

Einleitung zu ‚Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt‘

In einem ziemlich trivialen Sinne lässt sich sagen, dass alles, was Gegenstand wahrer Aussagen oder Überzeugungen sein kann, Teil der Welt ist oder zur Welt gehört. Zum Gegenstand von Aussagen oder Überzeugungen können unter anderem auch Aussagen oder Überzeugungen selbst werden. Das gleiche gilt für die Regeln, Prinzipien oder Normen, denen wir in unserem sprachlichen oder gedanklichen Urteilen genügen oder vernünftigerweise genügen sollten. All dies ist, wenn die entsprechenden Aussagen oder Überzeugungen über diese Dinge wahr sind, in einem ontologisch zunächst neutralen und harmlosen Sinne Teil der Welt.

Nicht mehr trivial und harmlos scheint dagegen die Annahme, dass alles, was Gegenstand wahrer Aussagen oder Überzeugungen sein kann, Teil der *Natur* ist. Denn der Naturbegriff hat nach üblichem Verständnis – im Gegensatz zum Begriff der Welt, der letztlich die Funktion eines Existenzoperators hat („Alles was es gibt“) – einen einschränkenden, unterscheidenden Gehalt. Es kann daher nicht alles, über das wir wahre Aussagen machen, Überzeugungen bilden und Urteile fällen können, also alles, was wir zur Welt zählen, zur Natur gehören oder Teil der Natur sein.

Nun ist uns allerdings unter den Bedingungen der Moderne das *Übernatürliche* als ernstzunehmender Kandidat für einen Gegensatz zum Natürlichen abhanden gekommen. Es scheint nicht mehr allzuviel in Frage zu kommen für etwas, was *nicht* in irgendeiner Form unter den Naturbegriff fällt. Der Naturbegriff hat seine Konturen stets durch Gegenbegriffe erhalten: *Physis* versus *Techne* und *Physis* vs. *Thesis* in der griechischen Philosophie, *Natur* vs. *Supranatur* in der jüdisch-christlichen Tradition, *Natur* vs. *Freiheit* und *Natur* vs. *Vernunft* bei Kant, *Natur* vs. *Geschichte*, *Natur* vs. *Kultur* und *Natur* vs. *Geist* im 19. Jahrhundert. Heute ist keine dieser Antithesen noch uneingeschränkt intakt. In gewisser Weise krankt der Naturbegriff an seinem ungeheuren Siegeszug, an seiner Totalisierung. Diese Totalisierung hat eine historische Seite, den Erfolg der Naturwissenschaften, aber auch eine begriffliche. Schon in den großen Kontrastierungen ist „der Begriff der Natur immer schon [...] dialektisch in dem Sinne, daß er als der Mächtigere sein Gegenteil mit umgreift. Das Natürliche als solches ist das nicht vom Menschen Gemachte. Aber [...] alles Machen kann nur ein Verändern dessen sein, was schon ist“.¹

Als verbliebene Kandidaten für ein mögliches Jenseits der Natur und einer naturalistischen Sichtweise auf die Welt werden unter Bedingungen der Moderne vielfach

¹ Spaemann 1973, 958.

Geist, Vernunft und Intentionalität genannt. Vernünftigkeit ist eine komplexe Disposition oder Kompetenz bestimmter Lebewesen, die häufig über die Fähigkeit zur Abwägung von Gründen oder Argumenten erläutert wird. Vor allem scheinen es die *Gründe selbst* zu sein, seien sie theoretischer oder praktischer Natur, die nicht ohne Weiteres als etwas Natürliches verstanden werden können.

In der Philosophie der Gegenwart wird über die Möglichkeit einer *Naturalisierung* von *Geist* (Intentionalität oder Bewusstsein), *Erkenntnis*, *Bedeutung* und *Moral* debattiert. Dabei geht es eben um die Frage, ob und gegebenenfalls wie wir uns selbst, unser vernünftiges Urteilen oder Handeln im Lichte von Gründen, Regeln, Prinzipien oder Normen als natürlich oder Teil der Natur verstehen können. Metaphorisch gesprochen geht es um ein angemessenes Verständnis des *Ortes*, den potentiell vernünftige Subjekte, ihr Urteilen oder Handeln, vernünftige Gründe sowie ‚die Vernunft selbst‘ in der natürlichen Welt einnehmen. Damit geht es zugleich darum, ob es noch ein Jenseits des modernen, naturwissenschaftlich geprägten Begriffs einer ‚entzauberten Natur‘ im Sinne Max Webers geben kann – und wie dieses aussehen könnte.

Die Ansicht, Personen und ihr Urteilen und Handeln sowie die Gründe, die ein Urteilen oder Handeln zu einem Vernünftigen machen können, seien nicht nur Teil der Welt, sondern auch Teil der Natur, ist zumindest klärungs- oder erläuterungsbedürftig. Klärungsbedarf besteht zunächst hinsichtlich der Frage, was mit den Begriffen ‚Natur‘ und ‚Vernunft‘ genauer gemeint sein soll. Denn die Möglichkeiten einer Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Natur hängt ja von den jeweiligen Erläuterungen ab.

Doch der Titel *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt*, der das gemeinsame Thema der in diesem Band versammelten Beiträge bildet, ist gewolltermaßen noch in einer anderen Hinsicht mehrdeutig. Denn einerseits meint ‚Ort‘ hier zunächst den *logischen Ort*.² So verstanden geht es um die Frage, in welchem Verhältnis Redeweisen über Vernunft, Rationalität, Geist, Bedeutung, Bewusstsein oder Moral mit jenen Redeweisen stehen oder stehen können, die insbesondere für die modernen Naturwissenschaften maßgeblich sind. Wenn die Naturwissenschaften das letzte Wort darüber haben, was es gibt – eine Ansicht, die prominenterweise von W. Sellars und W. V. O. Quine vertreten wurde –, wird die Dringlichkeit dieser Frage klar, denn in wissenschaftlichen Theorien und Erklärungen müssen Fragen der Vernünftigkeit oder Moralität dessen, was da beschrieben oder erklärt wird, ja methodisch ausgeblendet werden. Es scheint gerade das Erfolgsrezept moderner

² Hier klingt natürlich auch W. Sellars Metapher vom ‚logischen Raum der Gründe‘ an; in: ders., ‚Empiricism and the Philosophy of Mind‘ (1956).

Wissenschaften bzw. ihrer Methoden und Denkweisen zu sein, normative Fragen nicht zu stellen.

Andererseits kann man den im Titel vorkommenden Ausdruck „Ort“ auch wörtlich nehmen. Dann stellt sich allerdings die Aufgabe, einer solchen räumlichen Lesart einen guten Sinn zu geben. Denn zumindest auf den ersten Blick erscheint es ja kategorial widersinnig, der Vernunft überhaupt einen räumlichen Ort zuweisen zu wollen. Vielleicht könnte aber gerade der Versuch, der Vernunft einen räumlichen oder zeitlichen Ort zuzuweisen – etwa in Begriffen von Leiblichkeit, Handlungspraxis und Geschichtlichkeit –, zu einem Brückenschlag zwischen Vernunft und Natur beitragen.

Damit wird zugleich ein möglicher Zusammenhang zwischen beiden Lesarten vom „Ort der Vernunft“ erkennbar. Lenkt man den Blick von der hypostasierenden Rede von „der Vernunft“, auf Vernünftigkeit als Eigenschaft oder Fähigkeit, lässt sich womöglich von einer *weltlichen Situiertheit* der Vernunft in einer Weise reden, die die Spannung zwischen Natur und Vernunft mindern könnte.

Grundsätzlich bieten sich im Hinblick auf die Frage nach dem Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt mehrere Strategien an, die auch alle in den hier versammelten Beiträgen vertreten werden oder argumentativ zum Tragen kommen.

Eine Strategie kann darin bestehen, die Beschreibungen dessen, was vernünftig oder rational sein kann, so zu reformulieren, dass es in ontologischer und methodologischer Hinsicht in gängige (natur-)wissenschaftliche Beschreibungs- oder Erklärungsweisen integriert werden kann. Eine radikale Version dieser Strategie schlägt vor, auf intentionale Redeweisen ganz zu verzichten, sie zu ‚eliminieren‘. Beides können wir die *harte naturalistische* Strategie nennen.

Eine andere mögliche Strategie kann darin bestehen, den Naturbegriff so zu erweitern, dass er mehr umfasst als ein wert-, zweck- oder absichtsfreies Geschehen, welches den Gegenstand moderner Naturwissenschaften bildet. Unter den Naturbegriff würde dann auch (potentielle) Vernünftigkeit als unsere spezifisch humane Weise, natürlich zu sein, fallen. Dies kann man die *aristotelische* Strategie nennen.

Man könnte aber auch versuchen, die beiden Strategien zusammenzudenken, indem man unsere menschliche Vernünftigkeit und Moralität als Praxisformen ansieht, die sich begrifflich am Ende zwar nicht im Sinne eines physisch determinierten bloßen Geschehens beschreiben lassen, insgesamt aber als nicht verfügbare oder begründbare ‚Naturtatsachen‘ hinzunehmen sind, die das Resultat einer ziellosen natürlichen Entwicklung sind. Diese

Strategie können wir als *sanften Naturalismus* bezeichnen. In ähnlichem Sinne spricht Peter Strawson in Anlehnung an Wittgenstein von einem ‚liberalen‘ oder ‚nicht-reduktiven‘ Naturalismus der menschlichen Natur.³

Eine vierte Strategie, die dem sanften Naturalismus zwar nahe stehen kann, sich aber stärker von den Ansprüchen eines harten Naturalismus absetzt, indem sie transzendente Bedingungen zur Geltung bringt, können wir die *philosophisch-anthropologische* Strategie nennen. Sie versucht insbesondere die leiblichen, raum-zeitlichen und praktischen Apriori eines vernünftigen Zugangs zur natürlichen Welt zu bestimmen.

Um das Bild zu vervollständigen, können wir eine Position, welche die Spannung zwischen Vernunft und Natur als am Ende nicht auflösbar oder überbrückbar ansieht, eine kantische oder *dualistische* Strategie nennen. Eine solche Strategie wird insbesondere auf für unser Selbstverständnis zentrale und nicht aufgebbare Idealisierungen im Zusammenhang mit Begriffen des Vernünftigen oder Moralischen verweisen. Sie muss also keineswegs im Sinne eines cartesischen Substanzdualismus verstanden werden. Und sie kann die Frage stellen, wieso wir überhaupt anstreben sollten, die *prima facie* bestehenden Spannungen zwischen Vernunft und Natur aufzulösen, wenn der Preis dafür entweder in einem unangemessenen Naturverständnis oder in einem unangemessenen Vernunftverständnis (oder beidem zugleich) bestehen sollte.

Diese Charakterisierungen möglicher Strategien sind natürlich idealtypisch und lassen Übergänge oder Schnittmengen zu. Auch die in diesem Band versammelten Beiträge lassen sich ihnen meist nur in der Tendenz zuordnen. Mischformen relativ auf bestimmte Aspekte des Vernünftigen oder des Natürlichen sind üblich, die beiden Endpunkte des Spektrums, also den harten Naturalismus und den Dualismus, ausgenommen. Außerdem bringen einige der Beiträge die räumliche oder zeitliche Lesart der Rede vom „Ort“ ins Spiel, während andere sich ausschließlich an der logischen Lesart orientieren.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Überzeugungskraft oder Erklärungskraft sämtliche Positionen in diesem Themenbereich wesentlich von der Angemessenheit der von ihnen unterstellten oder entwickelten Verständnisse von Vernunft oder Vernünftigkeit und Natur oder Natürlichkeit abhängt. Den Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt zu bestimmen, heißt zugleich, zur ‚Natur‘ (bzw. dem Wesen) der Vernunft und zur Vernünftigkeit bestimmter Naturverständnisse Stellung zu beziehen. Es heißt aber

³ Peter F. Strawson, *Skeptizismus und Naturalismus* (1985/1987).

auch, zum Verhältnis des je so oder so bestimmten Vernünftigen und Natürlichen Stellung zu beziehen.

1. *Das Verhältnis von Vernunft und Natur*

Karl-Otto Apel sucht in seinem Beitrag Licht in das scheinbare Spannungsverhältnis zwischen Vernunft und natürlicher Welt dadurch zu bringen, dass er auf die Polarität der beiden Erkenntnisaprioris *Leibapriori* und *Reflexionsapriori* aufmerksam macht. Dabei orientiert sich Apel eher an der wörtlichen als an der metaphorischen bzw. ‚logischen‘ Lesart der Frage nach dem ‚Ort der Vernunft‘. In diesem Sinne sei der Ort der Vernunft in der natürlichen Welt das Leibapriori der Erkenntnis, zugleich verweise aber das dem Leibapriori entgegengesetzte Reflexionsapriori auf die Ortlosigkeit der Vernunft. Diesen Gedanken entfaltet Apel in zwei Schritten. Zunächst illustriert er die Begriffe ‚Leibapriori‘ und ‚Reflexionsapriori‘ anhand einiger Beispiele aus der (vorwissenschaftlichen) Lebenswelt. Deren Polarität bzw. Rivalität wird dann an einigen Beispielen aus der Philosophiegeschichte, aber auch paradigmatischen Aspekten der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der Relativitätstheorie und der Quantentheorie, verdeutlicht. Apel kommt zu dem Ergebnis, dass zwischen der Rolle des Leibeingriffs der Erkenntnis in der Mikrophysik und der geisteswissenschaftlich relevanten Gegenstandskonstitution in der Lebenswelt eine zunächst unerwartete Beziehung besteht. Im Anschluss will Apel die Polarität der genannten Erkenntnisaprioris am Verhältnis der hermeneutischen Geisteswissenschaften und der philosophischen Reflexion verdeutlichen, nämlich als eine Spannung zwischen der „dogmatischen Denkform in den Geisteswissenschaften“ (E. Rothacker) einerseits und der reflexiven „Selbstaufstufung“ des argumentativen Diskurses im Sinne der Transzendentalpragmatik andererseits. Auf diesem Wege gelangt Apel zur These von der Selbsteinholung des Reflexionsaprioris der Philosophie, das heißt des sich selbst reflektierenden Diskurses. Da auch dieses Reflexionsapriori (als Diskursapriori) an die Sprache gebunden bleibe und diese das Leibapriori impliziere, lasse sich in diesem Sinne durchaus von einem nichthintergehbaren Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt reden.

Wie schon der Titel seines Aufsatzes deutlich macht, vertritt *Wolf-Jürgen Cramm* eine vorbehaltlos dualistische Position. Nach seiner Auffassung entspricht die Natur unserem modernen Verständnis gemäß dem Bereich *bloßen Geschehens*, also jenem Bereich, in dem *per se* nichts richtig oder falsch, gut oder schlecht, *vernünftig oder unvernünftig* ist. Will man dann, auf der Grundlage dieses Naturverständnisses, zugleich dem Slogan ‚Alles ist Natur‘ zustimmen, ergeben sich nach Cramm, je nach Interpretation, zwei mögliche Konsequenzen:

Im Falle einer *exklusiven* Lesart, nach der alles ist *nicht anderes als* Natur ist, kann es Vernünftiges oder potenziell Vernünftiges eigentlich nicht geben. Im Falle einer *inklusive* Lesart, nach der alles *auch* Natur ist, muss irgendeine Art von Identitätsbeziehung zwischen dem Natürlichen und dem, was wir vernünftig nennen können verständlich gemacht werden. Zwar könnte man alternativ dazu auch an dem Slogan ‚Alles ist Natur‘ festhalten wollen, indem man für einen weiteren Naturbegriff plädiert, der auch Vernünftiges beinhaltet (eine Position, die in jüngerer Zeit prominenterweise durch J. McDowell vertreten wird). Damit erscheint jedoch, wie Cramm an Beispielen zu verdeutlichen versucht, die Unterscheidung von Natur/Nicht-Natur als inadäquat gegenüber etablierten Verständnismöglichkeiten dieser Differenz. Im Sinne der inklusiven Lesart lassen sich wiederum starke und schwache Strategien zu Beantwortung der Frage nach der Identitätsbeziehung zwischen Natürlichem und (potentiell) Vernünftigem unterscheiden: Die starke Antwortstrategie behauptet eine explanative, beschreibungsabhängige Identitätsbeziehung (im weitesten Sinne), die schwache Antwortstrategie behauptet eine metaphysische, das heißt, beschreibungsunabhängige Identitätsbeziehung. Während die starke Strategie (bisher) nicht zu überzeugenden Ergebnissen geführt habe, sei die schwache Antwortstrategie explanativ unbefriedigend (wenn nicht gar unverständlich). Der – an Kant anknüpfende – Vorschlag Cramms zur Klärung der Schwierigkeiten in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Natur lautet, dass Begriffe und Redeweisen im Umfeld von potenziell Vernünftigem in einem inkompatiblen Gegensatz zu Begriffen oder Redeweisen über Natürliches stehen, der auf der *kategorialen Dichotomie zwischen Geschehnishaftem und Verantwortbarem* beruht. Ein funktional beschriebenes Verhalten, das wir lediglich als einer Norm unterliegend beschreiben, lasse sich dem Bereich des Natürlichen zuordnen, weil Verantwortbarkeit darüber hinaus verlange, sich kritisch an Normen orientieren (und damit Gründe abwägen) zu können. Dabei müsse epistemische Verantwortlichkeit als eine *sui-generis*-Form verstanden werden, die nicht mit moralischer oder rechtlicher Verantwortlichkeit zusammenfällt.

Audun Oefsti nähert sich dem vor allem durch Kant zum Gegensatz dramatisierten modernen Spannungsverhältnis zwischen Vernunft und Freiheit auf der einen, Natur auf der anderen Seite anhand einer Gegenüberstellung zwischen den so genannten ‚Rahmen A‘ und ‚Rahmen B‘. Diese Gegenüberstellung lässt sich intuitiv zunächst als der Unterschied zwischen ‚Personen-Handlungs-Sprachspielen‘ und ‚Ding-Ereignis-Sprachspielen‘ verstehen. Allerdings will Oefsti sein Konzept von Rahmen A und Rahmen B nicht als jeweils spezifische Sprachspiele bzw. Bereiche *innerhalb* einer Sprache deuten, sondern als der Sprache als ganzer innewohnende *allgemeine Strukturmomente*, womit gemeint ist, dass beide

in irgendeiner Form in *jeder* sprachlichen Praxisform zugegen sind. Die Nicht-Naturalisierbarkeit des A-Rahmens bzw. der für dieses Strukturmoment spezifischen Begriffe habe dabei nicht nur damit zu tun, dass an etablierten Naturwissenschaften anlehrende Naturalisierungsbemühungen unseres so genannten ‚intentionalen Idioms‘ am Ende auf dieses in mehr oder minder offensichtlicher Weise zurückgreifen müssen. Die Pointe von Oefstis Kritik an Naturalisierungsprogrammen ist vielmehr, dass eine jede Wissenschaft selbst eine Form von Praxis ist, die mit Gründen, Argumenten, Evidenzen und den für diese Begriffe maßgeblichen sozialen Beziehungen zwischen Personen – also im gegebenen Fall: zwischen Wissenschaftlern in der wissenschaftlichen Praxis selbst – zu tun hat. Oefsti verteidigt die Auffassung, dass Handlungen bzw. Handlungszuschreibungen die vermittelnde Brücke (‚Drehscheibe‘) zwischen Rahmen A und Rahmen B bilden und so eine dichotomisches Verständnis des Verhältnisses dieser Rahmen im Sinne eines unvermittelten Sprachdualismus vermieden werden kann. Diese mögliche Vermittlungsfunktion wird auf unterschiedlichen Ebenen untersucht: im Hinblick auf den Geltung beanspruchenden Charakter jeden (also auch den Naturwissenschaften eigenen) sprachlichen Handelns; im Hinblick auf eine mögliche ‚Supervenienzbeziehung‘ zwischen Rahmen B und Rahmen A; und im Hinblick auf eine interventionistische Analyse von Kausalität.

Nach *John McDowell* wird die moderne Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes von der Sorge geplagt, wie sich das wissende bzw. denkende Subjekt mit der im modernen Sinne verstandenen natürlichen Welt zusammenbringen lässt. Dies artikuliere sich etwa in der Frage, wie Wissen zugleich ein normativer Status und ein natürliches Phänomen sein kann. Entsprechende Sorgen werden, so McDowell, vor dem Hintergrund der Sellarschen Gegenüberstellung des ‚Raums der Gründe‘ auf der einen und der Natur als des ‚Raums der Subsumption unter natürliche Gesetze‘, in der Gründe oder Rechtfertigungen keine genuine Rolle spielen, auf der anderen Seite verständlich. Denn dann scheine es nur die Alternative zwischen der inakzeptablen Annahme des Geistes als etwas Übernatürlichem (‚Supernaturalismus‘) oder einer Ablehnung der Sellarschen Gegenüberstellung zu geben, wobei letzteres darauf hinauslaufe, Geistiges in irgendeiner Weise mit Eigenschaften oder Dingen der natürlichen Welt (im Sinne des Raums der Subsumption unter Gesetze) zu identifizieren. Nach McDowell können wir jedoch die nach seiner Ansicht falsche Alternative zwischen einem ‚Supernaturalismus‘ und einem ‚restriktiven Naturalismus‘ vermeiden, wenn wir einen Naturbegriff ins Spiel bringen, demgemäß Denken und Wissen als Weisen verstanden werden können, in der wir Menschen als rationale Tiere natürlich sind. Dieses ‚liberale‘ Verständnis von Natur bzw. Naturalismus könne somit auch jene Sorgen

entspannen, die entstehen, wenn man von einem Naturbegriff ausgeht, der für Geistiges oder Vernünftiges als solches keinen Platz mehr lässt. Im Rahmen seiner Verteidigung eines solchen liberalen Verständnisses kritisiert McDowell exemplarisch Ruth Millikans biologisch-funktionale Version eines restriktiven Naturalismus, nach der der ‚intakte Geist‘ als eine Art funktionserfüllender innerer Kontroll- oder Steuerungsmechanismus des Verhaltens anzusehen ist. Diese Vorstellung liege auch ihrer Kritik an Freges Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung zugrunde und lehne sich letztlich an ein kartesisches Bild des Geistes als einem ‚para-mechanischen‘ Etwas an, wenngleich nun nicht mehr als ‚immateriell‘, sondern als materielles Organ verstanden. Doch damit unterlaufe Millikan gerade jene Bedingungen im Sinne des ‚Raums der Gründe‘, die für Geistiges bzw. das Denken konstitutiv seien.

Hans Julius Schneider untersucht in seinem Beitrag dagegen in kritischer Absicht die metatheoretische Frage, welche Vorentscheidungen überhaupt den verbreiteten falschen Eindruck erzeugen könnten, aus der Sicht der ‚natürlichen Welt‘ seien das Bewusstsein und seine Gegenstände (wie z.B. Gründe und Inhalte) etwas Rätselhaftes. Und er gelangt zu der Antwort, dass dies auf die Vorstellung zurückzuführen sei, die ‚natürliche Welt‘ könne durch eine (mit Wittgensteins *Tractatus* verwandte) Wissenschaftssprache erfasst werden, die alle real existierenden Dinge als Komplexe einfacher Gegenstände darstellt. Nach Schneider ist eine solche Sprache als eine *Notation* im Sinne Nelson Goodmans zu klassifizieren, woraus aufgrund der von Goodman aufgewiesenen semantischen Merkmale solcher Sprachen folge, dass sie von unseren *diskursiven* Sprachen grundverschieden wäre. Aus der Tatsache, dass eine solche Notation für Gegenstandskomplexe die Gegenstände des Bewusstseins nicht thematisieren kann, lasse sich allerdings nicht darauf schließen, dass diese für uns als Sprecher einer diskursiven Sprache ebenfalls unzugänglich und rätselhaft sind. Aus der Perspektive einer diskursiven Sprache gibt es, so Schneider, zwar viele offene wissenschaftliche Fragen, aber kein Rätsel des Bewusstseins. Und für die Philosophie gebe es keinen Grund, ihre diskursive Sprache durch eine Notation im Sinne Goodmans zu ersetzen.

2. Der Ort der Vernunft

Geert Keil nimmt der Frage nach dem Ort der Vernunft in der natürlichen Welt ihren scheinbar paradoxen Charakter – die Vernunft als Eigenschaft oder Fähigkeit kann keinen Ort haben – indem er sie auf vernünftige Wesen, als den Trägern dieser Fähigkeit, bezieht. Sein Beitrag handelt davon, wie vernünftige Wesen es anstellen, ihre räumliche und zeitliche Position in der natürlichen Welt festzustellen. Eine besondere Rolle für das Vermögen der

Selbstlokalisierung spielt, so Keil, der indexikalische *Nullpunkt der Orientierung*, der sich durch den quasi-analytischen Satz »Ich bin jetzt hier« bezeichnen lässt. Die bloße Kenntnis der Koordinaten bestimmter Dinge oder Ereignisse oder ihrer relativen Lagen zueinander reicht für eine Selbstlokalisierung nicht aus. Bei näherer Betrachtung ist selbst die Lokalisierung eines Gegenstands anhand von objektiven Koordinaten mittelbar indexikalisch. Räumliche und zeitliche Koordinatensysteme haben konventionelle Nullpunkte, doch setzt die *Verwendung* des Koordinatensystems voraus, dass diese Nullpunkte zum jeweils eigenen Standort in Beziehung gesetzt werden können. Die erfolgreiche Praxis der Selbst- und Fremdkalisierung erfordere nicht das Verfügen über irgendeinen Fixpunkt, auf den sich alle beziehen können, sondern beruhe auf dem *System der Relationen* der Dinge, Ereignisse und Personen, einem System, das für alle dasselbe ist, auch wenn jeder eine andere Stelle in ihm einnimmt. In einer anthropologischen Nachlese weist Keil auf die zentrale Rolle unserer Fähigkeit der *Perspektivenübernahme* hin, welche sich in der sprachlichen Fähigkeit, die Indikatoren situationsgemäß zu deklinieren, widerspiegeln. Dass wir unsere jeweilige egozentrische Perspektive *dezentrieren* können, trage entscheidend dazu bei, dass wir den Begriff einer objektiven Welt besitzen. Als indexikalisch bezeichneter sei der je eigene Standort zum einen unveräußerlich individuell, zum anderen sei er, wie die Deklinierbarkeit indexikalischer Sätze anzeige, von vornherein als Punkt innerhalb desselben raumzeitlichen und personalen Rahmens bestimmt, in dem auch die anderen Dinge, Ereignisse und Sprecher ihren Ort haben.

Eine transzendentalpragmatisch begründete Konzeption von Vernunft verteidigt auch *Wolfgang Kuhlmann*. Kuhlmanns vertritt die These, dass das zentrale Argument der Transzendentalpragmatik, also das Argument von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation, in der Lage sei, dem Naturalismus wirksame Grenzen zu setzen. Dieses Argument besagt, dass das, was man qua Argumentierender notwendig voraussetzen muss, um sinnvoll argumentieren zu können, vor allen Einwänden sicher ist und folglich auch von Naturalisten nicht sinnvoll bestritten werden kann. Zu den Voraussetzungen sinnvoller Argumentation gehöre, so Kuhlmann, dass der Argumentierende sich immer schon in einer Situation weiß, in der es erstens Gegenstände gibt, über die man etwas wissen bzw. herausbekommen will, in der es zweitens Personen gibt, die Überzeugungen über diese Gegenstände haben und, indem sie miteinander über diese kommunizieren, gemeinsam an der Verbesserung ihrer Überzeugungen arbeiten, und in der es drittens die damit zusammenhängenden Handlungen, Leistungen, Aktivitäten der Diskusteilnehmer gibt. Dies sind nach Kuhlmann Unterstellungen, die schon als solche für den Naturalisten nicht ohne

weiteres verdaulich sind. Vollständig unverdaulich würden sie aber, wenn auch berücksichtigt werde, dass der Argumentierende sowohl von sich selbst als auch von denen, die er überzeugen will unterstellen müsse, dass sie im Prinzip frei, vernünftig, wahrheitsfähig und zurechnungsfähig seien. Und von den Einsichten, Leistungen, Handlungen dieser Personen müsse unterstellt werden, dass sie unter Standards stünden wie Wahrheit, Richtigkeit und Sinnhaftigkeit, und deshalb von Grund auf normativ verfasst sind. Es handelt sich hier, so Kuhlmanns Fazit, um Voraussetzungen jeder rationalen Argumentation, also auch um Voraussetzungen eines rational vertretbaren Naturalismus. Als solche bildeten sie auf Dauer eine innere Grenze für einen jeden Naturalismus, der insofern rational ist, als er sich ohne Widerspruch seiner eigenen Voraussetzungen versichern kann.

Peter Rohs orientiert seine Überlegungen zum transzendentalen Status der Vernunft (bzw. einiger ihrer Aspekte) stärker an den erkenntnistheoretischen Fragestellungen Kants. Rohs vertritt die Auffassung, dass sich die zentrale These von Kants transzendentalem Idealismus, der gemäß zwischen Erscheinungen und Dingen an sich unterschieden werden muss, in drei Teilthesen aufspalten lässt. Von diesen müssten, so Rohs, anderthalb aufgegeben werden, anderthalb könnten dagegen verteidigt werden (Rohs spricht daher von einem „halbierten transzendentalen Idealismus“). Während die These von der Idealität des Raumes vollständig aufzugeben sei und sich die These von der Idealität der Zeit sich nur für die A-, nicht aber für die B-Bestimmungen (im Sinne McTaggarts) verteidigen lasse, könne die These von der Idealität der Universalien uneingeschränkt verteidigt werden. Auf diese Weise, so Rohs, würden viele Bedenken, die gegen den kantischen Idealismus vorgebracht wurden, hinfällig. Wichtige Einsichten Kants könnten so bewahrt oder sogar besser begründet werden. Das Verhältnis von Erscheinungen und Dingen an sich erhalte auf diese Weise eine mit realistischen Intuitionen verträgliche Deutung. Rohs verbindet seine Transformation mit der Einführung von drei Oppositionen, die in der nachkantischen Philosophie große Bedeutung bekommen haben: jener genannten Unterscheidung McTaggarts zwischen A- und B-Bestimmungen der Zeit, der Unterscheidung Freges zwischen Vorstellungen und Gedanken und der Unterscheidung Ramseys zwischen Ereignissen und Tatsachen. Im Grundsatz möchte Rohs zeigen, dass das Programm einer „kritischen Grenzziehung“ im Sinne Kants auch auf diesem Wege realisiert werden könne.

3. Vernünftige Praxis und humane Natürlichkeit

Hansgeorg Hoppe geht es in seinem Beitrag insbesondere darum, gegenüber intellektualistischen Auffassungen dessen, was Vernunft ist und was sie zu leisten imstande

ist die wesentlich leiblichen Aspekte auch der höheren Bewusstseinsleistungen herausstellen. Durch einen im engeren Sinne *pragmatistische Reflexion* will Hoppe zeigen, dass in einer einseitigen Orientierung des philosophischen Fragens an hochstufigen Vernunftleistungen wie insbesondere dem argumentativen Sprechen oder der begrifflichen Erfassung der Welt die Wirklichkeit menschlichen Handelns sowohl im Bereich des Praktischen als auch in dem des Theoretischen nicht eigentlich in den Blick kommen kann. Vernunft und vernünftiges Handeln reichen, so Hoppe, weit vor unser begrifflich artikuliertes Verhalten zurück. Aus der Sicht einer philosophischen Anthropologie sei der Standpunkt der Vernunft der des (je ‚positionierten‘) Lebens. Das bedeute für die praktische Philosophie, dass eine befriedigende Begründung (geschweige denn eine Letztbegründung) moralischer Normen nicht gelingen kann. Vernunftsansprüche mögen ihrem Gehalt nach, auf der kognitiven Ebene, universelle Gültigkeit beanspruchen, nicht jedoch bezüglich ihrer Motivationskraft oder ihrer Implikationen für konkretes Handeln. Und ähnliches gelte auch für den theoretischen Bereich, also für alle Versuche, ein von den tatsächlichen Orientierungsleistungen der Vernunft konzeptuell unabhängige und notwendige Strukturen des menschlichen Erkennens herzuleiten. Hoppe argumentiert für die Ansicht, dass Vernunft eine fortwährend neu erhobene Forderung an das Handeln von Lebewesen ist, keine ein für alle Mal im Verhalten realisierte Struktur. Wegen der darin liegenden Differenz zwischen Einsicht und Handeln ergebe sich, dass eine rationale Begründung von moralischen Normen nicht möglich ist. Die Verankerung der Vernunft im Leben zeige vielmehr, dass intellektualistische Ansätze das theoretische Verhalten des Menschen auch in seinen höheren Formen im Kern nicht wirklich treffen.

Auch *Andrea Kerns* Überlegungen richten sich gegen ein im Sinne eines Gegensatzes zur Natur oder unserer Natürlichkeit entwickeltes Vernunftverständnis. Nach einem seit Kant weit verbreiteten Verständnis von Vernunft ist die Fähigkeit der Vernunft eine Fähigkeit, mit der der Mensch sich von seiner natürlichen Existenz distanzieren und von dieser in gewisser Hinsicht unabhängig werden kann. Dass der Mensch ein vernünftiges Lebewesen ist, heißt nach diesem Verständnis, dass er die Fähigkeit besitzt, sich über seine Natur zu erheben und, statt in seinem Denken und Handeln *durch die Natur* bestimmt zu sein, sein Denken und Handeln *selbst*, nämlich durch Gründe, die ihm einleuchten, bestimmen kann. Ein vernünftiges Lebewesen zu sein heißt nach diesem Verständnis, dass man in gewisser Weise frei vom Zwang der Natur ist. Nach Kern entsteht aber, wenn wir Natur und Vernunft auf diese Weise einander gegenüberstellen, der Verdacht, dass es sich bei der hierbei in Anschlag gebrachten Vernunft um eine bloße Fiktion handeln könnte, statt um ein Element

der wirklichen Welt. Auf diesen Verdacht gibt es, so Kern, drei mögliche Antworten: Die Antwort Kants, die Antwort des Naturalismus, und die Antwort des Aristoteles. Kern entwickelt in ihrem Aufsatz ein aristotelisches Verständnis des Verhältnisses von Natur und Vernunft. Die methodische Pointe ihrer Überlegungen besteht dabei darin, dass sie die übliche Verstehensrichtung umkehrt. Statt von einem vorausgesetzten Verständnis von Natur auszugehen, in Bezug auf das man sich dann fragt, wie es mit der Idee der Vernunft vereinbart werden kann, geht sie umgekehrt vor: Unabhängig von jedem bestimmten Verständnis von Natur wird zunächst ein allgemeines Verständnis von Vernunft entwickelt. Die aristotelische Pointe der Überlegungen besteht dann darin, deutlich zu machen, dass unabhängig von einem bestimmten Verständnis der Natur dieses zunächst vorläufig gewonnene Verständnis von Vernunft nicht vollständig ist. Vielmehr würden wir im Verlauf unserer Überlegungen zur Vernunft dazu gezwungen, die Idee einer Natur einzuführen, ohne die wir die Wirklichkeit der Vernunft nicht begrifflich machen können. Ohne Natur, so Kern, keine Vernunft.

Neil Roughley will die schon durch die aristotelischen Charakterisierung des Menschen als „zoon logon echon“ aufgeworfenen Frage nach dem Verhältnis zwischen der Vernünftigkeit und der Kreatürlichkeit des Menschen entkrampfen, indem er sich insbesondere an den praktischen Aspekten der Vernünftigkeit orientiert. Kern des Problems ist nach Roughley die normative Dimension der Vernünftigkeit, die als Merkmal der Spezies im Status ihrer Mitglieder als Adressaten von Rationalitätsstandards besteht. Einzelnen Speziesmitgliedern hingegen wird Vernunft in der Regel erst dann zugeschrieben, wenn sie unter widrigen Umständen die lobenswerte Leistung erbringen, die einschlägigen Standards einzuhalten. Im Gegensatz zur Proto-Rationalität nichtmenschlicher Tiere erschließen sich, so Roughley, die für die menschliche Vernunft konstitutiven Rationalitätsstandards am ehesten im Lichte ihrer Gefährdung oder Verletzung durch irrationales Verhalten. Die paradigmatischen Formen der Irrationalität, nämlich Selbsttäuschung und Willensschwäche, beinhalteten ein Verfehlen solcher Standards als Folge der unzureichenden Berücksichtigung der eigenen Einstellungsinhalte oder leicht zugänglicher Evidenzen. Angesichts dieser Phänomene stellen sich nach Roughley zwei das Verhältnis von Kreatürlichkeit und Normativität berührende Fragen: zum einen die nach der Form der Freiheit, die Lob beim Einhalten und Tadel beim Nichteinhalten der Standards rechtfertigt, zum anderen die nach der Quelle der Normativität der Standards für ihre Träger. Er bietet auf die zweite Frage zumindest eine Teilantwort an, der zufolge die Normativität der zentralen Standards der praktischen Rationalität in einem grundlegenden Wollen wurzelt, das ein durch praktische

Überlegung strukturiertes Leben betrifft. Damit sei der Nachweis erbracht, dass wenigstens eine Dimension der Vernünftigkeit des Menschen zugleich eine Dimension seiner Kreatürlichkeit ist.

Nach *Gerhard Seel* gilt es bei der Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Natur zunächst festzuhalten, dass die Vernunft selbst ein Produkt der Natur sei. Daher bestehe ursprünglich kein Widerspruch zwischen Vernunft und Natur. Ein solcher komme in dieses Verhältnis erst dadurch hinein, dass die Vernunft als praktische und normative Instanz bestimmte Ansprüche an das menschliche Handeln stellt, die mit den übrigen naturgegebenen Bedingungen der menschlichen Existenz in Widerspruch geraten können. Seel möchte in seinem Beitrag zunächst klären, welches die normativen Ansprüche sind, die die Natur an den Menschen stellt. Daraufhin werden die verschiedenen realen oder irrealen kontingenten Umstände ins Spiel gebracht, unter denen der Mensch diesen Ansprüchen zu genügen hat. Es sind drei fundamentale Alternativen, die nach Seel auf ihre jeweiligen Auswirkungen auf die Vernunftnormen und ihre Befolgung zu untersuchen sind: 1. die Alternative von solipsistischer und sozialer Praxis, 2. die Alternative von Knappheit an Existenzmitteln und (paradiesischer) Enthobenheit von solcher Knappheit, 3. die Alternative von ahistorischer (statischer) Existenz und dem Leben einer Fortschrittsgeschichte. Seels zentrale These ist, dass erst eine zu Ende gebrachte Fortschrittsgeschichte den Widerspruch zwischen Vernunft und Natur aufzuheben vermag.