder notwendig.

Handlungen und Urteilen ist die Begründungsrelation *inhärent*. Das Fenster wird nicht unabhängig davon geschlossen (oder geöffnet), ob es eine Tatsache oder einen Fakt gibt, der für diese Handlung spricht. Ohne die Tatsache, dass der Vogel singt, welche in die Relation des Sprechen-Fürs zur Handlung gesetzt wird, kein Schließen (oder Öffnen) des Fensters. Anders formuliert, wenn ich mich auf eine Handlung oder ein Urteil beziehe, so gibt es notwendigerweise einen Grund für die Handlung oder das Urteil, welche beziehungsweise welches auf einer Tatsache oder einem Fakt beruht. Wenn ich mich hingegen auf eine Tatsache oder einen Fakt beziehe, so gibt es nicht notwendigerweise einen Grund, der auf diesem Fakt beruht, welcher für eine Handlung oder ein Urteil spricht. Die Begründungsrelation birgt somit eine gewisse Asymmetrie.

Dem sei hinzugefügt: Die hier vorgeschlagene Bestimmung von Gründen als von *Fakten* ausgehenden Relationen umfasst sowohl theoretische als auch praktische Gründe. Fakten oder Tatsachen sollen sowohl für Urteile als auch für Handlungen sprechen. Da praktische Gründe präskriptive Implikationen enthalten beziehungsweise mit wertenden Urteilen verbunden sind, müssen die zugrundeliegenden Fakten ebenfalls mit Hilfe eines normativen Vokabulars beschrieben werden. Fakten können nicht rein deskriptiv erfasst und physikalistisch dargestellt werden, sondern sind teils mit evaluativen Stellungnahmen assoziiert. Der obige

Grund für einen Regentanz geht beispielsweise von der Tatsache der langanhaltenden Trockenheit als Ausdruck verstimmter Geister aus. Diese Tatsache wird wiederum als *schlecht* bewertet, sodass sie für eine den aktuellen Zustand verändernde Handlung sprechen soll. Auch konstatierende Stellungnahmen haben eine normative Dimension.

Diese Asymmetrie gibt Aufschluss über die Beschaffenheit einer Welt, die sprechende und handelnde und demnach auch begründende Wesen beherbergt. Eine Welt ohne sprechende Wesen enthielte weder Tatsachen noch Gründe, sondern nur Zustände oder Dinge oder Ereignisse. Die Position eines Gründerealismus, wie ihn beispielsweise Charles Larmore⁴⁶⁵ in Anlehnung an die Platonischen Ideen vertritt, wird dementsprechend zurückgewiesen. Erst wenn sprechende Wesen in die Welt kommen, prüfen sie ihre Sätze auf Übereinstimmung mit dieser Welt, prüfen ihre Aussagen auf Wahrheit, stellen fest, was der Fall ist, stellen fest, was Fakt ist und können sodann erst überlegen, welche Tatsachen wofür sprechen, können Gründe für Handlungen oder Urteile erwägen. Wer begründet, deckt also keine immer schon bestehenden Relationen auf. Indem er die Elemente der Relationen erst herstellt und die Zustände der Welt *als Erfüller auf die Wahrheitsbedingungen* seiner Aussagen bezieht und dadurch erst erkennt, was der Fall ist, was Tatsache oder Fakt ist, indem er also dieses Element *herstellt*, ermöglicht er sich die Bildung von Relationen, die von diesen Tatsachen ausgehen und für Handlungen oder Urteile sprechen. Poetisch gefasst, bringt der Begründende die Dinge erst zum Sprechen(-Für).

Wohlgermerkt kann er die Dinge jedoch nicht nach seinem eigenen Gusto ausrichten. Was Fakt ist, und wofür der Fakt spricht, richtet sich nicht danach, was demjenigen, der diesen Fakt erkennt und der ihn mit einer Handlung oder einem Urteil in Relation setzt, individuell beliebt. Die Relation besteht in einem ersten Sinne nur abhängig von begründenden Personen, in einem zweiten Sinne besteht sie jedoch vollkommen unabhängig von der begründenden Person. *Dass* Relationen des Sprechens-Für, *dass* Gründe vorliegen, ist abhängig von dem Dasein handelnder und urteilender Personen. *Wie* diese Relationen, *wie* diese Gründe vorliegen, das heißt, zwischen welchen Fakten und Handlungen beziehungsweise Urteilen Relationen bestehen – welche Gründe wofür sprechen –, entzieht sich dem Einfluss der handelnden und urteilenden Person. Weder Fakten noch Relationen zwischen Fakt und Akt ändern sich bei Austausch der erkennenden oder begründenden Person. Anders formuliert,

⁴⁶⁵ Siehe: Larmore, Charles: *Vernunft und Subjektivität*. Suhrkamp: Frankfurt 2012, S. 45: „Wir müssen eine andere Metaphysik entwickeln, nach der Gründe in all ihrer irreduziblen Normativität zur Struktur der Wirklichkeit oder der Welt selbst gehören [...]. Meines Erachtens lässt sich eine solche Position ziemlich treffend als eine Art von ‚Platonismus‘ beschreiben. Denn Gründe ähneln darin Platons Ideen, dass sie eine dritte, wesentlich normative Dimension der Welt konstituieren, die sich von der Natur ebenso wie vom Geist unterscheidet.“

Fakten wie auch Gründe sind invariant bei unbegrenzter Substitution der Person.⁴⁶⁶ Ein Vergleich, von Lutz Wingert im Gespräch erläutert, zur Illustration: Wie Metallspäne in einem ausgeschalteten Magnetfeld, so liegen Zustände oder Dinge in der von Personen verlassenen Welt (vor). Diese Metallspäne oder Zustände richten sich – sofern eine magnetische respektive begründende Entität hinzukommt, an bestimmten Feldlinien oder bestimmten Sprechen-Für-Relationen aus: Es entstehen in Anwesenheit hinzukommender Entitäten, die spezifische Fähigkeiten haben, Linien oder Relationen. Dies geschieht jedoch in beiden Fällen nicht beliebig, sondern nach einem vorgegebenen Schema. In einer Welt ohne eine Person liegen Gründe in dem Sinne vor oder nicht vor, wie in einer Welt ohne einen Magnet Feldlinien vorliegen beziehungsweise nicht vorliegen.

Demnach sind Handlungen oder Urteile beziehungsweise *Handelnde* oder *Urteilende* notwendig, damit Tatsachen oder Fakten sowie die ihnen zugrundeliegenden weltlichen Zustände in der Relation des Sprechens-Fürs, das heißt in Begründungsrelationen, stehen. Mit anderen Worten, wenn eine Handlung oder ein Urteil vorliegt, wenn es einen Handelnden oder einen Urteilenden gibt, so kann derjenige nicht umhin mit bestimmten Tatsachen oder Fakten in der Relation des Sprechens-Für zu stehen.

Zwei Fehlerquellen für Gründe

Dementsprechend können wir uns auf zweifache Weise darin irren, welche Gründe es gibt: Entweder täuschen wir uns darüber, was *Fakt* ist. Beispielsweise könnte auf der Balletteinladung auch 18 Uhr als Anfangszeit angegeben sein. Und das scheinbar hilflose Opfer eines Verkehrsunfalls ist eigentlich für eine Kostümparty verkleidet und erlaubt sich einen schlechten Scherz. Oder aber wir täuschen uns über die *Relation*, die wir zwischen Fakt und Handlung oder Urteil ziehen: Auch wenn ein Kraut bestimmte Merkmale aufweist, spricht dies nicht dafür es als Rotklee zu identifizieren, da beispielsweise das Skript zur Bestimmung der Pflanzen fehlerhaft ist. Oder aber die lange Trockenheit spricht nicht für die Aufführung eines Regentanzes, da erstere nicht durch letzteren behoben werden kann.⁴⁶⁷ Das

⁴⁶⁶ Diesen Aspekt pointiert auch Thomas Nagel mit seinem Konstrukt des *Blicks von Nirgendwo*: Dieser objektivste aller Blicke kappt den Bezug zum Subjekt nicht, sondern betont vielmehr die Irrelevanz der spezifischen individuellen Perspektive für die Gültigkeit von Handlungs- oder Überzeugungsgründen. Der Blick von Nirgendwo meint den Blick entweder aus allen möglichen Perspektiven oder eben aus keiner bestimmten Perspektive – den Blick von niemand Speziellem.

⁴⁶⁷ Rahel Jaeggi deutet diese zweifache Weise des Irrtums beziehungsweise der Kritik an vorgetragenen Gründen in ihrem Artikel „Seine eigenen Gründe haben (können)“ bereits an: „Welches sind nun die Implikationen der oben aufgeführten Modi der Kritik? Sie unterscheiden sich offenbar von herkömmlichen Formen der Zurückweisung einer Position (eines Grundes) auf der Basis eines behauptet besseren Grundes. Während wir bei dem Mann mit den Stimmen aus dem All sagen können: ‚Aber es gibt doch keine Stimmen aus dem All‘, beruhen die hier (gegen die Holzengel) skizzierten Einwände nicht darauf, dass hier ein Sachverhalt verkannt worden wäre. (Die Kritik lautet nicht: Du hast doch gar keine Großmutter gehabt; und auch nicht: die Dinger

heißt, Gründe müssen nicht insgesamt verworfen, sondern einzelne oder mehrere Elemente eines Grundes können als falsch bewertet werden.

Ein weiteres Beispiel: Erinnern wir uns an den Witz aus dem ersten Kapitel der Arbeit: Eine Person sucht ihren verlorenen Schlüssel an einem hell beleuchteten Ort, auch wenn sie ihn woanders verloren hatte. Der Zustand, die Helligkeit des Suchortes, soll für eine bestimmte Handlung, die Suche des (anderswo verloren gegangenen) Schlüssels, sprechen. In diesem Fall würden wir den Zustand nicht bestreiten wollen: Der Ort ist hell beleuchtet. Dabei handelt es sich um eine Tatsache. Es ist die gezogene Relation, die nicht vorliegt: Die Tatsache, dass ein Ort hell beleuchtet ist, spricht nicht dafür, dort nach einem verlorenen Schlüssel zu suchen. (Sondern die Tatsache, dass der Schlüssel an einem bestimmten Ort verloren wurde, spricht dafür, an genau diesem Ort – ob hell beleuchtet oder völlig dunkel – zu suchen.) In diesem Fall müssten wir unserem vergeblich suchenden Gesprächspartner klar machen, dass wir nicht an seiner Beobachtung zweifeln, der Ort sei hell beleuchtet, sondern dass dieser Fakt nicht für seine Handlung spricht, sodass seine Suche an dem beleuchtete Ort durch keinerlei Gründe gestützt wird. Vielmehr sprechen Gründe dagegen, dort zu suchen.

Gründe ≠ Relationen zwischen Begehren/Meinung und Akt

Gründe sind Relationen zwischen *Zuständen der Welt* beziehungsweise *Fakten* und unseren Handlungen und Überzeugungen. Dies steht jedoch im Gegensatz zu einer weitverbreiteten These, die in Bezug auf Handlungsgründe Geltung beansprucht: Gründe sind demnach *mentale Zustände in unserem Geist*. Unter anderem David Hume⁴⁶⁸, Donald Davidson⁴⁶⁹ oder Alvin Goldman⁴⁷⁰ vertreten jene „Standardtheorie“, unsere Gründe für Handlungen seien eine Kombination aus einer bestimmten konativen Einstellung – einem Begehren oder einer Neigung oder einem Wunsch – sowie einer entsprechenden instrumentellen Überzeugung, wie diesem Wunsch nachzukommen sei.

sind doch hässlich.) Sie richtet sich also weniger auf die *Falschheit* (den unzutreffenden Charakter) als auf die *Fremdheit* von Gründen.“ (Jaeggi, Rahel: Seine eigenen Gründe haben (können). Überlegungen zum Verhältnis von Aneignung, Fremdheit und Emanzipation. In: J. Nida-Rümelin, E. Özmen (Hg.): *Welt der Gründe*. Hamburg: Meiner 2012, S. 968-985, hier S. 981.) Jaeggi spricht einerseits von der *Falschheit* von Gründen und bringt Beispiele, in denen sich die begründende Person darüber irrt, was der Fall ist. Andererseits spricht sie von der *Fremdheit* von Gründen und meint damit, dass in diesen Fällen die Relation zwischen Fakt und Handlung für eine bestimmte Person nicht vorliegt.

⁴⁶⁸ Hume, David: *A Treatise of Human Nature* (1738). Herausgegeben von P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press 1978.

⁴⁶⁹ Davidson, Donald: *Actions, Reasons and Causes* (1963). In: Ders.: *Essays on Actions and Events*. Oxford: OUP 1980.

⁴⁷⁰ Goldman, Alvin: *A Theory of Human Action*. Princeton: Princeton University Press 1976, insbesondere Kapitel 3.

Rüdiger Bittner kritisiert diese These in seinem Werk *Aus Gründen handeln* durchweg, insbesondere aber im ersten Kapitel: Da die *desire-belief-theory* oder Begehren/Meinungs-These nicht mit unserer Erklärungspraxis⁴⁷¹ übereinstimmt, sieht Bittner die Vertreter der Standardtheorie im Zugzwang, Argumente für ihre, unserer Sprech- und Denkpraxis kontraintuitive Theorie zu liefern.

Julian Nida-Rümelin geht in *Strukturelle Rationalität* noch sehr viel weiter:

„Die Standardtheorie steht in einem schwer aufzulösenden Konflikt mit unserem Selbstverständnis als rationale Personen. Die Zurückführung von Handlungen auf treibende und letztlich rationalitätsunzugängliche Wünsche und deskriptive, die Handlung als Instrument der Wunscherfüllung steuernde Überzeugungen verliert in genauerer Analyse schon bei einfachen alltäglichen Beispielen ihre Plausibilität.“⁴⁷²

Nida-Rümelin weist zudem darauf hin, dass wir unser Begehren durchaus begründen können, wobei diese Gründe nicht nur auf deskriptiven sondern auch auf normativen Überzeugungen ruhen.⁴⁷³ Gefühle – insbesondere negative Gefühle – sowie daraus entspringende Handlungen können und müssen gegenüber anderen, die von den Auswirkungen dieser Gefühle direkt oder indirekt betroffen sind, begründet werden.

Während Nida-Rümelin im Anschluss seine Konzeption struktureller Rationalität⁴⁷⁴ entwickelt, legt Bittner ebenfalls eine eigene Theorie oder eine eigene Idee⁴⁷⁵ vor, was es heißt, „etwas aus einem Grund zu tun“⁴⁷⁶. Bittner formuliert seine Auffassung des Begriffs

⁴⁷¹ Bittner gibt folgendes Beispiel für einen Grund: „Helmut stellt die Mülltonne raus, weil es Mittwoch ist.“ (Bittner [aGh], S. 6) Laut Davidson müsste jedoch eine andere Erklärung geliefert werden: „In Helmut's Fall mag ein primärer Grund sein Begehren sein, den Müll loszuwerden oder als verlässlicher Hausgenosse zu erscheinen, samt der Meinung, daß, da es Mittwoch ist und die Müllabfuhr Donnerstag früh kommt, das Hinausstellen der Mülltonne heute abend dazu beitragen wird, das eine oder andere dieser Begehren zu erfüllen.“ (Bittner, [aGh], S. 7). Bittner ergänzt ein paar Abschnitte später: „Aber wenige werden es nötig finden zu sagen, daß Helmut die Mülltonne rausstellte genau zu reden nicht, weil es Mittwoch ist, sondern wegen eines bestimmten Begehrens und einer Meinung, die er hat. Die These also, daß ein Begehren und eine Meinung in dem erklärten Sinne einen primären Grund bilden, gibt nicht einen offensichtlichen Zug unserer Erklärungs-Praxis wieder. Sie stellt die Behauptung auf, daß diese Praxis, unoffensichtlicher Weise, auf eine bestimmte Art verstanden und konstruiert werden muß. Gewiß ist das kein Einwand gegen die These. Es ist nur ein Grund dafür, um ein Argument für sie zu bitten.“ (Bittner [aGh], S. 8).

⁴⁷² Nida-Rümelin [SR], S. 15.

⁴⁷³ „Gegen die Standardtheorie spricht, dass wir in der Regel Gründe für unsere Wünsche angeben können und uns dabei nicht nur auf deskriptive, sondern auch auf normative Überzeugungen stützen.“ Nida Rümelin [SR], S. 24.

⁴⁷⁴ Diese Konzeption beruht unter anderem auf dem „Argument der intertemporalen Koordination“, welches wiederum mit der Standardtheorie inkompatibel ist. Die Standardtheorie berücksichtigt nicht, dass „[v]orausschauendes Handeln [...] ein selbstverständlicher Bestandteil alltagspraktischer Vernunft [ist].“ Auch wenn wir nach einem sättigenden Frühstück nicht unmittelbar den Wunsch verspüren, Nahrung einzukaufen um unseren Hunger zu stillen, gehen wir dennoch gelegentlich auch mit vollem Magen in den Supermarkt, um einzukaufen und dadurch einen später auftretenden Wunsch – den wieder einsetzenden Hunger zu stillen – zu befriedigen. (Nida-Rümelin [SR], S. 32f.) Nida-Rümelin positioniert sich mit seiner Konzeption praktischer Vernunft zwischen der *desire-belief-theory*, die sich ausschließlich an unseren Wünschen orientiert, und der kantischen Theorie, die sich keineswegs an ebenjenen orientiert.

⁴⁷⁵ Frederick Stoutland, Marco Iorio sowie Jonathan Dancy betrachtet er als Brüder im Geiste.

⁴⁷⁶ Bittner [aGh], v. a. Kapitel 4, S. 80ff.

des Grundes folgendermaßen: „ein Grund sein, aus dem jemand etwas tut, das ist soviel wie, etwas sein, auf das die betreffende Handlung eine Reaktion ist“⁴⁷⁷. Auf *Zustände* oder *Ereignisse* oder *äußere Situationen* können wir mit Handlungen reagieren. Zustände, Ereignisse oder Situationen sind *Gründe* für unsere Handlungen. Dass dem Handelnden diese Zustände etc. zudem *bewusst* sein müssen, damit sie Gründe dafür sind, aus denen er etwas tut, erfasst auch Bittner. Doch der Grund an sich ist *keine* mentale Entität, sondern das Ereignis oder der Zustand, auf das oder auf den wir reagieren. Bittners Konzept des Grundes zieht ihre Stärke, wie er selbst betont, daraus, „daß sich so unser normales Denken und Sprechen von Gründen, aus denen Leute etwas tun, am besten verstehen läßt“⁴⁷⁸. Statt wie die Begehren/Meinungs-These umständliche, kontraintuitive, ja, seltsame „Gründe“ liefern zu müssen, kann Bittner erfassen, wie wir denken und sprechen – wie wir begründen.⁴⁷⁹

Ein weiteres Argument gegen Davidson liefert Brandom: Auch wenn Wünsche sowie Überzeugungen, wie diesen Wünschen nachzukommen sei, unsere Handlungen *erklären*, so folgt aus deren Funktion bei der *Erklärung* einer Handlung nicht, dass sie bei der *Rechtfertigung* beziehungsweise der *Begründung* einer Handlung eine relevante Rolle spielen. Laut Brandom folgt aus der Begründungsrelation: „Es regnet“ (Fakt) – „Ergo: Ich werd` wohl meinen Schirm aufspannen“ (Handlung) *nicht*, dass zu diesem Fakt noch der Wunsch, trocken zu bleiben, hinzukommen muss. Dies gilt trotz der Tatsache, dass für eine Spaziergängerin mit dem Gene-Kelly-Wunsch, singend und tanzend in Regenpfützen zu springen, also nass zu werden, die obige Begründungsrelation nicht gelten würde beziehungsweise eine schlechte wäre. Umgekehrt, so müsste Brandom konsequenterweise behaupten, folgt aus der Begründungsrelation. „Es regnet“ (Fakt) – „Ergo: Ich werd` wohl beginnen, ohne Schirm zu singen und zu tanzen“ (Handlung) *nicht*, dass zu diesem Fakt noch der Wunsch, nass zu werden, hinzukommen muss.

„Die Tatsache aber, daß das Hinzufügen einer Prämisse, die mit dem Wunsch, trocken zu bleiben [beziehungsweise, nass zu werden], inkompatibel ist, die Inferenz zum Wackeln bringen würde (sie zu einer schlechten machen würde), zeigt nicht, daß der Wunsch bereits die ganze Zeit über als eine implizite Prämisse fungiert hat.“⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ Bittner [aGh], S. 81.

⁴⁷⁸ Bittner [aGh], S. 91.

⁴⁷⁹ Bittner nennt einige Beispiele: „Die Meinung, die man hat, daß es heute Nacht Frost gibt, ist nicht etwas, dessentwegen man normalerweise den Oleander hereinnähme. Der Frost oder die Wahrscheinlichkeit von Frost ist das, dessentwegen man es täte. Ebenso fährt der Bauer nach Hereford um der guten Jerseys willen, die dort angeboten werden, nicht um dessentwillen, daß er eine haben will.“ (Bittner [aGh], S. 94.)

⁴⁸⁰ Brandom [BuB], S. 115.

Bittner schließt sich der Auffassung Brandoms an, wenn er zwar zugibt, dass Gründe von den Eigenschaften, dem Wissen, der Erwartung, dem Begehren oder dem Wunsch des Handelnden abhängen. Für die Spaziergängerin mit dem Gene-Kelly-Wunsch (ohne dem Wunsch nach Trockenheit) ist der Regen ein Grund keinen Schirm aufzuspannen. Für die Spaziergängerin mit dem Wunsch nach Trockenheit (ohne Gene-Kelly-Wunsch) ist der Regen hingegen ein Grund einen Schirm aufzuspannen. Es hängt von der Spaziergängerin – von deren praktischen Einstellungen – ab, was ein Grund beziehungsweise was kein Grund ist. Die *Abhängigkeit* des einen von dem anderen ist jedoch gerade keine *Identität* des einen mit dem anderen: „Daß es von den Eigenschaften des Handelnden abhängt, was ein Grund und was kein Grund ist, aus dem dieser Handelnde etwas tut, erlaubt auch nicht zu folgern, daß diese Eigenschaften selber die Gründe sind, aus denen er etwas tut.“⁴⁸¹ Bittner vergleicht die Abhängigkeit der Gründe von den Einstellungen des Handelnden, die auch Brandom explizit *nicht* als weitere Prämisse zur obigen Begründungsrelation hinzugefügt wissen möchte, treffend mit einem Gründe-Selektions-Instrument: „Ihr Verlangen ist sozusagen durchsichtig, wie ein Fernglas: manche Dinge werden durch es herausgehoben als Gründe, aus denen sie etwas tun, aber es selbst, das Verlangen oder das Fernglas, ist nicht eines von den so herausgehobenen Dingen.“⁴⁸²

Meiner Einschätzung nach könnte man die von Bittner beschriebene Abhängigkeit der Gründe von den Eigenschaften und insbesondere auch den Wünschen des Handelnden mit der Akteur-Relativität von Gründen parallelisieren. Monika Betzler beschreibt akteur-relative Gründe folgendermaßen: „Sie sind standpunkt-relativ und insofern nicht für alle gleichermaßen gültig. Zugleich sind sie jedoch insofern nicht bloß subjektiv und insofern abhängig von individuellen Einstellungen, als sie für alle gelten, die diesen Standpunkt einnehmen.“⁴⁸³ Ebenso wie die Akteur-Relativität vieler Gründe nicht dazu verleiten sollte, diese Relativität in die Gründe selbst zu verfrachten, sollte die Einstellungs-Abhängigkeit vieler Gründe nicht dazu verleiten, ebendiese mit dem Grund zu verschmelzen oder sogar alleinig als Grund zu betrachten. Die Abhängigkeit der Gründe von den Einstellungen des Akteurs bringt vielmehr zum Ausdruck, dass die Handlungen von *Handelnden*, das heißt von *Personen*, das heißt von *Individuen* durchgeführt werden. Die allgemeine Gültigkeit der

⁴⁸¹ Bittner [aGh], S. 131.

⁴⁸² Bittner [aGh], S. 131.

⁴⁸³ Betzler, Monika: Einführung (Kolloquium 20: Eigene Gründe). In: J. Nida-Rümelin, E. Özmen (Hg.): *Welt der Gründe*. Hamburg: Meiner 2012, S. 925-933, hier S. 929. Ausführlicher heißt es etwas weiter oben: „Dies sind Gründe, deren Form darin besteht, dass sie in dem, was sie zu tun nahelegen, einen Bezug zu der handelnden Person enthalten. Das, was eine Person tun soll, soll sie deshalb tun, weil das Ziel ihres Handelns in relevanter Hinsicht in Bezug zu ihr selbst steht: weil es etwa ihre Mandanten sind, mit denen sie durch das gegebene Rechtssystem eine Beziehung eingegangen ist, oder weil es ihre Kinder sind, für deren Erziehung sie die Verantwortung übernommen hat.“

Gründe – der möglicherweise unendlichen Zahl von Relationen zwischen Fakt und Akt – muss auf einzelne Akteure mit individuellen Einstellungen bezogen werden, sodass nicht mehr nur von „Gründen“ sondern von „Gründen für“ Akteur x sowie „Gründen von“ Akteur y die Rede sein kann. Gründe sind relational, sie gehen jedoch nicht in dieser Relationalität auf. Für Bittner eine Selbstverständlichkeit: „Es sollte leicht sein, diese beiden Dinge auseinander zu halten: einen Grund, aus dem wir etwas tun, und das an uns, was den und den Zustand zu einem Grund macht, aus dem wir etwas tun.“⁴⁸⁴

Brandons obige Begründungsrelation beziehungsweise Inferenz beinhaltet den akteur-relativen, den relationalen, den einstellungs-abhängigen Aspekt von Gründen bereits. Über die Gültigkeit des Schlusses von „Es regnet“ (Fakt) auf „Ergo: Ich werd' wohl meinen Schirm aufspannen“ (Handlung) kann nur dann entschieden werden, wenn der mit „ich“ bezeichnete Akteur und dessen Eigenschaften oder Einstellungen oder Wünsche identifiziert werden. Der Wunsch nach Trockenheit oder der Gene-Kelly-Wunsch – je nach individuellem Akteur – eliminieren den Grund jedoch nicht – die Tatsache, dass es regnet –, sondern machen die Handlung – das Aufspannen des Schirms – zu einer, von welcher der Akteur sagen kann dass *er* einen Grund dafür hat.

Nachdem die weit verbreitete Auffassung von Gründen als *mentalen* Entitäten zugegebenermaßen äußerst knapp zurückgewiesen wurde, sei abermals an das eigene Konzept von dem für diese Arbeit zentralen Begriff des Grundes erinnert und auf drei damit zusammenhängende und bereits angesprochene Eigenschaften von Gründen hingewiesen.

Gründe = relational, normativ, objektiv

Gründe werden dementsprechend als aus drei „Elementen“ aufgebaut begriffen – Fakt, Urteil oder Handlung und entsprechender Relation. In dieser Auffassung von Gründen verstecken sich bereits weitere Annahmen über die Beschaffenheit von Gründen: Gründe sind relational, sie sind normativ und sie sind objektiv.

Die *Relationalität*⁴⁸⁵ von Gründen ergibt sich aus dem Element der Handlung oder des Urteils. Eine Handlung oder ein Urteil bedarf einer handelnden oder urteilenden *Person*. Keine Handlung ohne Handelnden, kein Urteil ohne Urteilenden. Wenn Handlungen und Urteile Elemente von Gründen sind, so sind diese Gründe also Gründe *für Personen*, die dementsprechend handeln oder urteilen. Dieses „für“ kann sich sowohl auf eine einzige Person, als auch auf eine Gruppe von Personen oder aber auch auf alle Personen beziehen.

⁴⁸⁴ Bittner [aGh], S. 131.

⁴⁸⁵ Damit ist nicht die Sprechen-für-Relation von Gründen gemeint.

Die *Normativität* von Gründen ergibt sich aus dem Element der Relation. Sie verbirgt sich in der Sprechen-Für-Relation eines Grundes. Zwischen dem Fakt und dem Urteil oder der Handlung besteht eine Beziehung, wobei ersterer für letzteres bzw. letztere *sprechen soll*. Der normative Zug von Gründen zeigt sich dementsprechend darin, dass wir unsere Urteile und unsere Handlungen für berechtigt oder als verpflichtend erachten. Die in Gründen enthaltene Relation zwischen einem Fakt und einer Handlung oder einem Urteil ist keine deskriptiv-kausale, auch keine gewünschte, sondern eine, die der handelnden oder urteilenden Person die *Pflicht* zu Handeln oder zu Urteilen auferlegt. Jene Relation gebietet (oder verbietet) eine Handlung oder ein Urteil in dem Sinne, als dass die adressierte Person handeln oder urteilen *soll*.

Die *Objektivität* von – sowohl akteurneutralen als auch akteurrelativen – Gründen ergibt sich einerseits aus dem Fakt, andererseits aus dieser normativen Relation, welche jeweils unabhängig vom Subjekt sind. Auch wenn keine spezifische Person einen Grund einsieht, das heißt entweder den zugrundeliegenden Fakt oder aber auch die normative Relation zwischen Fakt und Urteil oder Handlung erkennt, ist dieser Grund dennoch gültig. Die Objektivität von Gründen beschränkt sich ausdrücklich nicht auf Intersubjektivität: Ob eine Handlung gut oder ein Urteil richtig ist, hängt von *objektiven* Gründen ab, die keineswegs als rein *intersubjektiv* getroffene Übereinkunft einiger oder aller Personen zu verstehen sind. Auch wenn sich alle begründenden Wesen – an allen Orten, zu allen Zeiten – darüber verständigen und einig würden, ob dieser oder jener ein guter Grund für eine bestimmte Handlung oder ein bestimmtes Urteil sei, wäre es prinzipiell möglich, dass sie sich allesamt irren. Diese Gegenüberstellung soll den Unterschied zwischen einem Sprechen-Für und einem Sprechen-Für *in den Augen von jemandem oder vielen oder allen* prononcieren. Auch wenn oftmals Relationen der letzten Art – Sprechen-Für in den Augen von jemandem oder vielen oder allen – als Gründe vorgebracht werden, fehlt diesen Formen minimaler Rationalität die Objektivität, durch welche der Zusatz „in den Augen von...“ gekappt werden könnte und sie allgemein gültig und dadurch auch maximal rational würden. Gründe sind zwar an Personen, die sie erwägen, gebunden, erlangen ihre Gültigkeit jedoch unabhängig von jeglicher Person, die sie erwägt.

Begründen = Positionieren

Diese Gründe erlauben uns, allgemein gesprochen, eine selbstbewusste und autonome *Positionierung* innerhalb dieser Lebenswelt. Eine Positionierung sowohl gegenüber anderen Personen als auch gegenüber den Zuständen in der Welt und den möglichen Handlungen oder

Urteilen, die wir in dieser Welt vollziehen beziehungsweise fällen können. Wer sensitiv für Gründe ist, der kann einerseits die Warum-Fragen anderer beantworten und zu deren Ansprüchen Position beziehen. Der kann andererseits aber auch sein eigenes Verhältnis, seine eigene Position gegenüber den faktischen Zuständen, die in der Welt vorliegen und aus denen sich verschiedene Handlungsoptionen ergeben, (auf)klären. Wer das leidende Unfallopfer als Grund für Hilfeleistung betrachtet, positioniert sich gegenüber dem Zustand des Leides eines anderen Menschen als jemand, der Abhilfe verschaffen wird. Derjenige befindet sich „in Abhilfe verschaffender Entfernung“ oder *Relation* zu dem faktischen Zustand des Leids. Wer das trockene Wetter als Grund für einen zeremoniellen Tanz betrachtet, positioniert sich gegenüber dem Zustand der Trockenheit als jemand, der eine Veränderung herbeiführend wird.

Im Folgenden wird der Schwerpunkt, wie erwähnt, weniger auf dem Produkt- oder Erfolgsaspekt von Begründungen, also auf den Gründen, sondern auf dem *Prozessaspekt* dieser Praxis des Positionierens und des Relationierens – des Begründens – liegen. An die Gründe dieser – unserer – Welt reichen wir über *Begründungen* und *Begründungsprozesse* heran.

Denn zum Gebrauch der eigenen Rationalität gehört nicht nur, nach Gründen zu handeln, sondern diese Gründe zunächst zu erwägen, abzuwägen, verschiedene, auch gegensätzliche Gründe in ein Verhältnis zu setzen, andere Perspektiven einzunehmen, im Gespräch erst neue Sichtweisen zu entdecken, das heißt die eigene Positionierung im normativen Netz der Gründe vor dem Hintergrund *anderer* Positionierungen zu erwägen, gegebenenfalls zu revidieren und letztlich auszuloten.

2.4.4 Der Prozess des Begründens

Bisher sollte plausibilisiert werden, dass Gründe auch auf uns unbewusste Weise in unseren Handlungen und Urteilen am Werk sind, dass „Gründe für“ vorliegen, die zugleich wie „Gründe von“ wirksam sein können, ohne jedoch ins Bewusstsein des Handelnden oder Urteilenden zu dringen. Der „Raum der Gründe“ ist in dieser Hinsicht größer, als gemeinhin angenommen. Nun soll obendrein plausibilisiert werden, inwiefern dieser Raum auf einer weiteren Ebene umfassender ist, als gedacht. Vieles dem Akt des Begründens vermeintlich Externe formt und schult unsere Fähigkeit, den Raum der Gründe nicht nur zaghaft auf leisen Sohlen oder unbeholfen mit schwerfälligem Gang zu betreten, sondern diesen Raum gekonnt mit tänzerischer Leichtigkeit zu durchqueren.

Auch wenn die bisherige Beschreibung von Rationalität zugegebenermaßen einen tendenziell monotonen Charakter hatte, so soll die repetitive Rede von Gründen und Begründungen keineswegs über die vielen Facetten hinwegtäuschen, die diese Fähigkeit zur Rationalität oder eben diese Fähigkeit zu Begründen impliziert. Begründen meint weitaus mehr als die artikulierte und geltungsorientierte Stellungnahme in Reaktion auf eine Warum-Frage. Begründen soll als ein vielschichtiger Komplex von Aktivitäten begriffen werden. Begründen, so der Vorschlag, umfasst auch sämtliche Prozesse, die darauf abzielen, eine artikulierte und geltungsorientierte Stellungnahme zu ermöglichen.

Dazu gehören beispielsweise Phasen der Abwägung verschiedener Gründe ebenso wie Phasen der Deliberation mit anderen rationalen Wesen wie auch Phasen der stillen Kontemplation.

Dazu gehört auch, sich im Wechsel von Perspektiven, von Standpunkten, von „Positionierungen“ aktiv zu schulen, mit alternativen Lebensentwürfen, mit individuell jeweils mehr oder weniger verschiedenen Lebensweisen in Kontakt zu kommen, um bornierte Engstirnigkeit und unhinterfragte Vorurteile zu vermeiden, wie auch extremeren Immunisierungsstrategien entgegenzuwirken: Denn durch die Ausbildung eines bornierten Charakters, der sich konsequent Warum-Fragen anderer verweigert oder durch Übungen in Selbstvergessenheit oder die Etablierung von festen Regeln und Traditionen, die nicht mehr hinterfragt werden, oder durch eine ausgeprägte Autoritätshörigkeit können wir uns bis zu einem gewissen Grad gegenüber Begründungspraktiken abschotten. Auch gibt es die Möglichkeit, die eigene Zurechnungsfähigkeit durch die Einnahme von Drogen oder durch Mentizid (Gehirnwäsche) herabzusetzen. Solchen Abschottungspraktiken wie auch generell Voreingenommenheit gilt es entgegenzuwirken.

Dabei reicht es nicht, den Entschluss zur Offenheit und Vorurteilslosigkeit rein kognitiv zu fassen, stattdessen oder darüber hinaus sollten vorsätzlich Momente und Episoden der Begegnung mit anders Denkenden und anders Handelnden aktiv gesucht werden, in welchen die Gültigkeit abweichender Entscheidungen und der entsprechenden andersartigen Gründe *praktisch* erfahren wird, so die Vermutung und der Vorschlag.⁴⁸⁶

Perspektiven⁴⁸⁷ zu wechseln und einen objektiveren Blick auf sich selbst und andere einzunehmen impliziert im Übrigen auch, die subjektive Perspektive als gewichtigen Faktor

⁴⁸⁶ Sodass weniger ein vorurteilsfreies, als eher ein vorurteilsloses Denken entsteht: Vorurteile müssen nicht abgebaut werden, sondern werden von vornherein nicht (so stark) ausgebildet. Dies wäre auch ein alternativer Ansatz, der Andreas Dorschel vorgeschlagen werden könnte, welcher Vorurteile für unvermeidbar hält. Siehe: Dorschel, Andreas: *Nachdenken über Vorurteile*. Hamburg: Meiner 2001.

⁴⁸⁷ Der Wechsel von Perspektiven ist ebenfalls ein zentrales Element der Sprachpragmatik Robert Brandoms: „Das Bild ist dabei, daß unser Vermögen, einander zu verstehen, auf der Fähigkeit beruht, zwischen verschiedenen Perspektiven hin und her zu navigieren: Die Perspektiven unterscheiden sich aufgrund der unterschiedlichen Verpflichtungen, die wir eingehen, weil wir verschiedene Lebensläufe haben, und auch, weil

bei der Abwägung von Gründen anzuerkennen. Mit den schönen Worten Thomas Nagels gesprochen, die er in Bezug auf moralische Prinzipien äußert:

„Der Gedanke wäre der, daß ganz bestimmte Zumutungen, wenn sie sich an ein gewöhnliches Individuum richten und ihm abverlangen, seine eigenen persönlichen Bedürfnisse, Anliegen und Bindungen zugunsten all jener unpersönlichen Forderungen zu überwinden, die anzuerkennen es gleichermaßen in der Lage ist, auf eine Weise unvernünftig [also letztlich nicht oder zumindest nicht ausreichend begründbar] sind, die durchaus auch aus der unpersönlichen Perspektive heraus anerkannt werden kann.“⁴⁸⁸

Zu den Prozessen des Begründens gehört zudem, sich die Prägung und eingeschliffene Schemata der eigenen Denkstrukturen quasi auf einer Metaebene zu vergegenwärtigen. Dass wir durch unser Umfeld, durch die Erziehung, die wir erfahren, durch die Kultur, in der wir aufwachsen, durch die Gesellschaft, in der wir leben, sozialisiert werden, bestimmte Werte und Überzeugungen und Gründe für richtig oder gut anzuerkennen, andere hingegen ablehnen und als falsch oder schlecht beurteilen und viele wiederum überhaupt nicht in Erwägung ziehen, da sie vollkommen außerhalb unseres Horizonts liegen, den wir überblicken können oder überblicken wollen, steht außer Frage. Einerseits lässt sich dieser Horizont im Laufe eines Lebens erweitern. Je älter wir werden, je mehr wir lernen, je mehr Personen wir begegnen, je mehr alternative Überzeugungen und Handlungen wir erfahren, desto größer wird nicht nur „die Welt“⁴⁸⁹, sondern auch die Welt der Entscheidungsmöglichkeiten und die Welt der Gründe, die für diese oder jene Entscheidung sprechen. Und da Gründe – im Gegensatz zu vielen anderen (materiellen) Entitäten in „der Welt“ – kein Privateigentum sind

wir unterschiedliche inferentielle und epistemische Herangehensweisen haben. Durch Gespräche lernt man, zwischen der Perspektive, die durch die Verpflichtungen eines anderen eingebracht wird, und der Perspektive, welche durch die eigenen Verpflichtungen bestimmt ist, hin und her zu navigieren.“ Brandom, Robert B. / Schellenberg, Susanna: Interview. Von der Begriffsanalyse zu einer systematischen Metaphysik. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin 47 (1999) 6, S. 1005-1020, hier S. 1008. Im Folgenden: Brandom [BsM].

⁴⁸⁸ Nagel [BvN], S. 351.

⁴⁸⁹ Aus dem Religionsunterricht im Gymnasium blieb mir insbesondere eine Episode aus einer Schulstunde im Gedächtnis, in der die Lehrerin uns Schülern Zeichnungen von Kindern (im Altern von 6-8 Jahren, wenn ich mich recht erinnere) zeigte, auf denen ein Haus mit Garten und Sonne am Himmel oder eine Ansammlung von Häusern, durch Wege verbunden, oder eine bunte Blumenwiese zu sehen waren. Sie erklärte uns, alle Kinder hätten die gleiche Aufgabe bekommen und sie fragte uns, was diese Kinder wohl hatten zeichnen sollten. „Ihr Zuhause, das Heimatdorf, oder nur die Heimat“, vermuteten wir. Doch die Lehrerin schüttelte den Kopf und wir kamen selbst nach einigen Minuten angestrengten Überlegens nicht auf die richtige Antwort. Schließlich half sie uns auf die Sprünge: „Die Welt sollten die Kinder zeichnen.“

Zumindest mich versetzte die Lehrerin mit dieser Antwort in Perplexität, da ich zu dieser Zeit zwar bereits von einer Welt wusste, welche die Grenzen des eigenen Hauses oder Dorfes bei weitem überschreitet, jedoch hatte ich vergessen, dass auch „meine“ Welt zu einem früheren Zeitpunkt viel kleiner war. Das Staunen wurde durch die Erkenntnis – oder in diesem Fall fühlte es sich eher wie eine Erleuchtung an – hervorgerufen, dass andere Menschen, insbesondere Kinder, andere Bilder oder eine andere Vorstellung unter dem Begriff „Welt“ subsumieren.

und nichts von ihrem Wert oder ihrer Wirkungskraft verlieren, wenn man sie teilt⁴⁹⁰, können im Zuge der Horizontausdehnung die Gründe anderer als gut und gültig erkannt und sich darüber hinaus selbst angeeignet werden.

Andererseits lässt sich das Ausmaß des erweiterten Horizonts stets auf einer weiteren Ebene in Frage stellen. Der Segen der Vernunft erstreckt sich indirekt auch auf scheinbar vollkommen unhintergehbare Konstanten: genetische Anlagen und Umwelteinflüsse. Wie können wir unsere Entscheidungen, unsere Handlungen und Überzeugungen, davon „befreien“ ausschließlich das Resultat dessen zu sein, was uns unsere Umwelt im Rahmen des durch die genetischen Vorgaben prinzipiell überhaupt Möglichen erlaubt? „Befreien“ können wir uns nicht, indem wir uns dieser Faktoren entledigen – dies ist prinzipiell unmöglich –, sondern eher, indem wir uns ihrer bewusst werden und sie kognitiv erfassen, so die These. Sie uns also stets erneut vergegenwärtigen, um sodann eine kritisch-distanzierte Außenperspektive auf uns und unsere Werte und unsere Urteile und Handlungen zu gewinnen.⁴⁹¹

Dieses Bewusstsein oder diese Reflexionsebene gelingt nicht von einem Tag, von einem Moment auf den anderen. Es handelt sich um einen andauernden *Prozess*, denn Gewissheit über die Gültigkeit der eigenen Gründe, über die eigene Vorurteilslosigkeit, über die eigene Autonomie erlangen wir stets nur vorläufig. Für gut und gültig befundene Gründe können sich zu einem späteren Zeitpunkt als schlecht und ungültig erweisen. Begründungsprozesse sind generell fehlbar. Wer sich in mal mehr, mal weniger raschem Lauftempo auf den Weg der Gründe begibt, gelangt bald auf eine Gradwanderung zwischen unbedachter Engstirnigkeit und überschwänglicher Skepsis.

Zu Begründungsprozessen gehört dementsprechend nicht nur die Sensibilisierung für die Gültigkeit von Gründen, sondern auch die ebenso wichtige Sensibilisierung für *berechtigten* Zweifel. Nur derjenige, der Zweifel – an seinen Taten und Worten, an der eigenen Perspektive, an der eigenen Sozialisation, kennt und aufkommen lässt, kann ebenjene überhaupt hinterfragen und auf deren Begründung oder Rechtfertigung überprüfen. Die als

⁴⁹⁰ Oder in den Worten Lutz Wingerts: „Wenn die Wahrheit eines Satzes durch Gründe erkennbar ist und somit ‚in Besitz‘ gebracht werden kann, dann ist sie im Prinzip für alle durch diese Gründe erkennbar. Die Unpersönlichkeit der Wahrheit und die Öffentlichkeit ihrer vermeintlichen Zugänglichkeit gehören zusammen.“ Siehe: Wingert [GdO], S. 738.

⁴⁹¹ Diese Einsicht in die Bedingtheit und die Fehlbarkeit der eigenen Ansichten, kann wiederum dazu führen, eine nachsichtige und wohlwollende Haltung gegenüber Anderen und vor allem anders Denkenden und anders Handelnden einzunehmen. Julian Baggini: „Und noch wichtiger: Wenn wir erkennen, wie viel von unseren Überzeugungen Produkt einer Vergangenheit ist, auf die wir keinen Einfluss hatten, können wir vielleicht eine weniger dogmatische und verständnisvollere Sicht auf andere Menschen einnehmen. Ich will damit nicht sagen, dass alles zulässig ist und nichts je richtig oder falsch sein kann. Es geht vielmehr um die Erkenntnis, dass niemand hundertprozentig objektiv sein kann.“ (Baggini, Julian: *Ich denke, also will ich. Eine Philosophie des freien Willens*. München: dtv 2016, S. 96. Im Folgenden: Baggini [PFW].)

andauernder Prozess zu verstehende Praxis des impliziten wie auch expliziten Begründens umfasst die regelmässige Revision von und gegebenenfalls den Bruch mit Gewohnheiten.

Begründen bedeutet, in einen im mehrfachen Sinne andauernden Prozess einzusteigen. Auf der einen Seite benötigt die individuelle Person, die nachdenkt, die begründet, die zu einer Einsicht, einer Überzeugung oder einer Handlung kommen möchte, Zeit – Sekunden, Stunden oder auch Jahre.⁴⁹² Auf der anderen Seite kann eine solche begründete Einsicht bei berechtigtem Zweifel an deren Gültigkeit abermals nach einiger Bedenkzeit – nach Minuten, Tagen oder Jahrzehnten – aufgegriffen und zum Inhalt eines neuen Begründungsprozesses werden. Diese These von der prinzipiellen Vorläufigkeit jeglicher Begründung⁴⁹³ mag einen unbefriedigenden Eindruck hinterlassen, da Unabgeschlossenheit, Ungewissheit und Endlosigkeit postuliert werden, wo wir doch nach rascher Gewissheit und einem sicheren Endpunkt streben. Doch mag sich dieser erste Eindruck auch rasch wieder wandeln, nachdem Folgendes eingesehen wird: Der im ersten Sinne andauernde Begründungsprozess kann durchaus an ein uns befriedigendes und uns Gewissheit verschaffendes Ende gelangen. Die These von der *vorläufigen Abgeschlossenheit* von Begründungen ist mit der These von der *prinzipiellen Vorläufigkeit* von Begründungen kompatibel. Hinzu kommt, wir wissen ebenso wenig, ob eine abgeschlossene Begründung in Zukunft berechtigterweise angezweifelt werden muss, wie wir wissen, ob dies überhaupt jemals der Fall sein wird. Die Begründung oder der Zweifel an einer Begründung bleibt stets an individuelle Personen, an kognitiv und zeitlich sowie räumlich beschränkte Wesen, gebunden. Im Prozess des Begründens werden Gründe als objektive Entitäten von individuellen und fehlbaren Personen erwogen.

Die Unvermeidlichkeit der intellektuellen Redlichkeit

Der Prozess des Begründens erschöpft sich, wie gesagt, nicht in der begründenden Rede. Ebenso wenig erschöpft sich begründende Rede in der Nennung von Gründen. Es bedarf auch einer Haltung der *intellektuellen Redlichkeit*. Denn es gibt Phänomene wie Rationalisierungen oder Vernünfteleien. Prinzipiell sind solche Phänomene – Vernünfteleien, Täuschungen, Lügen, Betrug, auch verstecktes Drohen oder Überreden – mit „begründender“ Rede

⁴⁹² Dies bemerkte auch Peirce bei der Beschreibung seiner Auffassung, wie wir zu einer Überzeugung kommen: „Wie immer der Zweifel entstehen mag, er regt den Geist zu einer Tätigkeit an, welche schwach oder kräftig, ruhig oder ungestüm sein kann. Bilder passieren schnell das Bewußtsein, unaufhörlich geht eines in das andere über, bis schließlich, wenn alles vorüber ist, – es kann im Bruchteil einer Sekunde, in einer Stunde oder nach langen Jahren sein – wir merken, daß wir entschieden sind, wie wir handeln sollten unter solchen Umständen wie denen, die unser Zögern veranlaßten. Mit anderen Worten: wir sind zu einem Führwahrhalten gelangt.“ In: Peirce [KdG], S. 51/394.

⁴⁹³ Ähnlich Poppers Theorie von der prinzipiellen Vorläufigkeit jeglicher wissenschaftlichen Erkenntnis.

kompatibel. Doch auch wenn sie den äußeren Anschein von Begründungen tragen, wenn sie der formalen Anforderungen eines „weil-Satzes“ entsprechen mögen, handelt es sich um keine gültigen Begründungen, die gute Gründe für das eigene Handeln oder Meinen nennen. Gute Gründe, die das Gegenüber qua ihrer normativen Kraft *überzeugen*. Nur in der Haltung intellektueller Aufrichtigkeit oder Redlichkeit können fehlgegangene „Begründungen“ selbstständig identifiziert werden. Bei der Suche nach den besten Gründen ist intellektuelle *Eigenständigkeit*, intellektuelle *Redlichkeit* gefragt.

Ernst Tugendhat erläutert intellektuelle Redlichkeit wie folgt:

„[I]ntellektuelle Redlichkeit bezieht sich auf eine Haltung gegenüber Meinungen, die man *hat*. [...] Diese Haltung besteht in der Offenheit dafür, daß die eigenen Meinungen sich als falsch, einseitig oder unklar erweisen können; das ist es, was in der sokratischen Rede von der Bereitschaft zu begründen (*logon didonai*) gemeint ist.“⁴⁹⁴

An anderer Stelle heißt es: „Von intellektueller Redlichkeit spricht man, wenn eine Person nicht vorgibt, mehr zu wissen als sie weiß, und wenn sie bemüht ist, ihre Meinungen nicht für begründeter zu halten als sie sind.“⁴⁹⁵ Diese Definition Tugendhats könnte man um den Zusatz erweitern, dass derjenige als intellektuell redlich bezeichnet werden darf, der nicht nur seine Meinungen, sondern auch seine Handlungen nicht für begründeter hält, als sie sind. Ebenfalls betont werden muss, dass diese Forderung nach Aufrichtigkeit sowohl gegenüber anderen Personen als auch gegenüber der eigenen Person gilt. Das gegensätzliche Phänomen der Lüge – als Lüge gegenüber anderen wie auch als Selbstlüge – wie es beispielsweise Peter Bieri in seinem Buch über die menschliche Würde bei einem besonders extremen Fall beschreibt⁴⁹⁶, kann vermeintliche Begründungsprozesse für den eigenen Zweck der Täuschung – anderer oder eben auch sich selbst – missbrauchen. Entweder wird das Gegenüber *vorsätzlich* getäuscht, wenn eine im Sinne Habermas' *strategische Handlungsabsicht*⁴⁹⁷ vorliegt, um die eigenen individuellen Ziele zu erreichen. Oder aber die

⁴⁹⁴ Tugendhat [AsM], S. 96.

⁴⁹⁵ Vgl. Tugendhat, Ernst: *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Beck 2004, S. 79. Im Folgenden: Tugendhat [EuM].

⁴⁹⁶ Peter Bieri referiert in seinem Buch über menschliche Würde einerseits die wahre Geschichte von Jean-Claude Romand, welche von Emmanuel Carrère in dem Buch *L'Adversaire* ausführlich erzählt wird. Jean-Claude Romand ist ein französischer Hochstapler und mehrfacher Mörder, der seinem gesamten sozialen Umfeld 18 Jahre lang vorspielte, als renommierter Arzt bei der Weltgesundheitsorganisation zu forschen. Andererseits verweist Bieri auf die Figur Willy Lomans in Arthur Millers *Tod eines Handlungsreisenden*, der sich hinsichtlich seines Prestiges selbst belügt. (Bieri, Peter: *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde*. München: Carl Hanser Verlag 2013.)

⁴⁹⁷ *Strategisches* Handeln ist sozial und erfolgsorientiert, im Gegensatz zu *instrumentellem* Handeln, das zwar ebenso erfolgsorientiert aber nicht unbedingt sozial vonstattengeht, sowie *kommunikativem* Handeln, welches zwar auch als sozial aber zudem als verständigungsorientiert begriffen werden muss. „[...] *strategisch* nennen wir eine erfolgsorientierte Handlung, wenn wir sie unter dem Aspekt der Befolgung von Regeln rationaler Wahl betrachten und den Wirkungsgrad der Einflußnahme auf die Entscheidungen eines rationalen Gegenspielers

(Selbst-)Täuschung geht auf achtlose, unbesonnene – mehr oder weniger unbewusste – Weise vorstatten, wie es bei nachträglichen „Rationalisierungen“ oder „Vernünfteleien“ der Fall sein mag. Wenn nicht mehr begründet, sondern bloß im Tarnmantel der Begründung rationalisiert oder vernünftelet wird, geht der zwar *formal* erfüllte Begründungsprozess *inhaltlich* jedoch komplett fehl. Insbesondere Kant erkennt die Tücken der Vernunft, die auf der einen Seite Gebote der Pflicht liefert, uns auf der anderen Seite aber nicht zugleich auch die Möglichkeit verwehrt, gegen diese unseren Neigungen zuwiderlaufende Pflichten mittels ebenjener Vernunft zu vernünfteeln.⁴⁹⁸

Wer wahrhaft begründen möchte, entscheidet sich dementsprechend für die Ausübung und Stärkung seiner intellektuellen Redlichkeit, da der einzige „Kontrollmechanismus“ für die Richtigkeit oder Korrektheit oder Güte der genannten oder gehörten Gründe deren eigenständige – unvertretbare – Prüfung durch die Denkanstrengungen des begründenden Subjekts selbst sind. Diese Aufgabe kann nicht ausgelagert werden. Auch wenn Gesprächspartner auf fehlerhafte Argumentationen, auf mögliche oder offensichtliche „Vernünfteleien“ hinweisen können, obliegt es dem begründenden Subjekt selbst, diese Kritik auf- und anzunehmen und die eigenen Gründe, die eigenen Überzeugungen oder Handlungsabsichten dementsprechend zu revidieren. Der Akt des Überzeugens eines uneinsichtigen oder unwissenden Gegenübers erfordert auf der Seite dieses Gegenübers immer auch ein *Sich-Selbst-Überzeugen*. Denn auch wenn das Geben und Nehmen von Gründen ein sozialer Akt zwischen zwei oder mehreren Personen ist⁴⁹⁹, obliegt es dem Einzelnen diese ausgetauschten Gründe eigenständig nachzuvollziehen.

Absurd wäre auch die Idee einer „Begründungsmaschine“, welche als besonders ausgefeilte künstliche Intelligenz die richtige Handlung oder das korrekte Urteil samt der entsprechenden Gründe, die sie vorab gegenüber allen anderen Gründen abgewogen hat, vorgibt. Denn zum Handeln nach Gründen oder zum begründeten Überzeugtsein gehört notwendigerweise der *eigenständige* Nachvollzug dieser Gründe. Andernfalls würde man blind den letztlich beliebigen Anweisungen dieser intelligenten Maschine folgen, aber nicht länger selbstständig handeln oder urteilen.

bewerten.“ Vgl. Habermas [TdkH], v. a. Tabelle auf S. 384, S. 385. Im Rahmen von Begründungszusammenhängen wäre dementsprechend *kommunikatives* Handeln gefordert.

⁴⁹⁸ „Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißeln, unnachlässig, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen) ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine *natürliche Dialektik*, d.i. ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteeln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d.i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gut heißen kann.“ (Kant [GMS], 405).

⁴⁹⁹ Oder ein sozialer Akt des „stummen Zwiegespräch[s] zwischen mir und mir selbst“, wie Hannah Arendt schreibt. Arendt, Hannah: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München: Piper 2016, S. 81.

2.4.5 Begründen = Antworten auf Warum-Fragen

Demnach interessiert insbesondere eine aufschlussreiche Antwort auf die Frage, was wir *tun*, wenn wir *begründen* (wenn wir überlegen, zweifeln, deliberieren etc. beziehungsweise wenn wir geltungsorientierte Relationen bilden oder entdecken) – wenn wir in diesen *Prozess* einsteigen. Was tun wir, wenn wir begründen? Eine naheliegende Antwort würde lauten: Wir liefern *Antworten auf Warum-Fragen*.⁵⁰⁰ Diese Antwort impliziert bereits die eindeutig diskursiv-soziale Komponente von Rationalität: Eine Frage muss von einer Person gestellt, von einer anderen beantwortet werden.⁵⁰¹ Ohne ein Gegenüber, das sich für unsere Gründe interessiert und Antworten verlangt, gibt es (zwar Gründe aber) keine Begründungen. Es wäre vermutlich auch keine Begründungspraxis entstanden. Insofern lässt sich die Entstehung von Rationalität sicherlich auch auf die bereits angesprochene „obligatorische Geselligkeit“ von Menschen rückführen.

Daneben liefert diese erste Antwort – Begründen heißt auf Warum-Fragen zu antworten – auch den entscheidenden Hinweis auf eine *notwendige Voraussetzung* für explizite Begründungen.

Anfang von Begründungen – Voraussetzungen und Anlässe

„We are frequently asked why we did something.“⁵⁰² Mit diesen Worten hebt Robert Audi seinen Essay über Rationalität und Rationalisierung an. Damit benennt Audi etwas Wichtiges für das Verständnis von Begründungsprozessen: Zweifel, oder Uneinigkeit, oder Unsicherheit, oder Ungewissheit sind Anstoss für Begründungsprozesse. Dieser Zweifel, der uns erst zu Fragen und begründeten Antworten veranlasst, wird durch Überraschungen, durch Unerwartetes, durch Widrigkeiten und Misserfolge, das heißt durch Diskrepanzen zwischen Satz und Tatsache, durch Störungen in unserem Weltbezug, durch ein Stocken in unseren Gewohnheiten, durch Widerspruch, durch – allgemein gesprochen – „Krisen“ in unterschiedlichem Ausmaß ausgelöst.

Das bedeutet, bei dem Gebrauch unserer Fähigkeit zur Rationalität in einem expliziten Sinne handelt es sich um einen Ausnahmezustand – wir hinterfragen nicht ständig alles und jeden. Dementsprechend soll kein übertriebener Intellektualismus propagiert werden, der bewusste und explizite Begründungen für jede Handlung und jedes Urteil fordert und die Welt als einen kolossalen Seminarraum oder Gerichtssaal begreift, in dem sich jede Person zu jeder Stunde

⁵⁰⁰ Vgl. Wingert [RdG], S. 180.

⁵⁰¹ Selbstredend können wir uns auch selbst als ein und dieselbe Person nach den Gründen für unsere zurückliegenden oder zukünftigen Handlungen oder Urteile fragen. In diesem Fall erreicht ein und dieselbe Person zwischen dem Zeitpunkt der Frage und dem späteren Zeitpunkt der Antwort einen Erkenntnisgewinn.

⁵⁰² Audi, Robert: *Rationalization and Rationality*. In: Synthesen 65 (1985), S. 159-184.

für ihre Taten und Worte wohlüberlegt rechtfertigt beziehungsweise, sofern das nicht der Fall ist, rechtfertigen sollte. Liegt jedoch eine „Krise“ im obigen Sinne vor, die ein gewisses Ausmaß überschreitet, die beispielsweise nicht durch die Anwendung bekannter Heuristiken, gewohnter Verfahren oder intuitiven Verhaltenregeln rasch und beinahe unbewusst überwunden werden kann, so sind bewusste Denkprozesse erforderlich: Das heißt, dieser Ausnahmezustand kann und muss mittels der Vergegenwärtigung unbewusster Gründe oder der Erwägung bislang unbekannter Gründe überwunden werden. Er *kann* durch ein Nachdenken über Gründe überwunden werden, da rationalen Wesen im Gegensatz zu anderen Entitäten diese Option prinzipiell offensteht. Er *muss* durch ein Nachdenken über Gründe überwunden werden, da handelnde und urteilende Wesen diesen Tätigkeiten nachkommen wollen und sich zwar für einige Zeit und in manchen Situationen, aber nicht ausnahmslos, der Lethargie oder der Passivität hingeben können.

Je nach Sozialisation können einzelne Personen oder Gruppen von Personen auf unterschiedliche Weise mit der Unumgänglichkeit von Warum-Fragen, mit Unsicherheiten, mit Uneinigkeit oder Ungewissheit umgehen. Entweder können Warum-Fragen explizit kultiviert werden, wie es beispielsweise in Philosophieseminaren oder generell in wissenschaftlichen Kontexten der Fall ist. Oder aber Warum-Fragen können explizit verboten werden, zum Beispiel in Umgebungen oder in Situationen, in welchen Gehorsam, Glaube und Tradition geschätzt werden – in religiösen oder militärischen Bereichen oder diktatorischen Regimes. Warum-Fragen werden dabei gegebenenfalls nicht explizit verboten, aber implizit unterbunden, sofern kein Raum geschaffen wird, in dem Unwissen oder Kritik oder generell Zweifel (straf)frei geäußert werden kann. Alternativ können Warum-Fragen auch vermieden werden, indem von vornherein stabile Umgebungen geschaffen werden, in denen feste Gewohnheiten etabliert sind, die gegenüber möglichen Unterbrechungen abgeschottet werden.

Tätigkeit des Begründens – Wozu und wie?

Worum willen begründen wir? Wir möchten jenen angesprochenen Zweifel beseitigen. Wir möchten (mit Gewissheit) handeln können. Wir möchten andere Personen überzeugen und Einigkeit darüber erreichen, was – oftmals eben auch gemeinsam mit anderen – zu tun oder zu urteilen ist. Es geht bei Begründungen darum, Verständnis zu erlangen, Klarheit zu schaffen, Konfusion zu vermindern oder Konflikte beizulegen. Letztlich kommen wir nur auf diese Weise zu gewissen und damit auch zu beständigen Urteilen oder Handlungen.

Dadurch erlangen wir Freiheit oder Autonomie von unseren Neigungen oder Trieben oder fremden Einflüssen und den Überredungsversuchen anderer Personen. Wir werden der

Verantwortung, die wir für unsere Handlungen haben, gerecht. Und wir entsprechen unserem eigenen Selbstverständnis als autonome Wesen mit einem freien Willen, für die beziehungsweise für den Gründe zählen.

Wir begründen zudem, weil wir es als nicht rein kausal-reaktive Wesen *müssen*, aber auch weil wir es als fragende und uns selbst hinterfragende Wesen *wollen*, sodass wir auf diesem Weg unser eigenes Selbstverständnis erst herausbilden. Letztlich könnte man auch sagen, wir begründen, da wir es als egozentrische Wesen, die „ich“ und noch so viel mehr aussagen können – die zur Propositionalität fähig sind – schlichtweg *können*.

Auf welche Weise begründen Personen? Aus der Erste-Person-Perspektive begründe ich, indem *ich* eine *geltungsorientierte Begründungsrelation formuliere*. Das heißt, ich *erkenne Relationen* zwischen *faktischen Zuständen* in der Welt und *Handlungen oder Urteilen*. Zur Rationalität fähige Personen besitzen quasi ein „Sinnesorgan“ für Relationen zwischen dem, was ist, oder war, und dem, was darauffolgen oder sein *soll*. Dabei sollen erstere, die faktischen Zustände, für letztere, Handlungen und Urteile, sprechen. Inhalt oder Produkt dieser formulierten oder bloß vergegenwärtigten geltungsorientierten Begründungsrelation ist ein Grund. Begründen umfasst sowohl die Identifikation oder Vergegenwärtigung eines Grundes als auch dessen Aneignung oder Verinnerlichung. Sodann können Gründe *gegenüber anderen*, gegenüber Zweiflern oder Kontrahenten oder allgemein Fragenden, angeführt werden als Rechtfertigung der eigenen Handlungen oder Urteile. Sofern der Zweifel dadurch nicht beseitigt wurde, können weitere Gründe er- sowie abgewogen werden. Da es in den häufigsten Fällen weder einen einzigen Grund, noch mehrere miteinander vollkommen kohärente Gründe gibt, sondern sich diese oftmals widersprechen, ist weitere Deliberation nötig. Hinter dieser Forderung steht die Annahme, dass Personen kein vollständiges Register sämtlicher Gründe für jegliche Situationen zur Verfügung steht, das von einem extrem leistungsfähigen Kognitionsapparat bloß „gescannt“ werden müsste, um sodann die „richtige“ Entscheidung treffen zu können. Im Gegenteil, welche Gründe wir erwägen und für wichtig erachten, variiert. Als fehlbare, zeitlich, räumlich und kognitiv begrenzte Wesen müssen wir uns schlicht um die Berücksichtigung möglichst vieler Gründe und Gegengründe bemühen. Begründen erweist sich somit als eine mehr oder weniger anstrengende Tätigkeit, die Übung erfordert und in der wir uns schulen können. Dazu gehört es, sich von unmittelbaren Neigungen zu distanzieren, den Blickwinkel des Gegenübers nachzuvollziehen und einen möglichst objektiven Standpunkt einzunehmen (wobei dieser auch subjektive Perspektiven und Bedürfnisse einschließen kann).

III. Struktur von Rationalität

Bisher wurde analysiert, wie unsere Begründungspraxis funktioniert. Dieses dritte Kapitel wird sich der *Struktur* unserer Begründungspraxis widmen. Nun soll die Frage analysiert werden: Was *ermöglicht* unsere Praxis?

3.1 Strukturelle Komponenten von oder ermöglichende Bedingungen für Rationalität

Die Argumentation und Illustration der bisherigen Kapitel sollte insbesondere eine These plausibilisieren und stärken: Nicht nur traditionell sondern gerechtfertigt zeichnen sich Menschen durch ein bestimmtes Vermögen aus.⁵⁰³ Nämlich durch das Vermögen, prinzipiell vernünftig oder rational sein zu können und in einem gewissen Sinne auch vernünftig oder rational sein zu müssen.⁵⁰⁴ Diesem Vermögen oder dieser Fähigkeit können Personen in einem minimalen oder maximalen, in einem impliziten oder expliziten Sinne nachkommen – Vernunft oder Rationalität erschöpft sich nicht in der klassischen Ausdrucksform der verbal artikulierten, geltungsorientierten Antwort auf eine kontrastive „Warum-Frage“. Vernunft oder Rationalität sollte demnach in einem weitaus umfassenderen Sinne als gemeinhin üblich verstanden werden, sodass auch verborgene, nicht offensichtliche Bereiche, Umgangsweisen und Komponenten, welche die menschliche Lebensform aber ganz wesentlich ausmachen, beleuchtet und vergegenwärtigt werden, als gegebenenfalls wünschenswert beurteilt, zudem auch verteidigt oder bewahrt werden können. Von welchen Komponenten ist die Rede?

Sobald es in der philosophischen Arbeit darum geht, zu einem besseren Verständnis unserer selbst, zu einem akkurateren Selbstverständnis zu gelangen, und wir einen weitschweifigen Blick in die Welt und auf den Menschen in dieser Welt werfen, bieten sich eine ganze Reihe von Besonderheiten an, die ihn aus seiner Umwelt im obigen Sinne „herausragen“ lassen. Zusammengenommen ermöglichen und konstituieren sie das wohl eigenartigste Wesensmerkmal des Menschen – sein Vermögen, *vernünftig* oder *rational* sein zu können.

⁵⁰³ Dies gilt für Menschen, die Personen sind. Für jene, die (noch) keine Personen sind – beispielsweise Neugeborene – gilt die Beschreibung jedoch auch insofern, als dass sie das Potenzial, vernünftig oder rational zu sein, prinzipiell in sich tragen. Personen sind demnach Menschen, die an der rationalen Lebensform (nicht nur potenziell sondern aktuell) partizipieren können und denen ihre Partizipation zudem bewusst ist. Das bedeutet, sie nehmen Stellung, sie urteilen und handeln, und können diese Stellungnahmen, diese Urteile und Handlungen abermals reflexiv-kritisch bewerten. Dieter Sturma erfasst den Personenbegriff insbesondere über eine Konzeption von Selbstverhältnissen: „Der Ausdruck ‚Person‘ [...] bezeichnet [in der Regel einen Akteur], der über die Fähigkeit verfügt, sich zu anderen Personen und zu sich selbst zu verhalten sowie aus Gründen differenzieren und handeln zu können. Personen haben gegenüber sich selbst und anderen Personen Erwartungen, erheben Ansprüche und gehen Verpflichtungen ein.“ (Sturma, Dieter: Die Selbstverhältnisse der Person. In: *Journal of Psychology*. Vol. 13, Issue 3. Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 240-254, hier S. 241.)

⁵⁰⁴ Oder, wie Lutz Wingert schreibt, ist die „Bezogenheit auf Gründe“ „charakteristisch“ für Personen. Wingert [RdG], S. 179.

Rational zu sein bedeutet, Gründe für die eigenen Handlungen und Überzeugungen geben zu können. Doch um dieser scheinbar simplen Tätigkeit nachgehen zu können, bedarf es einer ganzen Reihe weiterer Fähigkeiten. Beispielsweise der Fähigkeit, „*ich*“ im Bewusstsein um die vollumfängliche Bedeutung dieses Personalpronomens sagen zu können. Dadurch beschreibt sich der Sprecher als Autor von Urteilen über eine von ihm getrennte – von „*nicht-ichs*“ bevölkerte – Welt. Oder auch der Fähigkeit, den zwanglosen Zwang all dessen, was wir *sollen*, zu begreifen. Dadurch erfasst der Adressat dieses Sollens erst die spezielle Wirkungsweise von Begründungsrelationen, die für eine Handlung oder ein Urteil sprechen *sollen*. Wer sensitiv für Gründe ist, muss verstehen, dass er nicht nur kann oder muss oder will, sondern dass er *soll*. Es gilt, solche Fähigkeiten, die das Liefern und Fordern von Gründen erst ermöglichen – die Rationalität konstituieren – genauer zu betrachten. Drei Überlegungen sprechen für eine solche genauere Betrachtung.

Erstens wird auf diesem Wege der Kernthese dieser Arbeit argumentativ der Rücken gestärkt: Menschen sind *wesentlich* rational, sie partizipieren an einer *rationalen* Lebensform. Brechen wir die komplexe Fähigkeit *rational zu sein* auf einzelne, aber miteinander zusammenhängende Komponenten, herunter, so entfaltet sich ein doch recht fest geknüpftes Netz fundamentaler Fähigkeiten. Nicht allein die Fähigkeit zu – minimaler sowie maximaler – Rationalität, sondern sämtliche diese Rationalität(en) ermöglichende Fähigkeiten müssten von Gegnern der Kernthese geleugnet werden. Nicht ein einzelner Strick müsste gekappt, sondern ein ganzes Netz aufgelöst werden.

Zweitens kann durch die Beschreibung dieses Netzes die Frage, wie Rationalität entstanden ist, möglicherweise zumindest ansatzweise geklärt werden. Einzelne Fähigkeiten, die Rationalität konstituieren, können mit phylogenetischen Entwicklungen und Veränderungen der Umwelt, bei welchen diese oder jene Fähigkeit von evolutionärem Vorteil gewesen sein könnte, abgeglichen werden. Sodass sich womöglich eine evolutionäre Abfolge der einzelnen Komponenten von Rationalität ausmachen lässt.

Drittens könnte dadurch für andere Forschungszweige (begriffs-)klärende (Zu-)Arbeit geleistet werden. Vorherrschende verkürzte Auffassungen davon, was es heißt, rational zu sein, könnten sowohl in wissenschaftlichen Fachkreisen wie auch im populärwissenschaftlichen Abbild der jeweiligen Disziplinen erweitert beziehungsweise korrigiert werden. Insbesondere in Anbetracht naturalistischer Tendenzen neurophysiologischer Forschung⁵⁰⁵, bleibt über die besonderen Merkmale des Menschen, die

⁵⁰⁵ Beispielsweise sehr prominent in dem Manifest elf führender Neurowissenschaftler von 2004: „Wir haben herausgefunden, dass im menschlichen Gehirn neuronale Prozesse und bewusst erlebte geistig-psychische Zustände aufs Engste miteinander zusammenhängen und unbewusste Prozesse bewussten in bestimmter Weise

nicht lediglich in Bereitschafts- und Aktionspotenzialen, in Neurotransmittern und Ionenkanälen, in Genen und Molekülen aufgehen können, genug zu sagen. Die Unzulänglichkeit naturalistisch-reduktionistischer Ideen in den Neurowissenschaften, vor allem im populärwissenschaftlichen Pendant dieser hochkomplexen, sich aber durchaus selbst tendenziell überschätzenden Disziplin, besteht keineswegs in der Produktion des spezifischen Wissens, sondern in einer daraus erwachsenden, unhinterfragten reduktionistischen Haltung, ausschließlich dieses spezifische Wissen würde sämtliche Dimensionen der Wirklichkeit abbilden. Insofern ist ein etwas länger verweilender, nicht-naturalistischer, vielmehr philosophischer Blick auf den Menschen, der tiefergehende begriffsanalytische Überlegungen anstellt und somit eine Reihe von relevanten Konzepten – Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Geist, Sprache etc. – auch für empirische Forschungsfelder außerhalb der Philosophie zur Verfügung stellt, durchaus gerechtfertigt.⁵⁰⁶ Wann kann einem Lebewesen *Selbstbewusstsein* zugesprochen werden? Wann handelt es sich bei Kommunikation um *Sprache*? Wann liegt bei einem agierenden Wesen ein Sinn für die *Normativität* von Gründen vor?

Jene Merkmale, so die These, nehmen dabei den Platz der farbigen Strahlen, des in einem Prisma gebrochenen weißen Lichts – das „Licht“ der Vernunft oder Rationalität – ein. Dabei sollte Vernunft oder Rationalität keineswegs als eine persistente, statische, womöglich sogar göttliche Substanz⁵⁰⁷, die den gesamten Kosmos durchdringt, verstanden werden, sondern als eine *Praxis* des Begründens. Die Fähigkeit des Menschen, rational zu sein, zeigt sich dementsprechend in dem, was er *tut*. Indem er selbst Begründungen oder Gründe erwägt, nennt, von anderen verlangt und sich danach richtet, *indem er implizit oder explizit begründet, ist er maximal oder zumindest stets minimal vernünftig*.

Es geht im Folgenden um ein besseres Verständnis dessen, was uns ausmacht, was uns zweifeln, fragen, überlegen, verstehen, wissen und letztlich auch „sollen“, entscheiden und handeln lässt. Es geht um ein besseres Verständnis der *Struktur* der Rationalität, wie sie

vorausgehen. [...] Geist und Bewusstsein – wie einzigartig sie von uns auch empfunden werden – fügen sich also in das Naturgeschehen ein und übersteigen es nicht.“ (Elger, Christian / Friederici, Angela u. a.: Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung. In: *Gehirn & Geist*. Issue 6. 2004, S. 30-37, hier S. 33.)

Oder auch das in dem Seminar von Lutz Wingert zu Thomas Nagels *Mind and Cosmos* erwähnte Zitat: „Sie‘, Ihre Freuden und Leiden, Ihre Erinnerungen, Ihre Ziele, Ihr Sinn für ihre eigene Identität und Willensfreiheit – bei alledem handelt es sich in Wirklichkeit nur um das Verhalten einer riesigen Ansammlung von Nervenzellen und dazugehörigen Molekülen. Lewis Carrolls Alice aus dem Wunderland hätte es vielleicht so gesagt: ‚Sie sind nichts weiter als ein Haufen Neurone.‘“ In: Crick, Francis: *Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewusstseins*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997, S. 1.

⁵⁰⁶ Auch Dieter Sturma kommt zu dem generellen Schluss: „Wissenschaftliche Disziplinen wie Physik, Biologie oder Chemie können aufgrund ihrer formalen Mittel immer nur Ausschnitte der Wirklichkeit erfassen und sind prinzipiell nicht in der Lage, die humane Lebensform in ihrer ganzen Komplexität überhaupt zu thematisieren.“ (Sturma [H], S. 22.)

⁵⁰⁷ Vgl. Martens/Schnädelbach [PEG], S. 77. Die Vernunft hat keinen „räumlichen“ Ort, an dem sie „verweilen“ könnte, weder in der Welt noch im Menschen – sie ist eine Fähigkeit, die sich dementsprechend in dem zeigt, was wir *tun*.

funktioniert, das heißt worauf sie beruht oder worin sie besteht, auch wie sie entsteht und wozu sie dient.

Kurz nachgefragt: *Beruht* Vernunft *auf* einer bestimmten Struktur oder *besteht* sie *in* dieser Struktur? Je nach Perspektive beruht Rationalität entweder auf den einzelnen Komponenten, das heißt jene Komponenten bilden die grundlegende Basis, auf der eine Begründungspraxis aufbauen kann. Oder aber Rationalität besteht in dem Zusammenspiel dieser Komponenten, das heißt die Einheit dieser Komponenten ist bereits jene Begründungspraxis. Entweder kommt zu den einzelnen farbigen Strahlen, die aus dem Prisma austreten, der weiße Lichtstrahl *hinzu* – letzterer *beruht auf* ersteren wie ein Haus auf seinem Fundament und bildet dabei eine eigene Entität. Anders formuliert, Rationalität *emergiert* aus den Komponenten. Oder aber der weiße Lichtstrahl besteht in nichts anderem als den einzelnen farbigen Strahlen – letztere *sind* ersterer oder ersterer *ist* letztere. Zwei Blickweisen auf Rationalität sind demnach möglich: Entweder ein isolierender Blick auf die Elemente oder aber ein synthetisierender Blick auf das Ganze.

Im Folgenden richtet sich der Blick insofern sowohl separat auf die verschiedenen Komponenten als auch auf deren synergetisches Potenzial: Welche sind die einzelnen Elemente und wie erzeugen sie in ihrem Zusammenhang das Ensemble?

3.1.1 Ableitungen, Darlegungen, Kontrastierungen

Um also detaillierter und tiefergehender verstehen zu können wodurch es uns möglich ist, Gründe zu bilden beziehungsweise zu erkennen, soll es nun darum gehen, eine Übersicht über die verschiedenen Komponenten oder Bedingungen oder Voraussetzungen dieser rationalen Praxis zu erlangen. Ziel ist selbstredend eine möglichst vollständige, verständliche und einsichtige Beschreibung zu liefern. Dass möglicherweise einige Komponenten besonders betont, andere hingegen vernachlässigt oder nicht aufgeführt werden, ist einerseits den für diese Arbeit verfügbaren beschränkten Kapazitäten geschuldet, andererseits sicherlich dem Ausgangspunkt meiner Überlegungen zuzurechnen – der *Praxis des Begründens* als Ausdruck von Rationalität.

Wie im vorherigen Kapitel beschrieben, *sind Begründungen geltungsorientierte Stellungnahmen darüber, warum wir richtig oder angemessen handeln beziehungsweise wahre Aussagen machen. In solchen Stellungnahmen, in solchen Begründungen nennen wir Gründe. Gründe sind jene Relationen, die wir zwischen Fakten und zugehörigen Handlungen oder Überzeugungen ziehen, wobei erstere für letztere sprechen sollen. Begründen ist ein Prozess des Relationierens, des In-Bezug-Setzens. Wir antworten damit auf kontrastive*

Warum-Fragen. In diesen fünf Sätzen, welche den Kern der Begründungspraxis beschreiben, verbergen sich bereits mehr oder weniger offensichtlich jene grundlegenden Fähigkeiten, die uns das Relationieren, das In-Bezug-Setzen erst möglich machen oder die es konstituieren.

(1) Der Sinn für den Unterschied zwischen Satz und Tatsache: Satz ≠ Tatsache

Beginnen wir mit dem ersten Satz: *Geltungsorientierte Stellungnahmen* verlangen von dem Stellungnehmenden einen Sinn für die Gültigkeit (und Ungültigkeit) seiner Stellungnahme. Dieser Sinn liegt nur dann vor, wenn der Stellungnehmende einen Unterschied ausmachen kann zwischen der auf Gültigkeit ausgerichteten Stellungnahme und derjenigen Entität, welche diese Stellungnahme gültig macht. Mit anderen Worten muss ein Sinn für die Diskrepanz von Satz oder Aussage einerseits und Tatsache oder Fakt andererseits vorliegen. Oder, nochmals anders formuliert, wer geltungsorientierte Stellungnahmen abgibt, muss das *Konzept der Wahrheit* begriffen oder „zur Wahrheit fähig“ sein. Um kein Missverständnis heraufzubeschwören: „Zur Wahrheit fähig zu sein“ bedeutet *nicht*, jederzeit nur wahre Aussagen zu machen. Es bedeutet vielmehr, auf einer fundamentaleren Ebene überhaupt verstehen zu können, dass die eigenen Stellungnahmen, die eigenen Aussagen wahr (oder falsch) sein können beziehungsweise wahr (oder falsch) sind, je nachdem, ob sie mit den Zuständen der Welt übereinstimmen oder nicht. Es bedeutet, verstehen zu können, dass es einen Unterschied zwischen meiner Aussage oder Behauptung und dem, worüber ich etwas aussage oder behaupte, gibt. Und dass diese Aussage entweder mit dem, worüber sie ausgesagt wird, übereinstimmt und somit wahr ist, oder dass sie mit dem, worüber sie ausgesagt wird, nicht übereinstimmt und somit falsch ist. Damit geht eine Distanzierung einher: Der zu geltungsorientierten Stellungnahmen Befähigte begreift seine Aussagen als Aussagen *über* die Welt. Die Aussage des Aussagenden steht dem, worüber ausgesagt wird, gegenüber. Sein Dasein in dieser Welt wird in Momenten der Stellungnahme als distanziert oder disparat erfahren. Er bezieht Stellung *gegenüber Anderem* – gegenüber ihm externen Entitäten, gegenüber realen Dingen, gegenüber Zuständen der Welt, gegenüber Ereignissen oder Vorgängen oder auch gegenüber sich selbst, seinen körperlichen Reaktionen, seinen Emotionen oder Gedanken – und positioniert sich dadurch gegenüber all diesem im Akt des Stellungnehmens als verschiedenartig.

(2) Der Sinn für das Ich: ich ≠ nicht-ich

Diese Erfahrung der Distanzierung oder der Disparität setzt wiederum einen weiteren Status voraus, oder aber sie ist Ausdruck dieses Status. (Über die gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen, in dieser Arbeit auf theoretische Weise mit philosophischer Methode bestimmten und in gewissem Sinne künstlich voneinander unterschiedenen Komponenten, mögen andere ihr Urteil fällen.) Wer sich der Welt mit seinen Aussagen gegenüberstellt, muss sich selbst, als derjenige, der diese Aussagen trifft, als von der Welt getrennt erfahren. Auch wenn der Aussagende selbst nicht bestimmen können muss, was ihn genau oder auch bloß ungefähr ausmacht, wer oder was er „ist“, so erfährt er: Er ist *nicht* dieses oder jenes in der Welt, sondern er ist „er“, der die Aussage *über* dieses oder jenes trifft. Oder, aus der jeweiligen Perspektive gesprochen: Ich bin „ich“, die diese Aussagen über „nicht-ich-Entitäten“ trifft. „Ich-Sagen“ setzt das Verständnis von „ich“ und „anderen“ beziehungsweise „nicht-ichs“ voraus. Handelt es sich bei diesen „nicht-ichs“ um Entitäten, die ebenfalls zum „ich“-Sagen fähig sind, so können sich diese mit dem gleichen selbstreferenziellen Ausdruck – „ich“ – auf vollkommen verschiedene Objekte beziehungsweise Subjekte, nämlich jeweils sich selbst, beziehen. Wer zu sich selbst „ich“ sagen kann, muss erkennen, dass andere, die „ich“ sagen, sich jeweils ebenfalls auf sich selbst beziehen.⁵⁰⁸ Erst dadurch hat der „ich“-Sagende die volle Bedeutung des Wörtchens begriffen. Der „ich“-Sagende ist immer somit sogleich in einer Welt von vielen „ich“-Sagenden.⁵⁰⁹ „Ich“-Sagenden, die ebenso wie er selbst Wünsche, Absichten, Emotionen – intentionale Zustände – haben. Der obige Ausgangspunkt – die Beschreibung von Rationalität als Begründungspraxis – führt auf diese Weise zum *Konzept des Selbstbewusstseins* beziehungsweise zum *Konzept der Egozentrität*.

Egozentrität meint also das höherstufige Selbstbewusstsein⁵¹⁰ von solchen Wesen, die „ich“ sagen können. In dieser Fähigkeit, „ich“ sagen zu können, verbirgt sich zudem das

⁵⁰⁸ Eva-Maria Engelen stellt in dem Abschnitt über Indexikalität zudem fest: „Wer das Indexikal ‚ich‘ richtig verwenden kann, kann auch das Indexikal ‚du‘ richtig verwenden und umgekehrt. [...] niemand [kann] alleine eine Sprache erlernen [...], sondern nur im Sprechen, Handeln, Leben mit anderen. Das gilt eben auch für die Indexikale ‚ich‘ und ‚du‘.“ (Engelen, Eva-Maria: *Vom Leben zur Bedeutung. Philosophische Studien zum Verhältnis von Gefühl, Bewusstsein und Sprache*. Berlin: De Gruyter 2014, S. 120f. Im Folgenden: Engelen [LzB].) Das bedeutet, in der Fähigkeit zu Selbstreferenz ist die „Fremdreferenz“ auf andere bereits angelegt. Der Ich-Bezug impliziert sowohl eine soziale wie auch eine praktisch-propositionale Komponente.

⁵⁰⁹ Ernst Tugendhat schreibt dazu: „Da keiner für sich alleine ‚ich‘ sagen kann – dieses Wort zu verstehen, heißt, zu verstehen, daß *jeder*, wenn er ‚ich‘ sagt, auf sich selbst Bezug nimmt [...] – sind für mich, sobald ich zu mir ‚ich‘ sagen kann, eine Vielzahl von anderen ‚ich‘-Sagern Wirklichkeit.“ In: Tugendhat [EuM], S. 29.

⁵¹⁰ Bei der Betrachtung von Bewusstsein allgemein lassen sich weitere Entwicklungsstufen ausmachen, wie Eva-Maria Engelen in ihrer Studie *Vom Leben zur Bedeutung* detailliert darlegt. Dort heißt es gleich zu Beginn: „Will man klären, wie es dazu kommt, dass Organismen von der bloßen Empfindungsfähigkeit zu einfachen Formen des Bewusstseins gelangen, muss man zeigen können, dass etwas für sie Bedeutung haben kann und im Weiteren auch, dass sie Bedeutungen in einem gewissen Umfang *verstehen können*.“ (Engelen [LzB], S. 1, Hervorhebung hinzugefügt.) Bloße Empfindungsfähigkeit unterscheidet sich von einfachen Bewusstseinsformen, von „präreflexivem Selbstgewahrsein“, und diese unterscheiden sich wiederum von Selbstbewusstsein, welches mit kognitiven Fähigkeiten einhergeht. (Engelen [LzB], S. 5.)

Bewusstsein über die Eigenverantwortlichkeit des jeweiligen Handelnden, des jeweiligen „ich“-Sagers für sein Tun. Dass *ich* es bin, und nicht niemand, und, dass *ich* es bin, und niemand anderes, der bestimmte innere Zustände hat, die ich dadurch zum Ausdruck bringen kann, dass ich dies oder jenes wünsche, meine, tue, verspreche, sage etc. Der feine aber gewichtige Unterschied liegt demnach zwischen einem Wesen, das Gefühle, Wünsche, Meinungen, Absichten empfindet und dadurch „hat“, und jenem Wesen, das darüber hinaus auch *weiß*, dass es diese Wünsche, Meinungen, Gefühle und Absichten hat. Auf diese Weise nähern wir uns über die Fähigkeit, sich *auf sich selbst* zu beziehen, einer weiteren Fähigkeit, der Fähigkeit, sich *auf etwas* zu beziehen oder etwas enger gefasst, etwas *zu beabsichtigen*, an.

(3) *Der Sinn für Begründungshinsichten: ich beabsichtige*

Gemäß der obigen Beschreibung unserer Begründungspraxis geht es uns in den geltungsorientierten Stellungnahmen darum, *warum wir richtig oder angemessen handeln beziehungsweise wahre Aussagen machen*. Wenn wir richtig oder angemessen handeln beziehungsweise wahre Aussagen machen, wenn wir nachdenken oder überlegen und anschließend handeln oder urteilen, so tun wir dies stets im Hinblick auf einen mehr oder weniger konkreten Zweck – wir wollen ein Ziel erreichen (und bedienen uns der Zweckrationalität beziehungsweise der sogenannten „instrumentellen Rationalität“) oder wir wollen zunächst erkennen, welches Ziel überhaupt gut und richtig und verfolgungswürdig ist. Begründungen setzen dementsprechend eine Hinsicht voraus, unter der sie angestellt werden. Umgekehrt rechtfertigen diese Gründe dann unsere Hinsichten, unsere Ziele und Zwecke, und machen sie erst zu unseren *eigenen*. Erst wenn man Absichten hat und sich darüber bewusst ist, kann man entweder über die Mittel zu deren Verwirklichung nachsinnen oder sie auch generell hinterfragen. Anders formuliert, die Gründe, die wir anführen und denen wir folgen, sind nicht einfach „Gründe schlechthin“, sondern stets von relationalem Charakter, das heißt Gründe *für* oder *gegen etwas* (also eigentlich Gründe *für* jemanden, der etwas beabsichtigt, oder sogar Gründe *für* alle, die allesamt etwas beabsichtigen). Wir bestimmen uns selbst, indem wir diese Gründe als festlegend, als handlungsleitend, als unsere eigenen Gründe erkennen, *um* zu einer Überzeugung zu gelangen oder *um* auf bestimmte Weise zu handeln. Intentionalität meint diese Fähigkeit, etwas zu beabsichtigen, das heißt, sich selbst, als „ich“, Ziele zu setzen und die eigenen Handlungen daraufhin auszurichten.⁵¹¹ Der Begriff der

⁵¹¹ Die demgegenüber etwas „allgemeinere“ oder „unspezifische“ Redeweise von Intentionalität und intentionalen Einstellungen, wie Glauben, Fürchten, Wünschen und auch Beabsichtigen, als *Bezug* auf einen Sachverhalt oder als Ausrichtung auf ein Objekt in der Philosophie des Geistes ist darin mit eingeschlossen.

Intentionalität soll *das Setzen von Zielen und Zwecken* als wesentliches Element der rationalen Praxis betonen.

Eva-Maria Engelen charakterisiert Intentionen in ihrer Abhandlung *Vom Leben zur Bedeutung* mit Verweis auf Searle und Wittgenstein folgendermaßen: „Intentionen lassen sich bestimmen: (1) durch ihre Erfüllungsbedingungen, durch welche sich auch das Merkmal der Gerichtetheit fassen lässt und (2) durch das Fassen eines Entschlusses.“⁵¹² Das heißt, Erfüllungsbedingungen sowie ein gefasster Entschluss grenzen intentionale Handlungen von nicht-intentionalen Geschehnissen ab. Dadurch lassen sich beispielsweise, wie Engelen schreibt, beabsichtigte Körperbewegungen von unbeabsichtigten Körperbewegungen – die sich von einem externen Beobachterposten scheinbar gleichen – nichtsdestotrotz unterscheiden. Indem ich *beabsichtige*, beispielsweise mein Bein zu strecken, lege ich sogleich die Bedingung fest, unter der diese Absicht erfüllt wird: Ein von mir ausgestrecktes Bein. Das bedeutet, Absichten implizieren Erfüllungsbedingungen. Hinzu kommt bei *intentionalen* Handlungen der *Entschluss* zu dieser Handlung. Streckt sich mein im Einschlafen begriffenes Bein aus Reflex von selbst, so kann nicht von einer initiierten Absicht gesprochen werden. Absichten implizieren einen gefassten Entschluss.

(4) *Der Sinn für Sozialität: ich + ich = wir*

In der bereits gezeichneten Skizze einer Welt von vielen „ich“-Sagenden wurzelt ein weiteres, für Rationalität fundamentales Konzept. Insbesondere der letzte Satz der obigen Beschreibung der Begründungspraxis – *Wir antworten [mit Gründen] auf kontrastive Warum-Fragen.* – richtet den Fokus auf diese absolut wesentliche Fähigkeit, und zwar nicht nur für die Ausübung sondern insbesondere auch für die Entwicklung einer solchen Praxis: Die *soziale* Natur der Rationalität. Unter der Maxime der *obligatorischen Geselligkeit* des Menschen wurde die Bedeutung der *Sozialität* für die rationale Lebensform in vorherigen Kapiteln bereits angesprochen. Rationalität lebt von dem sozial-gemeinschaftlichen Gefüge, dem wir uns nicht oder nur kurzzeitig⁵¹³ entziehen können. Wenn wir unsere Handlungen und Überzeugungen begründen und auf diese Weise auf kontrastive Warum-Fragen antworten, so beantworten wir die Fragen *anderer* („ich“-Sager). Dies auch im Fall des inneren Disputs – wir ringen uns selbst eine Rechtfertigung ab – teilen wir unsere Person in ein „ich“ und einen „anderen“, demgegenüber wir uns rechtfertigen müssen. Ohne diese *anderen*, die eine Rechtfertigung verlangen, die Gründe fordern, keine Begründung, also keine explizit

⁵¹² Engelen [LzB], S. 93.

⁵¹³ Beispielsweise in Laborsituationen oder auch, wie die Berichte Primo Levis schildern, in Konzentrationslagern – in *begründungsfreien* Räumen.

praktizierte Rationalität. Das bedeutet, ich muss mich einerseits von allem, insbesondere *allen* anderen separieren und distanzieren, um mich als „ich“ mit eigenen intentionalen Zuständen erst erfahren zu können. Andererseits muss ich sodann aus der Erfahrung der eigenen Perspektivität heraus wiederum die Nähe zu denjenigen suchen, die wir nun als andere „ich-Sager“ mit jeweils eigener Perspektive sowie eigenen intentionalen Zuständen erkennen. Denn erst im Kontakt mit anderen „ich“-Sagenden können an uns und unser Verhalten herausfordernde Warum-Fragen (oder, sofern nicht gleich eine propositionale Sprache vorausgesetzt werden soll, „Warum-Haltungen“) herangetragen werden. Mit dieser Nähe zu anderen ist keine rein örtliche gemeint, sondern eine, die unsere Perspektive sowie damit zusammenhängende Erwartungen betrifft. Perspektiven, Intentionen und Erwartungen müssen verschränkt werden, damit wir das Verhalten anderer nicht nur registrieren, sondern zudem *bewerten* können. Separate „ich“-Sager müssen in Interaktion miteinander treten, um Anlass zu einer gegenseitigen kritischen Bewertung zu haben. Das bedeutet, auch hier muss eine Diskrepanz geschaffen werden, diesmal eine Diskrepanz zwischen erwartetem sowie tatsächlichem Verhalten. Ich muss erkennen können, dass dieses oder jenes Verhalten von dem anderen erwartet werden kann. Ebenso muss der andere erkennen, dass dieses oder jenes Verhalten von ihm selbst erwartet werden kann. Um diese Diskrepanz zu erfassen, muss das Verhalten des Gegenübers so wahrgenommen werden, dass es auf bestimmte Weise vollzogen werden *sollte*, dies aber möglicherweise nicht geschieht. Das heißt, bestimmte Normen oder Regeln des Verhaltens sind notwendig, damit die Option besteht, nach diesen Regeln zu agieren oder aber diese Normen zu ignorieren.⁵¹⁴ Nur wenn ein Bewusstsein über die Möglichkeit dieser Diskrepanz vorliegt, kann nach den Gründen für ein von der Erwartung abweichendes Verhalten gefragt werden.

Prädestiniert für die Entwicklung eines solchen Bewusstseins über die Möglichkeit der Diskrepanz von *Sollen* und *Sein* sind *kooperative* Handlungen. Bei solchen Handlungen entsteht bei beiden beteiligten Parteien die Erwartung, der jeweils andere wird gemeinsam mit mir ein von uns beiden geteiltes Ziel – eine geteilte Intention oder Wir-Intention – verfolgen. Wird diese Erwartung von einer der beiden beteiligten Parteien enttäuscht, besteht Grund, den anderen für die Abweichung dessen, was er getan oder nicht getan hat, von dem, was er tun *sollte*, zur Rechenschaft zu ziehen. In kooperativen, sozialen Zusammenhängen, in denen wir Intentionen *teilen*, entsteht zum ersten Mal⁵¹⁵ Anlass, das Verhalten anderer Entitäten nicht

⁵¹⁴ Diese Normen oder Regeln müssen keine andauernde Allgemeingültigkeit beanspruchen, sie können zunächst nur für dieses Verhalten zu diesem Zeitpunkt an diesem Ort – quasi deiktisch – gelten.

⁵¹⁵ Die Formulierung „zum ersten Mal“ ist durchaus evolutionär – sowohl in der phylogenetischen als auch in der ontogenetischen – zu verstehen.

bloß „hinzunehmen“ und darauf wie auf andere Ereignisse außerhalb unseres Wirkungsbereichs zu reagieren, sondern das Verhalten an einer bestimmten Erwartung – einem Standard, einer Richtlinie oder Norm – zu messen und als dieser Erwartung entsprechend oder als dieser Erwartung nicht entsprechend zu bewerten. (Die in Wir-Intentionen angelegte Erwartung muss dabei jedoch nicht explizit gemacht werden.) Die Fähigkeit, *gemeinsam* die Aufmerksamkeit auf etwas richten zu können, um schließlich auch *gemeinsam*, „wir-intentional“, handeln zu können, ist dementsprechend eine wesentliche Komponente für die Fähigkeit nach Gründen für Handlungen sowie Urteile fragen zu können.⁵¹⁶ Oder anders formuliert: Da einer allein in sozialer Isolation keine Gründe nötig hat, sind sie ihm auch nicht möglich. Erst in der Gemeinschaft, in kooperativen Akten, wird die Abstimmung von Intentionen als gemeinsame Wir-Intention erforderlich und aus solchen Zusammenhängen ergibt sich die Möglichkeit für Fragen und Antworten, für geforderte sowie genannte Gründe. Die Fähigkeiten zur Wir-Intentionalität, Kooperation und Gemeinschaft – die Fähigkeit zur Sozialität – sind notwendig für die Entfaltung der rationalen Lebensform.⁵¹⁷

(5) *Der Sinn fürs Sollen: Sein ≠ Sollen*

Diese rationale Lebensform beruht, wie oft erwähnt, auf der Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen. *Gründe sind jene Relationen, die wir zwischen Fakten und zugehörigen Handlungen oder Überzeugungen ziehen, wobei erstere für letztere sprechen sollen*, heißt es oben. In dieser Charakterisierung verbirgt sich der bereits angedeutete Sinn fürs Sollen. Denn Gründe sagen uns nicht, was in einem kausal-naturgesetzlichen Sinne geschehen *wird* beziehungsweise *muss*, auch nicht in einem rein erklärend-erläuternden Sinne, was geschehen *ist*, sondern in einem normativ-vorschreibenden Sinne, was wir tun *sollen*. Aus dem, was der Fall ist – aus Tatsachen – ziehen wir Relationen zu dem, was der Fall sein *soll*. Rationalität ist inhärent normativ oder Normativität ist inhärent rational.⁵¹⁸ *Gründe* geben Auskunft darüber,

⁵¹⁶ Andere als „ich“-Sager erkennen, andere als intentionale Wesen verstehen und, so auch der entscheidende Punkt bei dem Ethologen Michael Tomasello, *gemeinsam* die Aufmerksamkeit auf etwas richten zu können, um schließlich auch *gemeinsam*, „wir-intentional“, handeln zu können, sind Fähigkeiten, die im Laufe der phylogenetischen wie auch ontogenetischen Entwicklung des Menschen auftreten. In zahlreichen vergleichenden Studien an Kindern sowie Menschenaffen kommt Tomasello zu dem Schluss, „daß das Verstehen der Artgenossen als intentionale Wesen, die dem Selbst ähnlich sind, eine spezifisch menschliche kognitive Fähigkeit ist“. (Tomasello, Michael: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 77. Im Folgenden: Tomasello [EmD].)

⁵¹⁷ Nochmals Tomasello: „Die menschliche Gemeinschaft stellte die adaptive Umgebung dar, in der sich die menschliche Kognition phylogenetisch entwickelte“. (Tomasello [EmD], S. 10.)

⁵¹⁸ Wenn Stefan Gosepath seine Analysen „Zum Ursprung der Normativität“ anstellt, hebt er mit dieser engen Abhängigkeit der beiden Konzepte an: „Wir fragen uns – explizit oder implizit – täglich ‚Was soll ich tun?‘ oder ‚Wie soll ich leben?‘, und ob wir nun laut danach gefragt haben oder nicht, oft bekommen wir Empfehlungen, Ratschläge, gar Befehle zu hören, die uns alle sagen, wir *sollten* irgendetwas tun. Aber warum sollte ich etwas Bestimmtes tun? Hier wird nach Gründen gefragt, und zwar nach Gründen, die uns einleuchten sollen.“

was wir tun oder meinen sollen. Sie berechtigen oder verpflichten oder halten uns zu bestimmten Handlungen und Urteilen an.⁵¹⁹ „Ich“-Sagende entwickeln ein Verständnis von dem Unterschied zwischen Handlungen und Urteilen, die sie ihrem „ich“ – das heißt, sich selbst – zurechnen können, und jenen Geschehnissen, die außerhalb ihres Wirkungsbereichs oder außerhalb ihres – mit Kant gesprochenen – Willens liegen. Für jene eigenständigen Akte des Handelns oder Urteilens erfährt der „ich“-Sagende aus der Innenperspektive eine Berechtigung oder Verpflichtung, welche sich auf Begründungen stützt.⁵²⁰ Das bedeutet, das durch Gründe „produziertes“ *Sollen* richtet sich an jedes einzelne handelnde oder urteilende Subjekt in der jeweiligen „ich“-Perspektive. Dieses Sollen kann durch externe Betrachtungen, Reduktionen, „Entnormativisierungen“ nicht negiert werden, auch wenn in der Forschungsarbeit von Kognitionspsychologen, Verlässlichkeitstheoretiker des Wissens oder Rational-Choice-Theoretikern eine andere Ansicht zum Ausdruck kommt. „Ich“-sagenden Wesen ist die eigene „ich“-Perspektive ebenso unvermeidbar wie ihnen die Sensitivität für letztlich *relationale* Gründe, das heißt Gründe *für* mich oder *für* dich, unveräußerbar ist. Jene Gründe sagen mir, wie *ich* handeln oder urteilen *soll*. Ob ich diesem Sollen schlussendlich nachkomme, ob ich mich für diesen oder jenen Grund entscheide, liegt bei mir. Nichts anderes ist mit dem Konzept der *Normativität* gemeint – einer weiteren wesentlichen Komponente von Rationalität. Neben dem Raum der Ursachen eröffnet sich für sollen-sensitive Wesen der Raum der Gründe und damit einhergehend auch die Option auf (eine neue Art von) Freiheit.

(6) *Der Sinn für Mündigkeit: ich behaupte, ich urteile*

Freiheit verstehe ich im kantischen Sinne als Selbstbindung des Willens an die Gesetze der Vernunft. Wer tut und meint, was er *soll*, bindet seinen Willen an *Gründe*. Das bedeutet Freiheit *von* Kausalzwängen, Freiheit *von* unmittelbaren Neigungen, Freiheit *von* den „Antrieben der Sinnlichkeit“⁵²¹. Dadurch sind wir fähig *zur* Selbstbestimmung des Willens, *zur* Selbstgesetzgebung oder eben *zur* *Autonomie*. Der Gedanke einer Freiheit durch eigenständige Gesetzgebung ist kein einfacher, da das Vokabular – Gesetz, Gründe, Sollen,

Normativität hat ihren Sitz demnach im Bereich des vernunftfähigen Denkens und nicht in der Natur, die allein durch Kausalgesetze reguliert wird.“ Gosepath, Stefan: Zum Ursprung der Normativität. In: R. Forst u. a. (Hg.): *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, S. 250-268. Im Folgenden: Gosepath [UdN].

⁵¹⁹ Vgl. dazu auch Lutz Wingert (mit Verweis auf Robert Brandom) über „Gründe und normativer Status“ in „Was geschieht eigentlich im Raum der Gründe?“. (Wingert [RdG], S. 189f.)

⁵²⁰ Diese Berechtigung oder Verpflichtung erwächst, wie Brandom schreibt, aus einer *Praxis* des *Berechtigten* und *Verpflichteten*: „Normativer Status wird mit Praktiken instituiert. Es gab keine Verpflichtungen und Berechtigungen [*entitlements*] in der Welt, bevor Menschen begannen, einander als autorisiert oder verantwortlich zu behandeln.“ Brandom [BsM], S. 1009.

⁵²¹ Kant [GMS], BA 112.

insbesondere auch die kantische Pflicht und das Reich der Zwecke – abermals Zwang und Bevormundung suggeriert. Mit Autonomie ist jedoch der Anspruch und die Aufgabe oder die Anstrengung verbunden, jene Gesetze, nach denen wir uns beim Handeln und Urteilen richten sollen, souverän, unabhängig oder eigenverantwortlich einzusehen. Im Zuge dieser reflexiven Stellungnahme gebrauchen wir unsere Vernunft, wie Stefan Gosepath auf seinem Weg „zum Ursprung der Normativität“ feststellt:

„Durch den Gebrauch der Fähigkeit zur praktischen Vernunft lernen wir, nicht mehr nur durch Neigungen und Wünsche getrieben zu werden, sondern ihre Einflüsse auf uns zu erkennen. [...] Vernunft beginnt also mit dem intellektuellen Abstand zu dem, was uns determiniert, und der Fähigkeit zur reflexiven Stellungnahme dazu. [...] Jetzt handeln wir nicht mehr nur wegen unserer zurzeit stärksten inneren und äußeren Einflüsse, sondern weil wir uns in einer reflexiven und aufgeklärten und in diesem Sinne rationalen Deliberation klargemacht haben, dass wir so handeln *wollen*, weil wir so zu handeln positiv bewerten.“⁵²²

Eigenständig (das heißt unvertretbar) Gründe einzusehen, ebenso eigenständig deren Sollen zu begreifen und anzuerkennen, ist demnach die einzige Möglichkeit zu wahrhaft selbstbestimmtem Handeln und Urteilen. Denn *indem* wir unsere Handlungen und Urteile an einem begründeten Sollen orientieren, befreien wir uns von anderen Motiven, Interessen, Objekten, von unseren Trieben, von fremden Autoritäten. Diese externen Bestimmungsfaktoren wären die Alternative zur Autonomie oder Selbstgesetzgebung – bildlich gesprochen wären wir dann der „herrenlose Luftballon, der die Freiheit hat, sich vom Wind dorthin blasen zu lassen, wohin dieser auch immer wehen mag“⁵²³.⁵²⁴ Wenn die kausale Verdrahtung gelöst wird und letztlich grenzenlose Beliebigkeit herrscht, sodass wir zum Spielball jeglicher externer Faktoren werden, bleibt die Orientierung an Gründen als einzige Möglichkeit in dem Übermaß an Interessen, Neigungen, Trieben, „Vormündern“⁵²⁵,

⁵²² Gosepath [UdN], S. 263f.

⁵²³ Baggini [PFW], S. 69.

⁵²⁴ Dass letztere faktisch selten oder nie in dem von Kant intendierten Sinne gelingt, dass unsere Gründe oftmals nicht rein moralisch beziehungsweise frei von sinnlichen Interessen sind, ist unbestritten. Minimal rationale Handlungen sowie Urteile genügen oftmals nicht den Anforderungen maximaler Rationalität. (Maximale Rationalität fordert, wie erwähnt, nicht nur die Ausrichtung auf Richtigkeits- oder Wahrheitsansprüche, sondern zugleich deren Erfüllung.) Die *Möglichkeit* zur anspruchsvollen Freiheit im kantischen Sinne ist jedoch gegeben. Die Idee der Freiheit oder der Spontaneität, die Kant als „die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ (Kant [KrV], A 534) definiert, könnte als Ausdruck maximaler Rationalität – im Gegensatz zu minimaler Rationalität – aufgefasst werden. In beiden Fällen handeln wir auf Grund von Begründungsbeziehungen zwischen dem, was der Fall ist, und dem, wie daraufhin gehandelt oder geurteilt werden soll. Doch während dieses *soll* im Falle maximaler Rationalität, im Falle von Selbstbestimmung oder Autonomie durch die Spontaneität des Verstandes auch in der Rechtfertigung gegenüber anderen bestehen bleibt, dessen Dringlichkeit und Notwendigkeit Evidenz gewinnt, verkümmert dieses vermeintliche *soll* im Falle bloß minimaler Rationalität, die sich zwar an privaten Neigungen orientiert, dennoch aber Begründungsbeziehungen erwägt, sobald diese im Diskurs mit anderen oder mehreren Personen erörtert werden.

⁵²⁵ Vgl. Kant [WiA], S. 481ff.

determinierenden Einflüssen etc. zu einer eigenen Stellungnahme – *ich* handle oder *ich* urteile – zu finden. Einer Stellungnahme, in der wir durch Verwendung des Personalpronomens „ich“ die Souveränität der Entscheidung zum Ausdruck bringen. Über die Erwägung und Befolgung von Gründen, über Begründungen, über geltungsorientierte Stellungnahmen entledigen wir uns – mehr oder weniger – der Fremdbestimmung. Unsere Freiheit besteht in der Selbstbindung an das Sollen der Gründe. Dass Freiheit und Gründe eng miteinander verwoben sind, ist – wie so vieles des bisher Dargelegten – kein neuartiger Gedanken. Eine normative These, die von dieser Partnerschaft getragen wird, lautet: Wir sollten unsere Begründungspraxis kultivieren und pflegen, um uns und anderen ein freies, das heißt autonomes, das heißt selbstbestimmtes Leben zu ermöglichen, in dem es jedem möglich ist, von sich im vollumfänglichen Sinn des Wortes „*ich* handle“ oder „*ich* urteile“ zu behaupten.

(7) Der Sinn für kognitive Selbsttätigkeit: Sollen ≠ Müssen

Im Licht der angezeigten Verbindung zwischen Gründen und Autonomie wird ein weiterer kantischer Begriff erhellt: Der Begriff der *Spontaneität*. Zugleich ermöglicht dieser Begriff der Spontaneität eine weitere ermöglichende Bedingung für unsere Begründungspraxis zu beleuchten. Denn: *Gründe sind jene Relationen, die wir zwischen Fakten und zugehörigen Handlungen oder Überzeugungen ziehen, wobei erstere für letztere sprechen sollen*, heißt es einige Seiten weiter oben. Um aber Relationen zwischen Fakten und Handlungen und Urteilen zu ziehen, Relationen des Sollens zu bilden, braucht es „das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen“⁵²⁶. Dieses Vermögen nennt Kant *Spontaneität*. Der Begriff der Spontaneität wird von Kant auf zweifache Weise verwendet. Einerseits spricht er von der Spontaneität der Begriffe, der Erkenntnisse oder des Verstandes⁵²⁷ (a), andererseits von der reinen Spontaneität der Vernunft⁵²⁸ (b).

(a) Die Spontaneität der Begriffe, der Erkenntnisse, des Denkens oder des Verstandes ist das Vermögen, „einen Gegenstand zu erkennen“⁵²⁹, das heißt, die empfangenen, die sinnlich angeschauten Vorstellungen gedanklich unter einen Begriff zu bringen und dadurch den Gegenstand, der dieser Empfindung zu Grunde liegt, zu erkennen. Die Gegenstände werden uns zunächst durch die Rezeptivität der Eindrücke, also das Vermögen, Vorstellungen

⁵²⁶ Kant [KrV], B 75.

⁵²⁷ Kant [KrV], B 74,75.

⁵²⁸ Kant [GMS], BA 108.

⁵²⁹ Kant [KrV], B 74.

überhaupt erst zu empfangen – die Sinnlichkeit –, gegeben. Nur wenn beides vorliegt, wenn uns die Sinnlichkeit die Gegenstände der Anschauung gibt und zugleich der Verstand sich die Gegenstände dieser Anschauung verständlich macht, indem er sie gedanklich erfasst und unter Begriffe bringt, ist Erkenntnis möglich.

Diesem ersten Verständnis nach beruht die Spontaneität des Verstandes auf dem Vermögen, Vorstellungen – Begriffe – *ganz aus sich selbst heraus zu schöpfen*, die aber erst in Vereinigung mit den Anschauungen der Sinnlichkeit einen Inhalt und Sinn erhalten und somit Erkenntnis hervorbringen. „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“⁵³⁰ Und „Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Rezeptivität der Eindrücke“⁵³¹.

(b) Die reine Spontaneität der Vernunft erwähnt Kant indirekt bereits in seiner Kritik der reinen (spekulativen oder theoretischen) Vernunft, kann dieses Konzept jedoch erst mit Blick auf die reine Vernunft im praktischen Gebrauch entfalten. Abgesehen von einigen Hinweisen in der Analytik⁵³² und zu Beginn der Dialektik⁵³³, dient vor allem die dritte Antinomie⁵³⁴ sowie deren Auflösung⁵³⁵ zur Darstellung dieser reinen oder absoluten Spontaneität. Kant fügt der empirischen Kausalität der Naturgesetze die Idee einer intelligiblen Kausalität der Gesetze der Vernunft hinzu:

„Das *Sollen* [dieser Gesetze der Vernunft] drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser [Natur] nur erkennen, *was da ist*, oder gewesen ist, oder sein

⁵³⁰ Kant [KrV], B 75.

⁵³¹ Kant [KrV], B 93.

⁵³² Z. B. Kant [KrV], B 358: „Es ist ein alter Wunsch, der, wer weiß wie spät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: daß man doch einmal, statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze, ihre Prinzipien aufsuchen möge; denn darin kann allein das Geheimnis bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplifizieren. Aber die Gesetze sind hier auch nur Einschränkungen unsrer Freiheit auf Bedingungen, unter denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt; mithin gehen sie auf etwas, *was gänzlich unser eigen Werk ist*, und wovon wir durch jene Begriffe *selbst die Ursache sein können*.“ Hervorhebungen hinzugefügt.

⁵³³ Kant [KrV], B 430: „Gesetzt aber, es fände sich in der Folge, nicht in der Erfahrung, sondern in gewissen (nicht bloß logischen Regeln, sondern) a priori feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlassung, uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen [...]“.

⁵³⁴ Kant [KrV], B 474: „Diesemnach muß eine Kausalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen [...]“.

⁵³⁵ Kant [KrV], B 561: „[...] so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität die von selbst angeben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Kausalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen.“

wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders *sein soll*, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. [...] so gibt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein paßt, und nach denen sie so gar Handlungen für notwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden [...].⁵³⁶

Das Vermögen, „sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen“ zu machen, ohne dass empirische Anschauungen der Sinnlichkeit hinzukommen müssten, verweist auf eine Freiheit, sich in Gedanken, als Intelligenz, der Kausalität der Naturnotwendigkeit zu entheben und einer ganz eigen gesetzten Kausalität, einer eigen bestimmten Gesetzmäßigkeit zu folgen. Spontaneität beschreibt die Fähigkeit, *aus sich selbst heraus, selbstbestimmt, da selbsttätig*, eine eigene Ordnung, ein Sollen, zu schaffen und sich danach zu richten.⁵³⁷

Zwei miteinander verbundene Aspekte, wie die zwei Seiten einer Medaille, sind also bei der Spontaneität des Verstandes, wie auch bei derjenigen der Vernunft wesentlich: Erstens der Aspekt der *freien, selbstbestimmten Tätigkeit*, ohne fremde Einflüsse etwas ganz aus sich selbst heraus zu schaffen und danach zu handeln. Diese freie, selbstbestimmende Tätigkeit ist am Werke, wenn Begründungsrelationen geschaffen werden, wenn ein Fakt mit einem Akt in Bezug gesetzt wird. Zweitens der Aspekt, dass dieses „Geschaffene“, diese neue Ordnung, das Sollen nicht immer schon in der Natur vorliegt oder von ihr determiniert wird; *die Natur kennt*, wie gesagt, *kein Sollen*. Denn auch wenn die Erkenntnisse des Verstandes von dem durch die Sinnlichkeit Gegebenem abhängen, so liegen die Begriffe nicht selbst schon in der Natur oder sind durch sie vorgegeben, sondern entspringen allein der Spontaneität des Verstandes. Ebenso wie Gründe und Begründungen nicht in der Natur vorliegen oder ausschließlich durch Sinnliches vorgegeben würden.

(8) Der Sinn fürs Sprechen: Ich: „ich“.

Die zuerst erwähnte Komponente – der Sinn für Wahrheit (I) – ist bereits zutiefst mit der Fähigkeit, *zu sprechen*, verwoben: Nur Aussagen, nur Sätze können wahr oder falsch sein.

⁵³⁶ Kant [KrV], B 575f. (Es scheint mir interessant, zu klären, was genau Kant dabei mit der Formulierung meint: „in die [= die Ordnung nach Ideen] sie [= die Spontaneität] die empirischen Bedingungen hinein paßt“.)

⁵³⁷ Diese Selbsttätigkeit, sowohl des Verstandes als auch der Vernunft, erwähnt Kant erneut im dritten Abschnitt der Grundlegung, wenn es ihm vor allem auf die reine Selbsttätigkeit, die reine Spontaneität, der über jegliche Sinnlichkeit hinausgehende Vernunft ankommt, welche die Gesetze der Sittlichkeit und das Reich der Zwecke erst möglich macht. Kant [GMS], BA 108.

Auch bei dem so wesentlichen Personalpronomen „ich“ (2) handelt es sich um ein *sprachliches Zeichen*. Intentionen (3) sind über die innere Beziehung zu Erfüllungsbedingungen mit *sprachlichen Fähigkeiten* verknüpft, wie Engelen erfasst: „Intentionale Zustände sind demnach durch interne Relationen zu ihren Erfüllungsbedingungen charakterisiert. Das bedeutet, dass der intentionale Zustand wesentlich begrifflich bestimmt ist.“⁵³⁸ Wir-Intentionalität setzt zwar keine propositionale Sprache voraus, beruht jedoch auf kooperativen Absichten, über die sich die Kooperationspartner *verständigen* müssen. Generell kann die ausgeprägte soziale Ader (4) rationaler Wesen, sich gegenseitig nach Gründen zu fragen und darauf zu antworten, nicht ohne eine entsprechende Kommunikation auskommen. Erst ein propositional strukturiertes Zeichensystem erlaubt den Austausch mit anderen sprachfähigen Wesen über die Welt und über unsere Ansichten von dieser Welt, dabei auch Gründe zu nennen, nach Gründen zu fragen, Begründungen gemeinsam zu besprechen und gegebenenfalls zu verwerfen.⁵³⁹ Ein gedanklicher Kontrast: Wenn die Sprache verschwände, verschwände nicht nur die begriffliche Erfassung der Welt, sondern zugleich der kommunikativ vermittelte Austausch der erfassten Inhalte über diese Welt zwischen den einzelnen Sprachteilnehmern. Normativität (5) sowie Autonomie (6) betonen weitere Komponenten von Rationalität – den Sinn fürs und die Selbstbindung ans Sollen –, die beide nur über die Etablierung einer Diskrepanz funktionieren: Der Diskrepanz zwischen „Sein“ und „Sollen“. Dieser Diskrepanz ohne eine *propositionale Sprache* Ausdruck zu verleihen, wäre sicherlich schwierig, wenn nicht unmöglich; ebenso wie die Spontaneität (7) als die Fähigkeit eine eigene Ordnung zu schaffen, diese Ordnung *begrifflich abbilden* muss.

Die hier angesprochene *Propositionalität* meint die Struktur einer Sprache, deren Zeichensystem unter anderem die Bildung von Aussagesätzen ermöglicht, deren Inhalte, das heißt deren Propositionen, Sachverhalte oder – sofern die Aussagen *wahr* sind – Tatsachen darstellen. Nicht nur Aussagesätze, denen stets ein Wahrheitswert zukommt, oder die Formulierung von Befehlen, Ausrufen und Fragen sondern auch die Artikulation intentionaler Einstellungen, wie Wünsche, Absichten, Annahmen und Befürchtungen, sind in einer propositionalen Sprache möglich. Deren Semantik erlaubt nicht nur im Gegensatz zu Signalsprachen oder rein gestischer Kommunikation die Loslösung von der jeweiligen Situation, also die Überschreitung einer rein indexikalischen Kommunikation, sondern auch

⁵³⁸ Engelen [LzB], S. 94f.

⁵³⁹ Auch bei der *Entwicklung* von Rationalität spielt die Sprachfähigkeit eine entscheidende Rolle, so Charles Taylor: „The basic thesis is a genetic one, that we could never have the silent, monological, inner language if we hadn't first acquired the language capacity in its expressed-enacted form.“ (Taylor [TLA], S. 34.)

die gemeinsame Referenz mehrerer Gesprächsteilnehmer auf einen Sachverhalt, zu dem sie wechselseitig mittels Verneinung, Bejahung, Enthaltung oder Nachfragen Stellung beziehen können.⁵⁴⁰ Insofern jemand Stellung bezieht, stützt ihn die Sprache mit dem nötigen propositionalen, grammatikalischen sowie logischen Werkzeug aus, über eine bloße Meinungsäußerung hinaus seine gewählte Position mit objektiven, für andere einsehbaren Gründen zu untermauern.

Schon das griechische Wort *lógos* bezeichnet bekanntermaßen bereits beides: Sprach- und Vernunftvermögen. Der Schluss liegt nahe: Nur wer sprechen kann, ist auch zur Vernunft fähig.⁵⁴¹ Oder anders formuliert, kein Denken, keine Gedanken ohne Begriffe. Denn ausschließlich Wesen, die miteinander sprechen und nicht bloß signalisieren, die Begriffe haben, Gedanken fassen⁵⁴² und Sätze formulieren, können Gründe haben, diese voneinander fordern und auch nennen; Gründe, die der Vernunft, dem Vermögen zu schließen, als Konklusionen und Prämissen dienen. Oder mit den Worten Tugendhats: „Es scheint also wenig plausibel, die „Vernunft“ als ein Vermögen anzusehen, das Menschen einfach „haben“, da es so offenkundig scheint, daß Menschen nach Gründen fragen können und müssen, *weil* sie in den Strukturen der propositionalen Sprache leben.“⁵⁴³

Brandom⁵⁴⁴ treibt diese tendenzielle Verschmelzung von *Propositionalität* und *Rationalität* in noch anderer Hinsicht auf die Spitze: Sprechen *ist* Begründen. Dass wir diese zutiefst rationale Praxis des gegenseitigen Fragens nach und Nennens von Gründen immer schon vollziehen, sobald wir miteinander sprechen, dass wir im Sprechen und Denken immer schon im Sellarschen „Raum der Gründe“ verweilen, zeigt Brandom mit seiner ausgefeilten Theorie des Gebrauchs der Sprache, die inferentielle Semantik mit normativer Sprachpragmatik und expressiver Vernunft verbindet. Die impliziten Inferenzen – deren Gültigkeit auf einem sozial geprägten Sprachgebrauch beruht und die wiederum die Bedeutung der Begriffe und Aussagen bestimmen –, die impliziten Festlegungen, Verpflichtungen und Berechtigungen der Sprecher, die darüber gegenseitig „Konto führen“, müssen bloß durch logisches Vokabular explizit gemacht werden, um die Allgegenwärtigkeit von Prämissen und

⁵⁴⁰ Tugendhat [EuM], S. 15f.

⁵⁴¹ Zu diesem Schluss kommt beispielsweise Davidson, u. a. in „The Emergence of Thought“ (Die Entstehung des Denkens) oder „Rational Animals“ (Vernünftige Tiere): „Um ein denkendes Vernunftwesen zu sein, muß das betreffende Lebewesen imstande sein, viele Gedanken zum Ausdruck zu bringen, und vor allen Dingen muß es die Äußerungen und Gedanken anderer interpretieren können.“ In: Davidson [VT], S. 176.

Nicht-sprachliche Wesen wären demnach auch nicht zur Rationalität fähig, jedoch durchaus zu intelligentem Verhalten.

⁵⁴² Vgl. auch Frege: *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*.

⁵⁴³ Tugendhat [EuM], S. 18.

⁵⁴⁴ U. a. Brandom [MIE] und Brandom [BuB].

Konklusionen, von normativen Einstellungen – von Gründen – in der Sprache, im Sprechen erkennen zu können.

Die letzten Abschnitte sollten ein Netz an Komponenten aufspannen, das vor allem eine These trägt: Rationalität beruht auf einer Vielzahl miteinander verbundener Fähigkeiten; Rationalität hat eine *Struktur*. Wer von jemandem einen Grund fordert, wer *geltungsorientierte Stellungnahmen* fordert, fordert sein Gegenüber instantan dazu auf, die Diskrepanz zwischen Satz und Tatsache zu begreifen, sich mittels „ich“ auf sich selbst zu beziehen, etwas zu beabsichtigen, sich den sozial-kooperativen Zusammenhang zu vergegenwärtigen, das Sollen des Grundes zu erfassen, den eigenen Willen an dieses Sollen zu binden, eine eigene, nicht-kausale Ordnung zu schaffen und letztlich auf die gestellte Forderung oder Frage zu antworten, zu begründen.

Oder in technischer Begrifflichkeit zusammengefasst: Ein Sinn für Realität, Objektivität, Wahrheit und Bedeutung (1), ebenso wie Egozentrität (2) und damit verbunden Intentionalität (3), eine besonders ausgeprägte Sozialität, Kooperation und Deliberation (4), wie auch Normativität (5) und Autonomie (6) und Spontaneität (7) und eine propositionale Sprache (8) seien als emergente Wesensmerkmale von Rationalität genannt.

3.2 Ausblick in evolutionärer Hinsicht: Wodurch wurden uns Begründungen möglich?

3.2.1 Evolution – Entwicklung – Entstehung

Der Begriff der *Evolution* liegt auf einem ähnlich weiten Feld wie derjenige der Vernunft. Definitionen sind ebenso zahlreich wie Anwendungsbereiche und Anschauungsbeispiele. Es gilt, zunächst einen vereinheitlichenden Kern evolutionärer Angelegenheiten herauszukristallisieren. Ganz voraussetzungsfrei und vorbehaltlos „bezieht sich [Evolution] in seiner heutigen Kernbedeutung auf ein lang anhaltendes Geschehen (einen bis in die Gegenwart nicht abgeschlossenen Vorgang) in der Natur“⁵⁴⁵. Ausschließlich in der Natur? Nein, gleiches gilt auch für Kulturelles oder für Verschränkungen beider Topoi. „Dieses Geschehen“, so heißt es weiter bei Georg Toepfer, dieses Geschehen von Natur oder von Kultur also (oder von natürlich-kulturellen Hybriden) „unterliegt dabei zwar einem klar angebbaren ‚Mechanismus‘, der einen Satz spezifischer ‚Faktoren‘ einschließt – das Ergebnis dieses eindeutigen Mechanismus ist aber eine grenzenlose Dynamik, die in eine offene

⁵⁴⁵ Toepfer, Georg: *Grundwissen Philosophie. Evolution*. Reclam: Stuttgart 2013, S. 7. Im Folgenden: Toepfer [E].

Zukunft läuft und dabei immer wieder neue, nicht prognostizierbare Formen hervorbringt.“⁵⁴⁶
Evolution braucht Zeit, aber ohne Endpunkt; Evolution meint Veränderung, aber ohne Abschluss; Evolution ist Prozess, aber ohne Ziel.⁵⁴⁷

Auf welche Weise könnte die so verstandene Evolution bei einigen Lebewesen rationale Fähigkeiten hervorgebracht haben? Wie könnte Rationalität entstanden sein? Wie kam es – evolutionär betrachtet – dazu, dass wir uns gegenseitig nach unseren Gründen fragen?

Warum?

Da die Philosophie über keine einheitliche Methode, keine genormten Verfahren verfügt, stellt sich – wie in vorherigen Kapiteln – abermals die Frage danach, warum Ausführungen sowie Überlegungen zur evolutionären Entwicklung rationaler Fähigkeiten weitere Textseiten und Lesezeit für sich beanspruchen sollen. Warum soll ein Ausblick in evolutionärer Hinsicht zu einem umfassenderen und auch besseren Verständnis des Rationalitätsbegriffs beitragen?

Erstens wurde bereits im ersten Kapitel eine zentrale These dieser Arbeit vorgestellt: Die Praxis des Begründens ist weder ein Derivat noch ein Artefakt – weder Beiwerk noch Kunstprodukt. Beide Auffassungen würden suggerieren, das Fragen nach und Liefern von Gründen könne allzu einfach und rasch vollständig aufgegeben oder unterbunden werden, ohne dass diese Beseitigung der Begründungspraxis einen einschneidenden Verlust oder eine wesentliche Veränderung für den Menschen bedeuten würde. Hier wurde hingegen die Auffassung vertreten und plausibilisiert, Begründen sei ein essentieller Bestandteil der menschlichen Lebensform oder der Natur des Menschen. Mit den Begriffen des Lebens oder der Natur betreten wir *biologisches* Territorium. Ebenso wie sich physische Merkmale – der aufrechte Gang, die geringe Körperbehaarung, eine charakteristische Schädelform – im Laufe der Zeit aus anderen Formen entwickelten (und stetig weiter entwickeln), haben kognitive Fähigkeiten eine Entwicklungsgeschichte, eine Evolution. Da Begründungen eine zentrale Rolle in unserem Leben spielen, da sie unsere Lebensform ausmachen, ist die Frage nach ursprünglicheren Formen berechtigt und angebracht.

Zweitens und mit diesem ersten Punkt zusammenhängend erlaubt ein rückwärts gerichteter Blick oftmals ein scheinbar zeitloses Konzept besser zu verstehen. Was Rationalität *ist*, wird klarer, wenn wir verstehen, wie Rationalität entstanden ist oder wie sich diese Fähigkeit

⁵⁴⁶ Toepfer [E], S. 7.

⁵⁴⁷ Evolution impliziert *keine* Fortschrittsvorstellungen, wie Toepfer an anderer Stelle mit Verweis auf Darwin betont: „[Darwin] zufolge liegt der Evolution keine Höherentwicklung hin zu organischer Perfektion und keine immer bessere Anpassung an eine vorgegebene Natur zugrunde, sondern eine in die Zukunft offene Dynamik, die sich aus der lokalen Interaktion von Organismen ergibt.“ (Toepfer [E], S. 84.)

entwickelt hat. Ursprünge der Begründungspraxis – frühere oder jüngere kognitive Fähigkeiten – dienen als erklärende Anfänge dieser Praxis.⁵⁴⁸

Drittens repetiert die angedachte Retrospektive das im zweiten Kapitel vorgestellte Konzept institutionalisierter Rationalität. Erkenntnisse über die Entwicklung kognitiver Fähigkeiten liefern zusätzlichen Zement für die fundamentale These der Arbeit, wohlverstandene Rationalität erlaube *keinen* Intellektualismus. Die Idee uns unbewusster aber nichtsdestotrotz handlungswirksamer Gründe – die Idee von Rationalität, welche sowohl weit über universitäre Seminarräume als auch über explizite Antworten auf gestellte Warum-Fragen hinausreicht – korrespondiert also nicht nur mit aktuellen kognitionspsychologischen Studien sondern ebenso mit aktuellen Erkenntnissen über bereits gegangene Schritte der kognitiven Evolution.

Viertens bildet der Ausblick in evolutionärer Hinsicht, wie schon vorherige Überlegungen, Darstellungen und Analysen, einen weiteren kleinen Stein im gesamten Mosaik, welches den Begriff der Rationalität oder der Vernunft möglichst akkurat und vollständig abbilden soll. Ebenso wie das gängige Verständnis von Rationalität – in der Philosophie, der Ökonomie oder der Psychologie – kritisch aufgegriffen oder der geschichtliche Wandel des Begriffs dargestellt wurde, sollte eine Analyse des evolutionären Wandels der *Fähigkeit* zu einer umfassenden Einsicht in die Bedeutung des Begriffs beitragen.

Fünftens könnte der evolutionären Perspektive eine anordnende Wirkung der Komponenten von Rationalität, wie Sprache, Sozialität oder Normativität, zugesprochen werden. Die im vorherigen Kapitel vorgestellten Konzepte könnten demnach einerseits in eine evolutionärzeitliche Abfolge gebracht werden. Andererseits könnte zudem die Entwicklung einer einzelnen Komponente – soweit sie sich isolieren lässt – detaillierter nachvollzogen werden.

Sechstens bedeutet dieser *Ausblick* weder eine dezidierte Darstellung sämtlicher Forschungsergebnisse noch den Eintritt in eine ausführliche Diskussion. Wie in so vielen Disziplinen herrscht auch in der Kognitiven Ethologie kein allseits akzeptierter Forschungsstand.⁵⁴⁹ Eine der prominenten, viel diskutierten Theorien, wann und wie wir zu rationalen Wesen geworden sind, soll im Folgenden vorgestellt werden. Es handelt dabei um

⁵⁴⁸ Eine andere Erhellungsmethode unklarer Begriffe (oder Gedanken) wäre, pragmatistisch nach den denkbaren *Wirkungen* – oder anders, etwas breiter, formuliert, der *Anwendung*, dem *Nutzen*, oder der *Funktion* – des Gegenstands des Begriffs zu fragen. Klarheit über Begriffe erlangen wir nach Peirce durch Anwendung der pragmatistischen Maxime: „Überlege, welche Wirkungen, die denkbarerweise praktische Bezüge haben könnten, wir dem Gegenstand zukommen lassen. Dann ist unser Begriff dieser Wirkungen das Ganze unseres Begriffs des Gegenstandes.“ (Peirce [KdG], S. 63/402.)

⁵⁴⁹ Dies merkt beispielsweise Julia Fischer in ihrem Vortrag zur Evolution der Sprache an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften vom 31.5.2017 an. (<http://www.ardmediathek.de/radio/Hörsaal/Die-Evolution-der-Sprache-von-Julia-Fis/Deutschlandfunk-Nova/Audio-Podcast?bcastId=42836058&documentId=44829610>) Aufgerufen am 5.10.17.

eine Geschichte⁵⁵⁰, eine Hypothese, einen Vorschlag Michael Tomasellos, wie sich aktuell Vorhandenes in Übereinstimmung mit evolutionären Befunden sowie experimentellen Ergebnissen erklären ließe.

3.2.2 Michael Tomasello und die These der Wir-Intentionalität

Antworten liefern Verhaltensforscher der Kognition oder Evolutionstheoretiker des Denkens, wobei Theorien zur evolutionären Entstehung des *Denkens* stets eng mit Theorien zur evolutionären Entstehung der *Sprache* verknüpft sind. Weitere Konzepte, die im vorherigen Kapitel als Komponenten von Rationalität vorgestellt wurden – Intentionalität, Sozialität, auch Normativität –, finden in Studien zur evolutionären Entwicklung des Denkens ebenfalls Berücksichtigung. So gibt beispielsweise die Publikationsliste des Verhaltensforschers Michael Tomasello – Direktor am Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie – bereits einen ersten Einblick in die an der Evolution der Denkfähigkeit beteiligten Komponenten: *Primate Cognition* (1997), *The Cultural Origins of Human Cognition* (1999), *Constructing a Language: A Usage-Based Theory of Language Acquisition* (2003), *Origins of Human Communication* (2008), *Why We Cooperate* (2009), *A Natural History of Human Thinking* (2014), *A Natural History of Human Morality* (2016). Tomasello webt ein grobmaschiges Netz zwischen *Kooperation*, *Kommunikation*, *Kultur* und *Kognition*. Den zentralen Knotenpunkt dieses Netzes bildet die spezifisch menschliche Fähigkeit zur *geteilten Intentionalität* oder *Wir-Intentionalität*. Betrachten wir die Entwicklung dieser maßgeblichen Fähigkeit näher, so lässt sich die evolutionäre Entstehung des einzigartig menschlichen, des objektiven-reflektiven-normativen⁵⁵¹ Denkens nachvollziehen.

Tomasello startet seine Reise zum Ursprung der Rationalität daher mit einer Hypothese über ebenjene zentrale Fähigkeit zur *Wir-Intentionalität* (*shared intentionality hypothesis*): Wie der aufrechte Gang oder der vergrößerte Neocortex sind Denken oder Rationalität (und damit einhergehend Objektivität, Selbstreflexivität und Normativität) *Adaptionen*. Veränderte Umweltbedingungen haben frühe Vertreter der Gattung *Homo* nicht nur dazu gebracht, statt auf allen Vieren auf bloß zwei Füßen zu laufen, sondern auch mittels geteilter Intentionalität gemeinsam Ziele zu verfolgen, das heißt miteinander zu kooperieren. Anders als andere Menschenaffen waren unsere Vorfahren durch externen Selektionsdruck gezwungen neben

⁵⁵⁰ „And so let us tell a story...“ Tomasello, Michael [NHHT]: *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge: HUP 2014, S. 6. Im Folgenden: Tomasello [NHHT].

⁵⁵¹ *Objektiv*: „only humans can conceptualize one and the same situation or entity under differing, even conflicting, social perspectives“; *reflektiv*: „only humans make socially recursive and self-reflective inferences about others’ or their own intentional state“; *normativ*: „only humans self-monitor and evaluate their own thinking with respect to the normative perspectives and standards (‘reasons’) of others or the group“ (Tomasello [NHHT], S. 4.

individuellen Absichten auch gemeinsame Absichten zu entwickeln und sich mit Artgenossen zu koordinieren, um auf diese Weise schlicht zu überleben.⁵⁵²

Zwei wesentliche evolutionäre Stufen identifiziert Tomasello in diesem Szenario geteilter Intentionalität: Zunächst der Schritt zu gemeinsamer Intentionalität (*joint intentionality*) und anschließend der Schritt zu kollektiver Intentionalität (*collective intentionality*).

Gemeinsame Intentionalität – *joint intentionality* – involviert zwei Individuen, die ihre geteilte Aufmerksamkeit auf gemeinsame Ziele richten. Beide beteiligten Parteien haben ihre jeweiligen Rollen und Perspektiven und Absichten, welche in der gemeinsamen Aktion vom Gegenüber antizipiert werden müssen: „one partner directed the attention or imagination of the other perspectivaly and/or symbolically about something ‚relevant‘ to their joint activity, and then that partner made cooperative (recursive) inferences about what was intended.“⁵⁵³

Ausgehend von deiktischen Gesten und Gebärden entwickelte sich zur besseren Koordination solcher *gemeinsamer Intentionalität* sodann eine neue, eine konventionell *sprachliche* Form kooperativer Kommunikation. Tomasello deutet hier bereits eine evolutionäre Abfolge bei der Entwicklung von Fähigkeiten an, die er in einem späteren Kapitel expliziter macht: Unsere propositionale Sprache ist ein Derivat menschlicher Kognition, nicht umgekehrt.⁵⁵⁴ Möglich wurde sprachliche Kommunikation erst *nachdem* der Mensch die gemeinsame Intentionalität für sich entdeckte. Das heißt, *nachdem* gemeinsame Ziele, ein gemeinsamer Hintergrund sowie soziale rekursive Schlüsse als erfolgreiche Adaptationen in die Entwicklungsgeschichte des *Homo* eingingen.

Kollektive Intentionalität – *collective intentionality* – involviert ganze Gruppen von Individuen, die ihre geteilte Aufmerksamkeit ebenfalls auf gemeinsame Gruppenziele richten. Beim ersten Schritt vor ungefähr zwei Millionen Jahren soll eine starke Ausbreitung landlebender Affen, die mit den frühen Menschen um Nahrung konkurrierten, zu einer kooperativen Lebensweise des Menschen geführt haben.⁵⁵⁵ Für den zweiten Schritt zu einer *gruppenkooperativen* oder auch *kulturellen* Lebensweise soll die zunehmende Konkurrenz zwischen wachsenden Populationen von Menschen verantwortlich gewesen sein.⁵⁵⁶ Dieser zweite Schritt führte zu extern kompetitivem sowie intern kooperativem Gruppendenken.

⁵⁵² „Although humans` great ape ancestors were social beings, they lived mostly individualistic and competitive lives, and so their thinking was geared toward achieving individual goals. But early humans were at some point forced by ecological circumstances into more cooperative lifeways, and so their thinking became more directed toward figuring out ways to coordinate with others to achieve joint goals or even collective group goals.“ (Tomasello [NHHT], S. 5).

⁵⁵³ Tomasello [NHHT], S. 5.

⁵⁵⁴ „Language is the capstone of uniquely human cognition and thinking, not its foundation.“ (Tomasello [NHHT], S. 127).

⁵⁵⁵ Siehe Tomasello [NHHT], S. 36.

⁵⁵⁶ Siehe Tomasello [NHHT], S. 5.

Dafür entscheidend war eine Weiterentwicklung des absolut zentralen Vermögens zur Kooperation. Gruppen von Individuen, die jeweils zu gemeinsamer Intentionalität fähig waren, konnten mittels kollektiv geteilten Konventionen, Normen und Institutionen eine gemeinsame *kulturelle* Grundlage bilden. Kultur ist demnach ein vergleichsweise junges Tool im evolutionären Werkzeugkasten: Vor frühestens 200.000 Jahren mit dem Auftreten von *Homo sapiens sapiens* hätten die ersten Anzeichen einer solch ausgeweiteten Wir-Intentionalität beobachtet werden können.⁵⁵⁷ Damit einhergehend trat mit der Sprache eine Kommunikationsform auf, die Argumentation, Rechtfertigung oder Begründung ermöglichte – allesamt Fähigkeiten, die kooperativen Entscheidungsfindungsprozessen in Gruppen, bei denen mehrere Perspektiven oder Standpunkte berücksichtigt werden mussten, zuträglich waren.

Interessant und wichtig ist die Reihenfolge: Erst Wir-Intentionalität zwischen zwei Individuen, dann Wir-Intentionalität zwischen mehreren Individuen. Erst Kooperation, dann Kultur und Sprache. So die *Hypothese* oder die *Geschichte* oder der *Vorschlag* Tomasellos, wie sich aktuell Vorhandenes – Denken, Sprache und Kultur (sowie Rationalität) des Menschen – plausibel mit evolutionärer Rückendeckung erklären ließe. „What makes human thinking unique?“, fragt Tomasello im Vorwort und liefert sogleich die Antwort: „[H]uman thinking is fundamentally cooperative.“

Das bedeutet, jene in den vorherigen Kapiteln beschriebene minimale sowie maximale, implizite sowie explizite Rationalität, jene Fähigkeiten, zu Begründen, zu Rechtfertigen, zu Argumentieren, jene Praxis des Deliberierens, des Schließens, des Berechnens, des Erörterns, des Kritisierens, des Hinterfragens, auch der Kontemplation, des Nachdenkens, des Räsonierens, auch jene cartesische Erkenntnis des singulären Intellekts, „ich denke, also bin ich“, all jenes entwickelt sich aus unseren *kooperativen*, unseren *sozialen* Wurzeln. So auch der gemeinsame Bezug auf eine objektive Welt, oder kurz, die Objektivität.

Die „Entstehung“ der Objektivität

Evolutionär erstmalig und ausschließlich in Kooperationszusammenhängen kann Objektivität entstehen. Objektivität funktioniert erst in sogenannten triadischen Strukturen: Aus der „Verschränkung einer *horizontalen Beziehung zwischen Sprecher und Adressat* mit einer von dieser gemeinsamen Basis ausgehenden *vertikalen Beziehung zu Gegenständen oder*

⁵⁵⁷ Tomasello [NHHT], S. 84.

*Sachverhalten*⁵⁵⁸ ergibt sich ein objektives – ein unabhängiges, ein nicht-perspektivisches, unpersönliches – Etwas.

Da Objektivität genau dies bezeichnet, die *Unabhängigkeit* von Subjekten oder Personen beziehungsweise deren Perspektiven, setzt die Entstehung von Objektivität paradoxerweise zunächst die *Wahrnehmung* von Nicht-Objektivität beziehungsweise von jener Perspektivität voraus. Und zwar sowohl der eigenen als auch der anderer. Umgekehrt, wer stets in seiner eigenen Perspektivität verhaftet bleibt, kann keine Objektivität erfahren. Diese Überschreitung der eigenen Perspektive gelingt nun erst durch die kooperative Verfolgung *gemeinsamer* Ziele. Denn dabei muss ich mich als „ich“ mit einer eigenen – meiner – Perspektive erfahren und andere als „du“, die sich aber selbst ebenfalls als „ich“ mit jeweils eigener Perspektive erfahren, wahrnehmen. Sodann entsteht in der gemeinsamen, intersubjektiven Referenz auf etwas außerhalb dieser Perspektiven Liegendes, auf etwas Weltliches, ein von der jeweiligen Perspektive *unabhängiges Objekt*, über das *wir uns* gemeinsam verständigen. Anders formuliert, da epistemische oder ontologische Objektivität⁵⁵⁹ die *Unabhängigkeit* der „Dinge“ von der Perspektive oder von dem Dasein des erkennenden oder existierenden Subjekts meint, muss diese Perspektive oder das Subjekt-Sein zunächst zu Tage treten. Aus dem Bewusstsein über die eigene und andere – distinkte – Perspektiven kann in der originären Situation der Kooperation eine gemeinsame Perspektive auf ein gemeinsames Ziel in der objektiven Außenwelt erwachsen. Tomasello spricht von „joint goals and individual roles“ oder „joint attention and individual perspectives“⁵⁶⁰, die im Prozess der Triangulation von beiden Kooperationspartnern bewältigt – unter einen Hut oder in einen Geist gebracht – werden müssen.⁵⁶¹ Deswegen lobt Habermas insbesondere folgenden Zug Tomasellos: „Der entscheidende sozialkognitive Schub besteht im Erwerb der Fähigkeit, sich auf einen Anderen kommunikativ so einzustellen, dass beide durch die gestische Bezugnahme auf und Nachahmung von etwas in der objektiven Welt ein

⁵⁵⁸ Habermas [NDII], S. 87.

⁵⁵⁹ Vgl. dazu Searle, John R.: *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*. Frankfurt: stw 2011, insbesondere den Abschnitt „Objektivität und unsere gegenwärtige Weltsicht“, S. 16f.

⁵⁶⁰ Siehe Tomasello [NHHT], S. 38ff.

⁵⁶¹ Tomasello beschreibt diesen Prozess an verschiedenen Stellen, zum Beispiel: „The key point from the perspective of cognitive representation is that communicators were not tied to their own goals and perspectives, but rather they were considering alternative perspectives for another person, whose conative and epistemic states they could only imagine. For her part, the recipient, in order to make the abductive leap necessary to grasp the communicator’s communicative intentions, had to then simulate his perspective on her perspective (at least). This transacting in perspectives meant that early human individuals did not just experience the world directly for themselves, in the manner of all apes but, in addition, at least in some aspects, experienced the exact same world viewed simultaneously from different social perspectives. This triangulating process inserted for the first time a small but powerful wedge between what we might now call the subjective and the objective.“ Tomasello [NHHT], S. 70.

gemeinsames Wissen ausbilden und kooperativ dieselben Ziele verfolgen können.“⁵⁶² Damit identifiziert Tomasello jenen Wendepunkt in der kognitiven Entwicklung von Lebewesen, der ihnen ein Bewusstsein von ihrer *Meinung* über die oder ihrer *Perspektive* von der Welt, welche nicht mit der Welt zusammenfallen, beschert. In der sozialen Auseinandersetzung mit Kooperationspartnern wird die Distinktion zwischen Satz und Tatsache erfordert beziehungsweise ermöglicht.

Kurz und bündig: Ohne Perspektivität oder Subjektivität keine Objektivität. Letzteres erhalten wir erst im Kontrast zu Ersterem. Deswegen spielt die Wahrnehmung der eigenen und anderer Perspektiven auf der Bühne der kognitiven Evolution eine tragende Rolle. Diese Wahrnehmung von Perspektivität kann nur *gemeinsam* mit anderen erfahren werden.

3.2.3 Die Objektivität der Gründe und die begründende Lebensform des Menschen

Erinnern wir uns an ein wesentliches Charakteristikum von Gründen – seien sie propositional-sprachlich verfasst und formuliert oder liegen sie auf unbewusste Weise vor: Gründe sind nicht nur relational und normativ, sondern insbesondere *objektiv*. Das bedeutet, ein Grund ist nicht bloß ein *Handlungsantrieb*, oder etwas, das mich oder irgendein Lebewesen zu einem bestimmten Verhalten bringt, sondern etwas, das *unabhängig* von meiner oder des Lebewesens Perspektive – das heißt, objektiv – dafür *spricht*, dass ich oder ein anderes Wesen, so handeln oder so meinen *sollte*. Ohne den Schritt zur Objektivität, ohne die Öffnung des Spaltes zwischen Satz und Tatsache, zwischen Symbol und Welt, zwischen Subjektivem und Objektivem, zwischen Schein und Sein, zwischen dem Blick von Irgendwo und dem Blick von Nirgendwo, keine Gründe. Den Keil, der diesen Spalt erstmalig oder evolutionär öffnete, ist – so Tomasello, so Habermas – die *Fähigkeit zu kooperieren*. Neben den jeweiligen individuellen Perspektiven tritt eine gemeinsame Aufmerksamkeit beider Individuen auf den Plan, die sich auf etwas Externes, etwas Weltliches, etwas Unabhängiges richtet und ein gemeinsames objektives Ziel konstituiert.

Diese Fähigkeit wie auch sämtliche darauf beruhende Fähigkeiten, wie beispielsweise zu begründen, das heißt (objektive) Tatsachen (in der Welt) auszumachen, welche dafür sprechen, etwas zu tun oder zu meinen, das heißt, jedes Mal, in jeder Begründung, in jedem Handeln, in jeder Überzeugung die Diskrepanz zwischen Satz und Welt erneut – implizit oder explizit – auszudrücken und zu manifestieren, diese Fähigkeiten also unterscheiden den Menschen von anderen Primaten und vermutlich auch von anderen nicht-menschlichen Lebewesen. Für Habermas handelt es sich dabei um ein „menschliches Monopol“:

⁵⁶² Habermas, Jürgen: Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes. Hegel-Preis für Michael Tomasello. In: Ders. (Hg.): *Im Sog der Technokratie*. Frankfurt: Suhrkamp 2013, S. 170. Im Folgenden: Habermas [oG].

„Michael Tomasello und seine Mitarbeiter haben durch einfallsreiche Experimente mit Menschen- und Schimpansenkindern nachzuweisen versucht, dass der triadische Bezug einer zwischen Sprecher und Hörer intersubjektiv geteilten Intention auf etwas in der Welt ein menschliches Monopol ist. [...] [Schimpansen] können keine interpersonale Beziehung mit Bezug auf ein gemeinsames Ziel in der objektiven Welt eingehen. Sie können nicht in dem Sinne kooperieren, dass mehrere Artgenossen ihre Handlungen in der Absicht, ein gemeinsames Ziel zu erreichen, koordinieren, wie es etwa die Großwildjagd verlangt. Ihnen fehlt sowohl die gemeinsame Intention wie der Weltbezug, der nötig wäre, um eine Kooperation, an der sie mit anderen beteiligt sind, antizipierend zu vergegenständlichen, das heißt als ein Projekt vorzustellen.“⁵⁶³

In dieser entscheidenden Hinsicht könnte der evolutionär entstandene Geist des Menschen anders oder besonders oder einzigartig sein, aber gewiss nicht besser oder überlegen.⁵⁶⁴ Bereits eingangs, im ersten Kapitel, wurden drei verschiedene Weisen der Existenz als *gleichwertige* Alternativen vorgestellt. Reaktionsweisen der Dinge, Verhaltensweisen der Tiere sowie Handlungsweisen rationaler Wesen oder die begründende Lebensform des Menschen betonen jeweils bestimmte Charakteristika oder wesentliche Merkmale verschiedener Weisen das Dasein zu bestreiten. Solche anthropologisch-philosophische Einsichten in menschliche (und nicht-menschliche) Wesenszüge werden durch jüngere verhaltensbiologische Ergebnisse gestützt und evolutionär erklärt. Deswegen lobt Habermas Tomasello so eindringlich für dessen *Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes*.

⁵⁶³ Habermas [NDII], S. 89f. Ebenjene Schilderungen Tomasellos (bspw. Tomasello, Michael: *Warum wir kooperieren*. Berlin: Suhrkamp 2010, S. 56f. oder Tomasello, Michael: *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011, S. 187f.) von dem Jagdverhalten Schimpansen zeugen von der fehlenden Kooperation, von der nicht vorhandenen Referenz auf ein *gemeinsames* Ziel aller an der Jagd beteiligten Parteien. Zugleich liefert die Beschreibung der Jagd, in der Artgenossen scheinbar miteinander kooperieren, um ein gemeinsames Ziel zu erreichen, ein anschauliches Beispiel dafür, wie bestimmte Verhaltensweisen (anthropomorph) besonders anfällig für Fehlinterpretationen sein können.

⁵⁶⁴ Hier soll auch in dieser Hinsicht im Geiste Habermas' gedacht werden: „Die Frage, was den Menschen vom Tier, den *Homo sapiens* von den übrigen Primaten unterscheidet, stellt sich nicht in der Absicht einer polemischen Abgrenzung des Höheren vom Niederen. Es geht um die evolutionäre Erklärung von soziokulturellen Lebensformen.“ (Habermas, Jürgen: *Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes*. Hegel-Preis für Michael Tomasello. In: *Im Sog der Technokratie. Kleine Politische Schriften XII*. Berlin: Suhrkamp 2013, S. 168.)

Fazit

Nach Habermas obliegt der Philosophie die Aufgabe, „[...] im Lichte der verfügbaren wissenschaftlichen Erkenntnisse ein begründetes Selbst- und Weltverständnis zu artikulieren.“⁵⁶⁵ In diesem Geiste wurde auch diese Arbeit verfasst. Das erklärte Vorhaben lautete, das weite Feld der Rationalität zu betreten, zu erkunden und in seinen verschiedenen Nuancen so aufschlussreich wie möglich zu kartographieren. Für ein plausibles, sinnvolles, umfassendes Selbst- wie auch Weltverständnis, wurde Vernunft oder Rationalität als eine für die menschliche Lebensform wesentliche Fähigkeit beschrieben, beleuchtet und begründet. Eine knappe Rekapitulation jener Begründungsarbeit:

Was ist Vernunft? Die Fähigkeit der Vernunft auszuüben, vernünftig oder rational zu sein, bedeutet, an einer Praxis des gegenseitigen Forderns und Nennens von Gründen zu partizipieren. Die Teilnahme an dieser Begründungspraxis erfordert jedoch keine explizite Diskussion. Präreflexive Dimensionen von Rationalität verorten auch jene Personen, die keine Begründungen für ihre Entscheidungen nennen (können) im inklusiv verstandenen Raum der Gründe. Geleistete Begründungsarbeit kondensiert sich beispielsweise – bis auf Einspruch beziehungsweise Widerruf – in Heuristiken, Regelwerken, kulturellen Praktiken, die Vernünftigkeit für sich beanspruchen dürfen beziehungsweise die auf ihre Vernünftigkeit hin überprüft werden können. Die traditionelle Vorstellung von rationalen Wesen, die erst durch bewusstes Nachdenken, Deliberieren, Begründen in einen vermeintlich exklusiven Raum der Gründe eintreten, sollte dementsprechend überholt beziehungsweise um jene *präreflexive Dimension von Rationalität* erweitert werden. Insofern lassen sich vier Weisen, rational zu sein, unterscheiden: Minimale Rationalität – die Ausrichtung auf Begründungs-, auf Rechtfertigungs-, auf Verständlichkeits-, auf Sinnmaßstäbe – ist von maximaler Rationalität – die Ausrichtung auf und gleichzeitige Erfüllung dieser Maßstäbe – abzugrenzen. Und explizite, bewusste, artikuliert Rationalität ist von impliziter, unbewusster, stummer und eben präreflexiver Rationalität abzugrenzen. Dies festgestellt, wurde folgende normative These aufgestellt: Durch das Bewusstmachen, das Explizieren und Nennen von Gründen sollten sich implizite, unbewusste Begründungsrelationen zu expliziter Rationalität wandeln, um dadurch erst kritisier- und revidierbar zu werden. Und erst in dieser Form lässt sich überprüfen, ob bloß minimale oder maximale Rationalität vorliegt – ob wir bloß auf epistemische Maßstäbe ausgerichtet sind oder ob wir diese auch erfüllen. Der normative Anspruch, implizite zu expliziter Rationalität zu wandeln, zielt jedoch weniger auf eine eher

⁵⁶⁵ Habermas [NDII], S. 16.

kontraproduktive Durchrationalisierung sämtlicher Lebensbereiche ab, denn auf die durch Gründe ermöglichte beziehungsweise in der Orientierung an Gründen bestehende Etablierung und Erweiterung menschlicher Freiheit oder Autonomie, sowohl gegenüber sich selbst als auch gegenüber anderen. Auch wenn sämtliche Dimensionen oder Arten von Rationalität die menschliche Lebensform wesentlich bestimmen, ist insbesondere explizite und maximale Rationalität für die menschliche Lebensform unabhömmlich, wie Primo Levis Schilderungen illustrierten: Unser *Wunsch*, *Fragen zu stellen*, unser *Bedürfnis nach Sinn und Verständlichkeit*, unser *Verlangen nach Erklärungen, nach Rechtfertigungen, nach Gründen* – all dies gehört zu einer humanen, einer menschlichen Lebensweise. Das heißt, Menschen sind in eine begründende Lebensform eingebettet. Sie können nicht bloß reagieren und sich verhalten, sondern *handeln* und *urteilen*. Sie müssen sich Gedanken darüber machen, was sie tun und meinen und warum sie dies tun und meinen. Personen zeichnen sich durch eine *obligatorische Geselligkeit* aus. Das bedeutet, sie werden – anders als in Laborräumen oder Konzentrationslagern – zwangsläufig mit Situationen konfrontiert, in denen sie selbst zu Stellungnahmen aufgefordert sind, in denen sie darauf angewiesen sind, über die Gründe für ihre Handlungen und Urteile Bescheid zu wissen, in denen sie *begründen*. Begründen soll dabei als ein vielschichtiger Komplex von Aktivitäten begriffen werden. Begründen, so der vorgestellte Vorschlag, umfasst auch sämtliche Prozesse, die letztlich zu einer artikulierten und geltungsorientierten Stellungnahme führen können. Und eine entscheidende Voraussetzung für erfolgreiche oder gelungene Begründungsprozesse ist *intellektuelle Redlichkeit*.

Was sind Gründe oder Begründungen? *Gründe* sind *Relationen* zwischen *Zuständen der Welt* oder *realen Dingen* oder *weltlichen Ereignissen* – realen, weltlichen Entitäten – auf der einen Seite, die wir als *Tatsachen* oder *Fakten* feststellen und in *Sätzen* ausdrücken können, und *Handlungen* oder *Urteilen* auf der anderen Seite. Gründe verbinden oder setzen jene Tatsachen auf der einen Seite mit Handlungen oder Urteilen auf der anderen Seite in Relation: Erstere sprechen für letztere. Prozessorientierter und umfassender formuliert, *Begründungen sind geltungsorientierte Stellungnahmen darüber, warum wir richtig oder angemessen handeln beziehungsweise wahre Aussagen machen. In solchen Stellungnahmen, in solchen Begründungen nennen wir Gründe. Gründe sind jene Relationen, die wir zwischen Fakten und zugehörigen Handlungen oder Überzeugungen ziehen, wobei erstere für letztere sprechen sollen. Begründen ist ein Prozess des Relationierens, des In-Bezug-Setzens. Wir antworten damit auf kontrastive Warum-Fragen.*

Worauf beruht oder worin besteht Rationalität? Rationalität beruht auf einer Vielzahl miteinander verbundener Fähigkeiten; Rationalität hat eine *Struktur*. Wer von jemandem einen Grund fordert, wer *geltungsorientierte Stellungnahmen* fordert, fordert sein Gegenüber instantan dazu auf, die Diskrepanz zwischen Satz und Tatsache zu begreifen, sich mittels „ich“ auf sich selbst zu beziehen, etwas zu beabsichtigen, sich den sozial-kooperativen Zusammenhang zu vergegenwärtigen, das Sollen des Grundes zu erfassen, den eigenen Willen an dieses Sollen zu binden, eine eigene, nicht-kausale Ordnung zu schaffen und letztlich auf die gestellte Forderung oder Frage zu antworten, zu begründen. Oder in technischer Begrifflichkeit zusammengefasst: Ein Sinn für Realität, Objektivität, Wahrheit und Bedeutung, ebenso wie Egozentrität und damit verbunden Intentionalität, eine besonders ausgeprägte Sozialität, Kooperation und Deliberation, wie auch Normativität und Autonomie und Spontaneität und eine propositionale Sprache seien als emergente Wesensmerkmale von Rationalität genannt.

Diese Beschreibung und Begründung von Vernunft oder Rationalität beansprucht weder Abgeschlossenheit noch Vollständigkeit. Sie bleibt für Ergänzungen, Revisionen und kritische Worte stets offen und empfänglich.

LITERATURVERZEICHNIS

- Adorno, Theodor [ND]: *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp 1966.
- Alston, William: An Internalist Externalism. In: Ders.: *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca, London: Cornell University Press 1989, S. 227-245.
- Anscombe, Elizabeth: *Intention*. Oxford: Blackwell 1957.
- Antweiler, Christoph: Was ist der Mensch? Für ein Boot über den Rubikon. In: Ganten u. a. [WidM], S. 19-23.
- Arendt, Hannah: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München: Piper 2016.
- Aristoteles. Kategorien. Übersetzt und erläutert von Klaus Oehler. 3. Aufl. In: H. Flashar (Hg.): *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*. Band 1, Teil 1, Kategorien. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. Berlin: Akademie Verlag 1997.
- Armstrong, David M. [TMoK]: The Thermometer-Model of Knowledge. In: S. Bernecker, F. Dretske (Hg.): *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*. Oxford: OUP 2000.
- Audi, Robert: *Rationalization and Rationality*. In: Synthesen 65 (1985), S. 159-184.
- Baggini, Julian [PFW]: *Ich denke, also will ich. Eine Philosophie des freien Willens*. München: dtv 2016.
- Bahr, Ehrhard (Hg.): *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Reclam 1996.
- Baumann, Peter: *Erkenntnistheorie*. 2. Aufl. Stuttgart: Metzler 2006.
- Becker, Rudolf Zacharias [NHB]: *Noth- und Hilfsbüchlein für Bauersleute*. Gotha: Becker 1788.
- Beckermann, Ansgar: *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. 3. Aufl. Berlin, New York: De Gruyter 2008.
- Bennett, Jonathan: *Rationalität. Versuch einer Analyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967.
- Betzler, Monika: Einführung (Kolloquium 20: Eigene Gründe). In: J. Nida-Rümelin, E. Özmen (Hg.): *Welt der Gründe*. Hamburg: Meiner 2012, S. 925-933.
- Bieri, Peter: *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde*. München: Carl Hanser Verlag 2013.
- Bittner, Rüdiger [aGh]: *Aus Gründen handeln*. Berlin: De Gruyter 2005.
- Blumenberg, Hans [BdM]: *Beschreibung des Menschen*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Manfred Sommer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.

- Brandom, Robert B. [BuB]: *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*. Aus dem Amerikanischen von Eva Gilmer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- Brandom, Robert B. [MIE]: *Making It Explicit*. Cambridge: HUP 1994.
- Brandom, Robert B. / Schellenberg, Susanna [BsM]: Interview. Von der Begriffsanalyse zu einer systematischen Metaphysik. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin 47 (1999) 6, S. 1005-1020.
- Brandom, Robert B.: *Articulating reasons. An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: HUP 2001.
- Broom, John: Reasons. In: R. J. Wallace, P. Pettit, S. Scheffler, M. Smith (Hg.): *Reasons and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*. Oxford: OUP 2004.
- Burnyeat, Myles: Can the sceptic live his scepticism? In: Ders.: *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*. Cambridge: CUP 2012, S. 205-235.
- Cassirer, Ernst [PdA]: *Die Philosophie der Aufklärung* (1932). Hamburg: Meiner 2007.
- Chisholm, Roderick M.: The indispensability of internal justification. In: S. Bernecker, F. Dretske (Hg.): *Knowledge. Readings in contemporary epistemology*. OUP: New York 2000.
- Craig, Edward: *Was wir wissen können*. Pragmatische Untersuchungen zum Wissensbegriff. Wittgenstein-Vorlesungen der Universität Bayreuth. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993.
- Crick, Francis: *Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewusstseins*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997.
- D'Alembert, Jean le Rond: Essai sur les éléments de philosophie (1758). Edité avec une introduction par Richard N. Schwab. In: Ders.: *Œuvres philosophiques historiques et littéraires*. Tome II. Hildesheim: Georg Olms Verlag 2003.
- Davidson, Donald [VT]: Vernünftige Tiere. In: *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, S. 167-185.
- Davidson, Donald: Actions, Reasons and Causes (1963). In: Ders.: *Essays on Actions and Events*. Oxford: OUP 1980.
- Descartes, René [Di]: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* (1637). Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Übers. u. hrsg. v. L. Gäbe. Hamburg: Meiner 1997.
- Descartes, René [Me]: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (1641) Hamburg: Meiner 1993.
- Descola, Philippe: *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin: stw 2013.

- Descola, Philippe: *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard 2005.
- Diderot, Denis: *Philosophische Schriften*. Hrsg. und aus dem Frz. übers. von Theodor Lücke. 1. Bd. Berlin: Aufbau-Verlag 1961.
- Diekmann, Andreas / Voss, Thomas [TrH]: Die Theorie rationalen Handelns. Stand und Perspektiven. In: Dies. (Hg.): *Rational-Choice-Theorie in den Sozialwissenschaften*. München: Oldenbourg 2004, S. 13-29.
- Dorschel, Andreas: *Nachdenken über Vorurteile*. Hamburg: Meiner 2001.
- Dretske, Fred: Minimale Rationalität. In: D. Perler, M. Wild (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Frankfurt a. M.: stw 2005.
- Eder, Jens: Medien-Menschen. In: Ganten [WidM], S. 54-56.
- Elger, Christian / Friederici, Angela u. a.: Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung. In: *Gehirn & Geist*. Issue 6. 2004, S. 30-37.
- Engelen, Eva-Maria [LzB]: *Vom Leben zur Bedeutung. Philosophische Studien zum Verhältnis von Gefühl, Bewusstsein und Sprache*. Berlin: De Gruyter 2014.
- Fernández-Armesto, Felipe [SYTYH]: *So You Think You're Human? A Brief History of Humankind*. Oxford: OUP 2004.
- Fischer, Carolin: Mit der Individualität verliert sich die Menschlichkeit. Primo Levis Auschwitzerfahrung. In: Ganten u. a. [WidM], S. 74-76.
- Fischer, Joachim: Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 48 (2000) 2, S. 265-288.
- Fischer, Julia: Ein eigenartiges Tier. In: Ganten u. a. [WidM], S. 77-78.
- Fischer, Julia: Die Evolution der Sprache. Vortrag an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften vom 31.5.2017. (<http://www.ardmediathek.de/radio/Hörsaal/Die-Evolution-der-Sprache-von-Julia-Fis/Deutschlandfunk-Nova/Audio-Podcast?bcastId=42836058&documentId=44829610>) Aufgerufen am 5.10.17.
- Foley, Richard [Wwwr]: What's wrong with reliabilism? In: S. Bernecker, F. Dretske (Hg.): *Knowledge. Readings in contemporary epistemology*. OUP: New York 2000.
- Fontane, Theodor: *Effie Briest* (1896).
- Foucault, Michel [QLC]: *Qu'est-ce que la critique?* France: Vrin 2015.
- Foucault, Michel [WiA]: Was ist Aufklärung? In: E. Erdmann u.a. (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Campus 1990.

- Foucault, Michel [WiK]: *Was ist Kritik?* (Qu'est-ce que la critique? (1978)). Berlin: Merve 1992.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1974.
- Frans de Waal: *Der Affe in uns. Warum wir sind wie wir sind*. 3. Aufl. München: dtv 2009.
- Frederick, Shane: Cognitive Reflection and Decision Making. In: *The Journal of Economic Perspectives*. Vol. 19, No. 4 (Autumn, 2005), S. 25-42.
- Frege, Gottlob: *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung* (1919).
- Ganten, Detlef / Gerhardt, Volker / Heiliger, Jan-Christoph / Nida-Rümelin, Julian (Hg.) [WidM]: *Was ist der Mensch?* Berlin: De Gruyter 2008.
- Gettier, Edmund: Is justified true belief knowledge? In: *Analysis*, 23. 1963, S. 121-123.
- Gigerenzer, Gerd [B]: *Bauchentscheidungen. Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition*. München: Goldman 2008.
- Glock, Hans-Johann: Begriffliche Probleme und das Problem des Begrifflichen. In: D. Perler, M. Wild (Hg.): *Der Geist der Tiere*. Frankfurt a. M.: stw 2005.
- Goldman, Alvin [CTK]: A Causal Theory of Knowing. In: *Journal of Philosophy*. Vol. LXIV, No. 12, June 22, 1967, S. 357-372.
- Goldman, Alvin [DPK]: Discrimination and Perceptual Knowledge. In: *The Journal of Philosophy*. Vol. 73, No. 20 (Nov. 18, 1976), S. 771-791.
- Goldman, Alvin [WIJB]: What Is Justified Belief? (1979) In: Ders.: *Reliabilism and Contemporary Epistemology. Essays*. New York: OUP 2012, S. 29-49.
- Goldman, Alvin: *A Theory of Human Action*. Princeton: Princeton University Press 1976.
- Gosepath, Stefan [PR]: Praktische Rationalität. Eine Problemübersicht. Ders. (Hg.): *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*. Frankfurt a. M.: 1999 Fischer, S. 7-53.
- Gosepath, Stefan [UdN]: Zum Ursprung der Normativität. In: R. Forst u. a. (Hg.): *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009.
- Gosepath, Stefan: *Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992.
- Gosepath, Stefan: Grundzüge einer Theorie gleicher sozialer Gerechtigkeit. In: F. J. Wetz, V. Steenblock, J. Siebert (Hg.): *Kolleg Praktische Philosophie*. Band 4. Recht auf Rechte. Stuttgart: Reclam 2008.
- Grundmann, Thomas [IER]: Internalismus und Externalismus der Rechtfertigung. In: N. Kompa, S. Schmoranzer (Hg.): *Grundkurs Erkenntnistheorie*. mentis: Münster 2014, S. 63-79.

- Grütters, Monika: Menschsein bis zur Kenntlichkeit entstellt. In: Ganten u. a. [WidM], S. 106-110.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Was latent geblieben war. In: Ganten u. a. [WidM], S. 111-112.
- Habermas, Jürgen [KzH]: Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik. In: Ders.: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999.
- Habermas, Jürgen [NDII]: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp 2012.
- Habermas, Jürgen [PA]: Philosophische Anthropologie (ein Lexikonartikel). In: Ders.: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, S. 89-110.
- Habermas, Jürgen [PVMP]: Publizität als Vermittlung von Moral und Politik (Kant). In: Ders.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.
- Habermas, Jürgen [TdkH]: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a. M.: stw 1995, S. 387.
- Habermas, Jürgen [VMA]: Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Horkheimer und Adorno. In: Ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
- Habermas, Jürgen: Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes. Hegel-Preis für Michael Tomasello. In: *Im Sog der Technokratie. Kleine Politische Schriften XII*. Berlin: Suhrkamp 2013.
- Habermas, Jürgen: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- Haldane, Elizabeth S. / Ross, G. R. T.: *The Philosophical Works of Descartes*. Vol. II. New York: Dover 1955.
- Hamann, Johann Georg: Brief an Christian Jacob Kraus vom 18. Dezember 1784. In: A. Henkel (Hg.): *Johann Georg Hamann: Briefwechsel*. Bd. 5 (1783-85). Frankfurt a. M.: Insel 1965, S. 289-292.
- Hampe, Michael [LdP]: *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014.
- Hardin, Russell: Rational Choice Theories. In: T. Ball (Hg.): *Idioms of Inquiry. Critique and Renewal in Political Science*. New York: State University of New York Press 1987, S. 67-91.
- Hardin, Russell: Rational Choice Theory. In: E. Craig (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 8. London: Routledge 1998, S. 64-75.

- Hardtwig, Wolfgang: *Die Aufklärung und ihre Weltwirkung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.
- Hartung, Gerald: Einleitung. In: Cassirer, Ernst: *Die Philosophie der Aufklärung* (1932). Hamburg: Meiner 2007.
- Haushofer, Marlen: *Die Wand*. Berlin: List 2004.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. [DdA]: *Die Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2007.
- Horkheimer, Max: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. (Eclipse of Reason 1947) Frankfurt a. M.: Fischer 1967.
- Hügli, Anton / Lübcke, Poul (Hg.): *Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*. Hamburg: Rowohlt 2005 (6. Auflage).
- Hume, David: *A Treatise of Human Nature* (1738). Herausgegeben von P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press 1978.
- Iser, Mattias / Strecker, David: *Jürgen Habermas zur Einführung*. Hamburg: Junius 2010.
- Israel, Jonathan [RoM]: *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton: PUP 2011.
- Israel, Jonathan / Mulsow, Martin [WiR]: Was ist Radikalaufklärung? – Eine aktuelle Debatte. In: Dies. (Hg.): *Radikalaufklärung*. Berlin: Suhrkamp 2014.
- Jaeggi, Rahel: Seine eigenen Gründe haben (können). Überlegungen zum Verhältnis von Aneignung, Fremdheit und Emanzipation. In: J. Nida-Rümelin, E. Özmen (Hg.): *Welt der Gründe*. Hamburg: Meiner 2012, S. 968-985.
- Janich, Peter: *Logisch-pragmatische Propädeutik. Ein Grundkurs im Reflektieren*. Göttingen: Velbrück 2001.
- Jung, Eva-Maria: *Gewusst wie? Eine Analyse praktischen Wissens*. Berlin: De Gruyter 2012.
- Kahneman, Daniel [SDDL]: *Schnelles Denken, langsames Denken*. Aus dem amerikanischen Englisch von Thorsten Schmidt. München: Pantheon 2015.
- Kant, Immanuel [GMS]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). In: *Immanuel Kant. Werkausgabe Band VII*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- Kant, Immanuel [KrV]: Kritik der reinen Vernunft (1781). In: *Immanuel Kant. Werkausgabe Band III und IV*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978.
- Kant, Immanuel [WiA]: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: *Berlinische Monatsschrift 4* (1784). S. 481-494.

- Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1789). In: *Immanuel Kant. Werkausgabe Band XII*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
- Kant, Immanuel: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793). In: *Akademie-Ausgabe. Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, Leipzig 1923. Bd. VIII, S. 273-313.
- Kardinal Lehmann, Karl: „Ecce homo!“ Seht, was ist der Mensch! In: Ganten u. a. [WidM], S. 162-165.
- Keil, Geert: Was ist der Mensch? Anmerkungen zu einer unwissenschaftlichen Frage. In: Ganten u. a. [WidM], S. 139-146.
- Korsgaard, Christine [MBmH]: Moral und das Besondere am menschlichen Handeln. In: de Waal, Frans (Hg.): *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*. München: Beck 2011, S. 116-137.
- Larmore, Charles: *Vernunft und Subjektivität*. Suhrkamp: Frankfurt 2012.
- Latour, Bruno: *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.
- Levi, Primo [IdeM]: *Ist das ein Mensch?* München: dtv 2013.
- Loeb, Louis E.: Sextus, Descartes, Hume, and Peirce: On Securing Settled Doxastic States. (1998) In: Ders.: *Reflection and the Stability of Belief. Essays on Descartes, Hume and Reid*. New York: OUP 2010.
- Mackie, John Leslie: *The Cement of the Universe. A Study in Causation*. Oxford: OUP 1974.
- Mathieu, Marc-Antoine: *Gott Höchsts selbst*. Berlin: Reprodukt 2010.
- McGinn, Colin: *Wie kommt der Geist in die Materie? Das Rätsel des Bewusstseins*. München: Piper 2005.
- Mendelssohn, Moses: Über die Frage: was heißt aufklären? In: *Berlinische Monatsschrift 4* (1784). S. 193-200.
- Mixa, Walter: Zur Frage nach dem Wesen des Menschen aus theologischer Sicht. In: Ganten u. a. [WidM], S. 182-184.
- Mulsow, Martin: Radikalaufklärung, moderate Aufklärung und die Dynamik der Moderne. Eine ideengeschichtliche Ökologie. In: J. Israel, M. Mulsow (Hg.): *Radikalaufklärung*. Berlin: Suhrkamp 2014.
- Nagel, Thomas [BvN]: *Der Blick von Nirgendwo*. Frankfurt am Main: stw 2012.
- Nagel, Thomas: *Mind and Cosmos*. Oxford: OUP 2012.

- Nagel, Thomas: *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*. Reclam: Stuttgart 2008.
- Nagel, Thomas: What Is it like to Be a Bat? In: *The Philosophical Review*. Vol. 83, No. 4. Duke University Press 1974, S. 435-450.
- Nida-Rümelin, Julian / Özmen, Elif (Hg.): *Welt der Gründe*. Hamburg: Meiner 2012.
- Nida-Rümelin, Julian [HR]: *Humanistische Reflexionen*. Suhrkamp: Berlin 2016.
- Nida-Rümelin, Julian: Plädoyer für eine normative (humanistische) Anthropologie. In: Ders. [HR], S. 246-262.
- Nida-Rümelin, Julian: *Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft*. Stuttgart: Reclam 2001.
- Oehler, Klaus [CSP]: *Charles Sanders Peirce*. München: Beck 1993.
- Paetzolds, Heinz [PGDM]: Der Mensch. In: E. Martens, H. Schnädelbach (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*. Reinbek bei Hamburg: rowohlt 1989, S. 427-466.
- Pappas, George: Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published Jan 24, 2005; substantive revision Aug 8, 2014. (<http://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/>) Aufgerufen am 16.02.16.
- Patzig, Günther [TNS]: *Tatsachen, Normen, Sätze*. Stuttgart: Reclam 1980.
- Patzig, Günther [R]: Relation. In: Krings, Hermann u. a. (Hg.) *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Bd. II. München: Kösel 1973, S. 1220-1231.
- Peirce, Charles Sanders [EKvU]: Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen (1868). K. Apel (Hg.): *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Frankfurt a. M.: stw 1991, S. 40-87.
- Peirce, Charles Sanders [FeÜ]: Die Festlegung einer Überzeugung. In: K. Apel (Hg.): *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Frankfurt a. M.: stw 1991, S. 149-181.
- Peirce, Charles Sanders [KuG]: *Über die Klarheit unserer Gedanken. How to Make Our Ideas Clear*. Einleitung, Übersetzung, Kommentar von Klaus Oehler. 3. Auflage. Frankfurt a. Main: Klostermann 1985.
- Peirce, Charles Sanders: The Fixation of Belief (1877). In: The Peirce Edition Project (Ed.): *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 1 (1867-1893)*. Indiana University Press 1992, S. 109-123.
- Perler, Dominik / Wild, Markus [GdT]: Der Geist der Tiere – eine Einführung. In: Dies. (Hg.): *Der Geist der Tiere*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 10-74.

- Pfister, Jonas (Hg.): *Texte zur Sprachphilosophie*. Stuttgart: Reclam 2011.
- Platon: *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*. Sechster Band: Theaitetos / Der Sophist / Der Staatsmann. Herausgegeben von Gunther Eigler. Bearbeitet von Peter Staudacher. Griechischer Text von Auguste Diès, Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. 6. Auflage (2011). Darmstadt: WBG 1970.
- Plessner, Helmuth [SdO]: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Zweite um Vorwort, Nachtrag und Register erweiterte Auflage. Berlin: De Gruyter 1965.
- Plotkin, Henry [DMNK]: *Darwin Machines and the Nature of Knowledge*. Cambridge: HUP 1994.
- Prinz, Wolfgang: Schade, dass ein Buchstabe fehlt... In: Ganten u. a. [WidM], S. 206-208.
- Promies, Wolfgang (Hg.) [GCL]: *Georg Christoph Lichtenberg: Schriften und Briefe*. Bd. 3. München: Hanser 1972.
- Quine, W. V.: Epistemology Naturalized. In: *Ontological Relativity, and Other Essays*. New York: Columbia 1969.
- Rager, Günter: Das Bild vom Menschen in den Neurowissenschaften. In: H. Schmidinger, C. Sedmak (Hg.): *Der Mensch – ein „animal rationale“? Vernunft – Kognition – Intelligenz*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Riem, Andreas: Aufklärung ist ein Bedürfnis des menschlichen Verstandes. In: Ders.: *Über Aufklärung, ob sie dem Staate – der Religion – oder überhaupt gefährlich sey und seyn könne? Ein Wort zur Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester. Ein Fragment*. Berlin 1788.
- Roski, Stefan / Schnieder, Benjamin: Gründe aller Arten? Der Anspruch auf Vereinheitlichung in Bolzanos Abfolgetheorie. In: M. Quante (Hg.): *Geschichte – Gesellschaft – Geltung*. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie, 28. September – 2. Oktober 2014 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Kolloquienbeiträge. Hamburg: Meiner 2016.
- Sarasin, Philipp [MF]: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg: Junius 2005.
- Schnädelbach, Herbert [PGPh]: Philosophie. In: E. Martens, H. Schnädelbach (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*. Reinbek bei Hamburg: rowohlt 1989, S. 37-76.
- Schnädelbach, Herbert [PGVe]: Vernunft. In: E. Martens, H. Schnädelbach (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*. Reinbek bei Hamburg: rowohlt 1989, S. 77-115.
- Schnädelbach, Herbert [Rar]: Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. In: Ders.: *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Schnädelbach, Herbert [Ve]: *Vernunft*. Stuttgart: Reclam 2007.

- Schnädelbach, Herbert: Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Rationalität. Philosophische Beiträge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984.
- Schmid, Hans Bernhard: *Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts*. Frankfurt a. M.: stw 2011.
- Schneewind, J. B.: *The invention of autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: CUP 1998.
- Schütt, Hans-Peter: *Die Adoption des „Vaters der modernen Philosophie“: Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1998.
- Schwarte, Ludger: Menschen und Tiere. Zur Politik einer Unterscheidung. In: G. Hartung, M. Herrgen (Hg.): *Interdisziplinäre Anthropologie*. Jahrbuch 2/2014: Gewalt und Aggression. Wiesbaden: Springer 2015, S. 145-161.
- Schweppenhäuser, Gerhard: *Theodor W. Adorno zur Einführung*. Hamburg: Junius 1996.
- Sellars, Wilfrid: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: HUP 1997.
- Sen, Amartya K. [RT]: Rationale Trottel: Eine Kritik der behavioristischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie. In: Gosepath, Stefan (Hg.): *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*. Frankfurt a. M.: Fischer 1999, S. 76-104.
- Sommer, Marianne: *Evolutionäre Anthropologie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2015.
- Specht, Rainer: *Descartes*. Hamburg: Rowohlt 1984.
- Stamos, David: *The Species Problem. Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*. Oxford: Lexington Books 2004.
- Stanovich, West: Individual difference in reasoning: implications for the rationality debate? In: *Behavioural and Brain Sciences*. Vol. 23, S. 645–726.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (Hg.) [WiA]: *Was ist Aufklärung? Thesen, Definitionen, Dokumente*. Stuttgart, Reclam 2010.
- Stollberg-Rilinger, Barbara [DA].: *Die Aufklärung. Europa im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Reclam 2000.
- Sturma, Dieter [H]: Handeln. Freiheit im Raum der Gründe und im Raum der Ursachen. In: S. Muders u. a. (Hg.): *Willensfreiheit im Kontext*. Münster: mentis 2015, S. 19-41.
- Sturma, Dieter [KEdA]: Kants Ethik der Autonomie. In: K. Ameriks, D. Sturma (Hg.): *Kants Ethik*. Paderborn: mentis 2004.
- Sturma, Dieter: Die Selbstverhältnisse der Person. In: *Journal of Psychology*. Vol. 13, Issue 3. Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 240-254.
- Talalay, Rachel (Director): *Sherlock*. The Six Thatchers. Season 4, Episode 1. UK: BBC 2017.

- Tanner, Jakob [HA]: *Historische Anthropologie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2004.
- Taylor, Charles [TLA]: *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press 2016.
- Tomasello, Michael [EmD]: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.
- Tomasello, Michael [NHHT]: *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge: HUP 2014.
- Tomasello, Michael: *Warum wir kooperieren*. Berlin: Suhrkamp 2010.
- Tomasello, Michael: *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011.
- Tugendhat, Ernst [AsM]: *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Beck 2010.
- Tugendhat, Ernst [EuM]: *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Beck 2004.
- Volker, Gerhardt: Selbstbestimmung. Zur Bedingung einer Frage, die zugleich deren erste Antwort ist. In: Ganten u. a. [WidM], S. 1-10.
- V. Wright, Georg Henrik [EuV]: *Erklären und Verstehen*. Hamburg: eva Taschenbuch 2008.
- Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf* (1917/1919).
- Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Werke in zwölf Bänden. Band VI. Immanuel Kant: Schriften zur Metaphysik und Logik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
- Wieland, Christoph Martin: Ein paar Goldkörner aus – Maculatur oder Sechs Antworten auf sechs Fragen. In: *Der Teutsche Merkur vom Jahre 1789*. 66. Band. Zweites Vierteljahr (April 1789), S. 97-105.
- Wingert, Lutz [GdO]: Genealogie der Objektivität. Zu Robert B. Brandoms „expressiver Vernunft“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 48, 5. Berlin: 2000, S. 738-761.
- Wingert, Lutz: *Regeln für die Wahrheitssuche? Über epistemische (erkenntnisbezogene) Normen*. Unvollständige und unveröffentlichte Fassung.
- Wingert, Lutz [RdG]: Was geschieht eigentlich im Raum der Gründe? In: D. Sturma (Hg.): *Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin*. Berlin: De Gruyter 2012, S. 179-198.
- Wolf, Ursula [PgL]: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1999.

Wie werden Begründungen gebildet und wie werden sie möglich?

Zöllner, Johann Friedrich: Ist es rathsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren? In: *Berlinische Monatschrift* 2 (1783). S. 508-516.