

Einleitung

Sich im Denken orientieren

Kant hat in einer kleinen Schrift¹, der dieser Band seinen Titel entlehnt, das Denken mit einem Motiv verknüpft, über das die akademische Philosophie leicht hinwegsieht: auch die Vernunft bedarf einer Motivation, um sich ihrer Möglichkeiten und Grenzen zu vergewissern. Was sie ins Zentrum der philosophischen Reflexion rücken läßt, versteht sich nicht aus der Vernunft allein, denn Vernunft selbst dient einem Interesse, einem Bedürfnis der vernünftigen oder vernunftfähigen Subjekte. Dieses Interesse mag man selbst wieder ein vernünftiges nennen und damit der philosophischen Vorliebe für reflexive Figuren folgen, doch geht das vernünftige Interesse an der Vernunft im kontemplativen Theoria-Modell des Philosophierens nicht ganz auf. Die *Orientierung im Denken* ist eben nicht eine rein theoretische Angelegenheit, sondern bezeichnet unser Bedürfnis nach Situierung in einer Welt, die zugleich als intelligible und empirische verstehbar sein muß. Auch Kants topographische Metapher von den zwei Reichen, dem »Reich der Zwecke« und dem »Reich der Natur«, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich dabei immer um die eine Welt handelt, in der wir *animalia rationalia* uns eben aufhalten, als vernunftfähige *und* endliche Wesen. Wären wir rein intelligible Wesen, bräuchten wir uns nicht im Denken zu orientieren. Wir wären schon orientiert.

Die Rede von der *Orientierung im Denken* enthält indes gegenüber unserem alltäglichen Gebrauch des Orientierungsbegriffs einen Widerhaken: Wenn wir uns orientieren, tun wir dies gewöhnlich *an* etwas, an einem äußeren Fixpunkt wie dem Sonnenstand, dem magnetischen Nordpol oder einer Peilmarke. Die geographische Orientierung – auf die auch die wörtliche Bedeutung des Begriffs als ›Wendung gen Osten‹ zurückgeht – setzt die Invarianz eines äußeren Bezugsrahmens voraus. Anders die ko-

¹ Immanuel Kant, »Was heißt: Sich im Denken orientieren?«, *Werkausgabe*, hg. von Wilhelm Weischedel, Band V, Frankfurt am Main 1978.

gnitive Orientierung: ihre Aufgabe ist dramatischer, denn sie kann die Stabilität eines äußeren Bezugsrahmens nicht voraussetzen, sie muß auch diesen gewissermaßen mit Bordmitteln selbst herstellen. Das »an« und das »in« fallen hier zusammen, insofern die Instanz, an die wir uns in unserem kognitiven Orientierungsbedürfnis wenden, keine andere sein kann als das Medium, in dem dieses Orientierungsbedürfnis sich artikuliert. Das vernünftige Denken ist etwas, das wir uns schon zutrauen müssen, wenn wir uns an und in ihm zu orientieren suchen – die Vernunft muß in eigener Sache entscheiden, sie hat keinen anderen Richter, verfügt über keine anderen Maßstäbe als über diejenigen, die sie in sich selbst finden kann.

Kant hat, um die Abhängigkeit der Vernunft von ihrem Bedürfnis herauszuheben, den Ausdruck »Vernunftglaube« gewählt, der zunächst den Verdacht erweckt, seine Vernunftkritik fiele sich selbst in den Rücken. Denn die Vernunft vom Glauben zu trennen ist es doch, was sich mit dem Kantischen Projekt verbindet. Aber »Vernunftglaube« drückt, näher besehen, recht gut aus, was Vernunft nach ihrer Selbstanalyse als Begrenzung akzeptieren muß. Der Verzicht der Vernunft auf absolute Erkenntnis impliziert etwas, das man für eine Tautologie halten könnte: Die Vernunft *kann* nur enthalten, was wir wissen *können*. Der Glaube ist subjektives Fürwahrhalten, kein Wissen. Die Kantische Vernunft sieht ein, daß dies so bleiben wird, »so lange wir Menschen sind«²: Wir können aus guten Gründen vieles für wahr halten und voraussetzen, aber wir können es nicht absolut wissen. Alle Orientierung, die wir aus der Vernunft gewinnen mögen, bleibt demnach ein Fürwahrhalten, auch wenn dieses Fürwahrhalten auf den »Data« basiert, die in der Vernunft enthalten sind.

Dieses Verständnis von Vernunft ist charakteristisch für die moderne Philosophie. Doch das bedeutet nicht, daß auch der Orientierungsbegriff für diese bestimmte historische Gestalt des Philosophierens reserviert wäre. Nicht jede Unübersichtlichkeit ist eine neue. In jeder Epoche mag es Orientierungsdefizite gegeben haben, deren Umfänge schwer zu ermessen und noch schwerer historisch zu vergleichen sind. Wir können deshalb davon absehen, in das Lamento einzustimmen, am schlimmsten dran zu sein. Viel näher liegt es, die Philosophie überhaupt, mit *Herbert*

2 Kant, »Was heißt: Sich im Denken orientieren?«, a. a. O., A 319.

Schnädelbach, als »Versuch gedanklicher Orientierung im Bereich der Grundsätze unseres Denkens, Erkennens und Handelns«³ zu bestimmen. Der vorliegende Band versteht sich als Beitrag zur inhaltlichen Ausfüllung der programmatischen Vorgabe, die mit dieser Begriffsbestimmung gesetzt ist. Das Vorhaben ist persönlich und sachlich motiviert: Der 60. Geburtstag von Herbert Schnädelbach schien uns ein würdiger Anlaß, über das Thema »Sich im Denken orientieren« neu nachzudenken und dieses Unternehmen einem Philosophen zu widmen, dessen Arbeiten sich anhaltend mit der Explikation eines Konzeptes vernünftiger Orientierung befassen.

Die Kapitel »Probiersteine des Denkens – Orientierungsmittel«, »Schranken des Denkens – Orientierungsfelder« und »Bedürfnis des Denkens – Orientierungssubjekte« folgen entsprechenden Formulierungen Kants; zur Seite gestellt haben wir ihnen die »Kapitäne des Denkens« und das »Drama der Vernunft«. Sachlich entsprechen die Kapitel Aspekten, die geeignet erscheinen, den Begriff »Orientierung« aufzuklären.

Die »Orientierungsmittel« betreffen Grundbegriffe und Methoden, im weiteren Sinne auch Paradigmen der Philosophie heute. Die Beiträge dieses Kapitels bedenken aus unterschiedlichen Perspektiven ein mögliches Selbstverständnis der Philosophie. Sie sind dem *Wie* des Philosophierens gewidmet.

Karl-Otto Apel stellt an das *Wie* des Philosophierens normative Erwartungen. Er versucht die Eigenart der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften zu erweisen, indem er die dort gestellten Warum-Fragen von denen der Naturwissenschaften abhebt. Sein Nachweis mündet in die Formulierung eines »Selbsteinholungsprinzips« der Geisteswissenschaften: Insofern die Einsicht in die Nichthintergebarkeit des argumentativen Diskurses zugleich ein »Faktum der Geschichte« darstellt, kommt den kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften die Aufgabe zu, verständlich zu machen, wie es zu diesem »Diskursapriori« kommen konnte. Dabei müssen sie »ihre eigenen Rationalitätsvoraussetzungen als Quasi-Telos der Geistesgeschichte verstehen«.

3 Herbert Schnädelbach, »Philosophie als Wissenschaft und als Aufklärung«, in: ders., *Zur Rehabilitierung des »animal rationale«*, Frankfurt am Main 1992, S. 381.

Geert Keil greift die alte Frage auf, ob die Philosophie eine Wissenschaft sei oder nicht. Er stellt fest, daß die Naturwissenschaften kein Paradigma für Wissenschaft überhaupt abgeben, weil die in ihrem Umkreis angegebenen Standards der Wissenschaftlichkeit immer schon auf bestimmte Disziplinen zugeschnitten seien. Was die Wissenschaften in methodologischer Hinsicht zusammenhält, sei am Ende keine Menge von notwendigen und hinreichenden Bedingungen, sondern Familienähnlichkeiten im Sinne Wittgensteins. Keil schlägt vor, die Wissenschaftlichkeit der Philosophie im Sinne ihrer Professionalität, das heißt ihres Bekenntnisses zu selbstgesetzten Standards, zu verstehen. Es bleibe dann kein guter Grund mehr übrig, die philosophische Kritik am Szientismus mit einem Verzicht auf den eigenen Wissenschaftsanspruch zu erkaufen.

Für *Geert-Lueke Lueken* ist Philosophie wesentlich eine argumentative Tätigkeit, in der wir Teile unseres Orientierungsrahmens zur Disposition stellen. Im philosophischen Argumentieren gehe es nicht primär um die Geltung einzelner Thesen, sondern um »sinnbezogene Arbeit am Netz der Orientierungen – und damit an der Lebensform«. Charakteristisch für die philosophische Bearbeitung von Orientierungsproblemen ist für Lueken der Modus des explikativen »Zeigens«, aus dem ein Moment von Unbezweifelbarkeit erwächst: *Wenn* sich die Lösung eines Orientierungsproblems gezeigt hat, kann diese nicht mehr bezweifelt werden. Dem Gesagten kommt dabei die Funktion zu, »einen Weg [zu zeigen], den wir als gangbar (ein)sehen können«.

Ekkehard Martens schlägt vor, das philosophische Argumentieren in den Rang einer basalen Kulturtechnik zu erheben. Die Philosophie, so die These, werde ihrer Aufgabe, durch Interpretation zu orientieren, nur gerecht, wenn sie Orientierungsleistungen als didaktische Aufgabe erkennt. Sein Plädoyer für eine »Schulung der Aufklärung« ist praktisch gemeint, beinhaltet jedoch keineswegs den Abschied vom Prinzipiellen, sondern fordert im Hinblick auf ein Orientierungswissen, das in Lehr-Lern-Prozessen erworben werden könnte, die »Rückbindung des Allgemeinen an das Besondere in der sokratischen Tradition«. Angesichts ambivalenter Modernitätserfahrungen brauche Philosophie weder »eine prämoderne Sicherheit vorzutauschen« noch »in postmoderne Unsicherheit zu versinken«. Um die sokratisch-kantische Frage nach dem richtigen Leben beantworten zu helfen,

muß die Philosophie unter anderem eine methodisch-argumentative Schulung sowie Wissen über inhaltliche Alternativen anbieten.

Den Ausgangspunkt des Beitrages von *Udo Tietz* bildet die Frage nach der Einheit der Vernunft. In die Debatte um Universalismus und Partikularismus der Vernunft bringt Tietz eine Theorie der verstehenden Interpretation ein, die einerseits den Rekurs auf ein »begründungstheoretisch überanstrengtes Rationalitätskonzept« zu vermeiden sucht, andererseits den relativistischen Konsequenzen eines partikularistischen Vernunftkonzeptes à la Rorty entgehen will. Die Reflexivität unserer Sprache beinhaltet nach Tietz die Möglichkeit der Übersetzung und damit die Möglichkeit des Verstehens. So sind es Verstehensprozesse, die eine »transitorische Einheit der Vernunft in der Vielzahl ihrer Stimmen tragen« können.

Albrecht Wellmer knüpft in seinen Überlegungen zur Ausarbeitung einer pragmatischen Bedeutungstheorie in kritischer Absicht an Davidson an. Er zeigt, inwiefern einerseits eine wahrheitstheoretische Relativierung und andererseits eine sprachpragmatische Aufwertung von Donald Davidsons *principle of charity* und dem Prinzip der Bedeutungsautonomie möglich sind. Dies führt nicht nur zu einer Differenzierung des sprachpragmatischen Grundsatzes – nach dem einen Sprechakt zu verstehen bedeutet, zu wissen, was ihn akzeptabel macht –, indem noch einmal zwischen Sprecherintention und Begründbarkeit unterschieden wird. Wellmer demonstriert auch, inwiefern man das *principle of charity* nicht im Sinne einer »globalen Wahrheitsunterstellung«, sondern im Sinne einer »Rationalitäts- bzw. Kompetenzunterstellung« verstehen kann.

In den »Orientierungsfeldern« werden Topoi der philosophischen Reflexion in praktischer Absicht erkundet. Dieses Kapitel ist dem *Wo* des Philosophierens und seinen entsprechenden Grundbegriffen gewidmet.

Werner Beckers Überlegungen gelten dem Begriff der Toleranz, der in seiner Vielschichtigkeit historisch und systematisch entfaltet wird. In modernen demokratischen Gesellschaften spielt die auf Gegenseitigkeit beruhende »horizontale« Toleranz eine größere Rolle als die von hierarchischen Gesellschaften geforderte »vertikale« Toleranz. Dabei wird deutlich, daß der moderne Tole-

ranzbegriff in seiner »anspruchsvollen Bedeutung« ein moralisches Konfliktbewußtsein bezüglich gleichberechtigter Normensysteme impliziert. Becker plädiert hier für einen »substantiellen« Toleranzbegriff, der das Paradox vermeidet, ein tolerantes Zulassen von Intoleranz zu postulieren, das seine eigenen Grundlagen gefährdet. Toleranz beinhaltet immer eine Risikoabschätzung für die eigene Moral; die irreführende Redeweise von einer gebotenen »Intoleranz gegen Intolerante« stamme aus einer zu überwindenden »wertneutralen Begriffsverwendung«.

Simone Dietz beschäftigt sich mit der Frage, ob Zivilcourage sich an bestimmten politischen Prinzipien orientieren muß und ob ihr der moralische Status einer Pflicht oder einer Tugend zukommt. Zivilcourage, so ihre These, ist eine besondere Fähigkeit zur Verteidigung der bürgerlichen Grundprinzipien Freiheit und Gleichheit, die sich unter den extremen Bedingungen allgemeiner politischer Orientierungslosigkeit und persönlicher Gefährdung zeigt. Sie ist ein wichtiges Element jeder Demokratie, aber sie bleibt eine »besondere persönliche Fähigkeit im politischen Handeln einzelner«, die die Grenzen politisch-rechtlicher und moralischer Verpflichtung übersteigt.

Heiner Hastedt legt den Schwerpunkt seiner Betrachtungen auf die praktischen Absichten der Praktischen Philosophie. In einer kritischen Wendung gegen die in der Ethik gegenwärtig ausgefochtenen Begründungswettkämpfe fragt sich Hastedt, wieviel wir, selbst wenn wir seine Richtigkeit nicht bestreiten, mit dem ethischen Universalismus eigentlich gewonnen haben. Diese Skepsis folgt konsequent aus der ungünstigen Diagnose, die Hastedt der philosophischen Ethik heute stellt: sie orientiere nicht wirklich. Und zwar deshalb nicht, weil sie sich zuviel mit begründungstheoretischen Fragen befasse und dabei ihre Aufgabe, nämlich normative Orientierungen bereitzustellen, aus dem Blick verloren habe. Um hier Abhilfe zu schaffen, empfiehlt Hastedt einen im Anschluß an Hannah Arendt zu konzeptionalisierenden Begriff der Urteilskraft im Modus einer im Sinne Heideggers verstandenen Nachdenklichkeit.

In dezidiert praktischer Absicht befaßt sich *Hans Peter Schreiber* mit den Problemen der modernen Humangenetik. Besorgniserregend ist nach Schreiber nicht die biomedizinische Technikentwicklung selbst, sondern die Überschätzung ihrer Möglichkeiten. Auch wenn das schnell anwachsende biomedizinische Wissen in

Einzelfällen zu erfolgreichen Therapien verhelfen könne, führe es generell zu übersteigerten Erwartungen. Dies habe eine einseitig biologistisch-technische Betrachtung von Lebensprozessen im allgemeinen und von Krankheit im besonderen zur Folge. Statt uns der »Mythisierung der Gene« und der damit verbundenen Problemreduktion zu überlassen, sollten wir nach dem komplexen Verhältnis der »drei klassischen Konstitutionsgrößen menschlicher Entwicklung«, nämlich Anlage, Umwelt und Gesellschaft, fragen.

Gertrud Weyers eröffnet einen neuen Blick auf die Moralphilosophie David Humes. Sie arbeitet heraus, daß Hume, anders als gewöhnlich angenommen, gerade in dem Punkt mit Kant verwandt ist, der in der Rezeption ihrer Ethiken stets als der Differenzpunkt galt: in der Haltung zum ethischen Universalismus. Als universales Moralprinzip diene bei Hume die emotiv fundierte Einstellung der Menschlichkeit (»humanity«). Diese Deutung hat weitreichende Konsequenzen, weil Hume damit nur noch bedingt als Gewährsmann einer individualistischen oder partikularistischen Ethik in Frage kommt. Sie zeigt aber auch, daß Hume als »Gesprächspartner« für diejenigen interessant wird, denen daran gelegen ist, den Kognitivismus in der Ethik durch die Aufwertung emotiver und voluntativer Aspekte des Moralischen zu korrigieren, ohne universalistische Ansprüche aufgeben zu müssen.

Die Beiträge des Kapitels »Orientierungsobjekte« lenken das Augenmerk auf die Frage, *wer es ist*, der bzw. die sich im Denken orientiert. Hier geht es um die Konstitution des Subjekts und seine Orientierungsfähigkeiten und -möglichkeiten.

Volker Gerhardt unternimmt eine Neubewertung der Moralkritik Nietzsches im Lichte von dessen Wertschätzung der Tugenden des »souverainen Individuums«. Nietzsches angeblicher Immoralismus dürfe nicht »als Verzicht auf jede Art von Moral gedeutet werden, sondern lediglich als Abwehr jener abstrakten Tugenden, die unterschiedslos für alle gefordert werden«. Inbegriff der Moral sei die »Tugend des freien Geistes«. Dieser freie Geist folge einem »individuellen Gesetz« (Simmel) und nicht den Erwartungen und Ansprüchen anderer. So betrachtet steht Nietzsche in der Tradition von Sokrates und Kant und nimmt einen prominenten Platz in der Reihe derer ein, auf die sich jede Moralphilosophie

beruft, die das Individuelle der Moral angemessen zu berücksichtigen sucht.

Christa Hackenesch zielt mit der Frage: »Wer ist es, der urteilt?« auf einen Begriff von Subjektivität, dessen Ausarbeitung weder der Bewußtseinsphilosophie noch dem Pragmatismus allein überlassen bleiben soll. Er muß vielmehr hinsichtlich seiner pragmatischen und seiner bewußtseinstheoretischen bzw. existentiellen Aspekte paradigmenerübergreifend entfaltet werden. Die Unverfügbarkeit des Subjektiven macht das Individuum zum »Bürger zweier Welten«. Die Freiheit, die ihm diesem Status gemäß zukommt, bleibt aber ein »Grenzwert«: Sich aus Freiheit einer regulativen Idee zu unterstellen, die allein die Rationalität von Urteilen zu sichern vermag, das »bleibt zuletzt kontingent«.

Am Beispiel von Galilei und Kepler beschäftigt sich *Lothar Schäfer* mit dem Subjekt der wissenschaftlichen Orientierung. An Galileis und Keplers Schwierigkeiten, öffentlich für die kopernikanische Lehre einzutreten, macht er deutlich, daß auch die wissenschaftliche Wahrheit dem anthropologischen Faktum der endlichen Vernunft verhaftet bleiben muß. Das Vernünftige steht nicht jenseits des Begehrens, sondern konstituiert sich im »Konflikt von Einsicht und Begehren«. Die Anerkennung der Wahrheit läßt sich durch eine wissenschaftliche Rationalität, die allein den Normen methodischer Beweisführung folgt, nicht erzwingen. Sie bleibt immer auch verwiesen auf die nichtnormativen Faktoren voluntativer Akte der erkennenden Subjekte.

Die Beiträge von *Anke Thyen* und *Wilhelm Vossenkuhl* widmen sich aus unterschiedlichen Perspektiven dem Verhältnis von Moral und Anthropologie. Ihr gemeinsamer Ausgangspunkt ist die bei Kant offene Frage nach der Selbstbestimmung solcher Wesen, die als intelligible paradoxerweise gerade keine umfassende Kenntnis von sich haben und deren anthropologische Verfaßtheit allein durch den Verweis auf ihre sittliche Autonomie nicht geklärt werden kann.

Für *Anke Thyen* liegt die Lösung zur Überwindung dieser Paradoxie in einer semantischen Rekonstruktion des transzendentalen Subjekts. Wie sie zeigt, beinhaltet die Logik der Verwendung des Ausdrucks »ich«, daß auch der reine Selbstbezug noch intersubjektiv verfaßt ist. Die Teilnehmerperspektive des moralischen Subjekts umgreift in einem transzendentalen Sinn ein universell gemeintes »wir alle«. Transzendental-anthropologisch wird dieses

Moralkonzept durch die Behauptung, daß die Moral ein *humanum* sei. Die Frage »Was soll ich tun?« ist nur im Lichte der Frage »Was ist der Mensch?« beantwortbar.

Für *Wilhelm Vossenkuhl* hängt die Beantwortung der Frage, wie uns der kategorische Imperativ orientieren soll, an der Einsicht, daß Selbstbestimmung auch, ja gerade ohne vollständige Selbstkenntnis möglich sein muß. In Kants Programm einer apriorischen Ethik ohne Anthropologie besteht eine bleibende Differenz zwischen der Geltung des kategorischen Imperativs und der Wahrscheinlichkeit seiner Befolgung. Diese Kluft können wir nur durch eine moralische »Revolution der Gesinnung« überbrücken, die uns selbst aber immer als Reform erscheinen muß, indem wir uns in einem Prozeß der Eigentherapie in die moralische Gesinnung einüben.

Die »Kapitäne des Denkens« schließlich unterscheiden sich von den Orientierungssubjekten einzig durch ihre Konkretion. Sie erlauben freundlicherweise einen Einblick in die Praxis des Philosophierens – worüber die *scientific community* merkwürdigerweise im allgemeinen wenig und nur über Analogieschlüsse von der eigenen Person gewonnene Kenntnis hat. Nach *Josef Merans* und *Hans-Joachim Hupes* Einführung in die nautische Heimat aller Orientierung fällt vom *homo navigans* noch einmal ein ganz anderes Licht nicht nur auf die Philosophie selbst, sondern auch auf die landbewohnende »Gattung der akademisch veredelten *animalia rationalia*«. Da die reine Vernunft »auf der Beaufort-Skala die Windstärke 0 bezeichnet«, also nur für »spiegelglatte See« taugt, ist eine »kopernikanische Halse vom *animal rationale* zum *homo navigans*« geboten.

Daß es sich bei der Praxis des Philosophierens bisweilen um ein Drama handelt, in dessen Verlauf die Vernunft in eine Unzahl von *dramatis personae* auseinandertritt, bringen uns schließlich »Die Stimmen der Vernunft« in Erinnerung, in Szene gesetzt von *Susanne Lang, Kirsten Hebel, Erik Porath, Angelika Sander, Nicole Schmidt, Christian Thies* und *Heinz Watzka*.⁴

4 Der ursprünglich für diesen Band vorgesehene Beitrag von Jürgen Habermas, »Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität«, erscheint in der *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996).

Wir danken Barbara Bültmann und Anita Holtz (beide Rostock) für ihre engagierte und kompetente Arbeit bei der Manuskripterstellung sowie Friedhelm Herborth vom Suhrkamp Verlag für die freundliche Unterstützung des ganzen Unternehmens.

Hamburg, Rostock und Berlin,
im November 1995

Die Herausgeber