

Warum sollen wir rational sein?

Von Alexander Loichinger

1. Rationalität als Verhaltensdisposition

1. Die Frage, »*warum sollen wir rational sein?*«, mutet aufs erste besehen eigenartig, vielleicht sogar überflüssig an. Denn gewöhnlich gehen wir davon aus, daß wir als die Menschen, die wir sind, vernünftige Wesen sind. Als solche *sollen* wir rational sein, und zwar schon deshalb, weil wir, wie es scheint, nur dann verantwortlich handeln. Vernünftigkeit, sprich: rationales Verhalten erwarten wir also ganz einfach von uns als Menschen. Mehr noch verstehen wir Rationalität als das, was den Menschen, etwa vor den Tieren und Pflanzen, auszeichnet. Insofern erscheint Vernunft das dem Menschen selbstverständlich Gebotene zu sein, und nicht sie, sondern Unvernunft wird erklärungsbedürftig.

2. Diese Sicht entspricht zweifellos dem weitgehenden Selbstverständnis unserer abendländischen Denktradition, wonach wir uns selbst sowie den Menschen überhaupt als *animal rationale* definieren. Gerade im Auftreten der griechischen Philosophie spiegelt sich diese Selbstinterpretation wider. Vernunft bildet seither das Grundthema des philosophischen Nachdenkens, und die abendländische Philosophie insgesamt ist eine Philosophie der Vernunft.¹ Das Denken löste sich dort vom Mythos ab, wo es sich, wie zuerst im griechischen Denken, auf Vernunft verpflichtete.²

Auch die Funktion des Mythos besteht primär in der umfassenden Orientierungsleistung, die er dem jeweiligen Menschen bzw. der jeweiligen Gesellschaft vermittelt, für die er aber umgekehrt zugleich normativ bindend ist. Er gerät aber dort in wesentlichen Gegensatz zur Vernunft, wo nach seinem objektiven Geltungswert gefragt wird, wo er der logischen Kritik und argumentativen Prüfung unterworfen wird. Genau genommen zielen Mythologien gar nicht auf logisch konsistente und argumentativ schlüssige Aussagen, sondern stellen konkrete Realitäten vor, und zwar mittels einer Fülle von Bildern und Erzählungen, in die darüber hinaus der ganze Reichtum dichterischer Phantasie einfließt. Der Mythos betont den konkreten Erlebniswert, den die Dinge für uns immer zugleich haben, und macht darin definitive Aussagen. Während er aber an die Autorität seiner Deutungen lediglich bildlich-affirmativ appelliert, sucht die Vernunft diese begrifflich-argumentativ aufzuweisen. Der Mythos ist daher autoritatives Überlieferungswort, wohingegen die Vernunft den objektiven Nachweis der jeweils erhobenen Geltungsansprüche fordert.

¹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt 1988, 15. — H. Poser, Einleitung, in: Ders. (Hg.), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Freiburg, München 1981, 7.

² W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1975. — B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1986.

3. Für unsere abendländische Lebenswelt war damit erstmals die ausdrückliche Möglichkeit von Vernunft entdeckt, die sie als für sich normativ anerkannte und die jedenfalls ihre Geschichte bis heute maßgeblich geprägt hat. Entscheidend für die klassische Konzeption von Vernunft wurde zunächst deren *substantialistische* Deutung, die angefangen von Platon und Aristoteles über Thomas von Aquin und Descartes, letztlich auch Kant, bis herauf zu Hegel im Kern unangetastet blieb.

Nach Platon und Aristoteles ist die menschliche Vernunft ebenso oberstes Erkenntnisvermögen wie substantielle Wesensdefinition des Menschen. Beide lokalisieren die Vernunftsubstanz in der Geistseele, die dem Menschen, insofern sie unsterblich und göttlich ist, von außen her zukommt und ihm zugleich Anteil an der göttlichen Kosmosvernunft, dem *Nous*, gewährt bzw. den Erkenntnisbezug zum Absoluten prinzipiell garantiert. Als Vernunftwesen holt der Mensch seine Bestimmung daher ein, indem er diesen Erkenntnisbezug auch tatsächlich realisiert. Im Maß ihm das gelingt, findet er zugleich die Erfüllung seines Strebens nach Glück.³ Thomas von Aquin nimmt demgegenüber prinzipielle Revisionen vor. Zum einen ordnete er den *Nous* dem personhaften christlichen Gott unter, versubjektivierte also die zunächst schlechthin objektiv gedachte Vernunft; zum andern verendlichte er die menschliche Vernunft⁴, deren Objektbereich nun nicht mehr das absolute Göttliche ist, sondern die endliche, von Gott intelligibel geschaffene Welt.

Eine weitere Verendlichung und Versubjektivierung nimmt Descartes vor. Vernunft kann sich nach ihm nicht mehr quasi selbstvergessen auf eine außer ihr bestehende intelligible Ordnung beziehen, die ihr vorgegeben ist und die sie nur noch zu vernehmen braucht, sondern sie kann ihr objektives Wissen ausschließlich durch Berufung auf ihre Selbstgewißheit sichern. Die dem absoluten methodischen Zweifel abgerungene subjektive Gewißheit bildet die Basis allen übrigen Wissens. Wenn Objektivität also überhaupt noch möglich sein soll, dann bleibt sie jedenfalls auf Subjektivität gegründet, näherhin auf die Selbstgewißheit, welche die Vernunft in Reflexion auf sich selbst gewinnt.⁵ Derselben Linie folgt Kant. Auch er gründet Objektivität ausschließlich auf Subjektivität, vermag aber eben gerade innerhalb der radikal subjektiv gewordenen Vernunft objektiv vernünftige Inhalte aufzuweisen. Während Descartes hier von den ›*ideae innatae*‹ spricht, verweist Kant auf die Möglichkeitsbedingungen der subjektiven Erfahrung, Erkenntnis und Moral überhaupt, die ihre transsubjektive, apriorische Objektivität besitzen. Ebenso wie bei Descartes' Trennung in *res cogitans* und *res extensa* liegt auch in Kants Unterscheidung zwischen Ding an sich und phänomenaler Welt der für die moderne Erkenntnislehre charakteristische prinzipielle Bruch zwischen Subjekt und Objekt vor. Vernunft ist ausschließlich Vernunft des Subjekts, ist subjektive, ausschließlich auf sich selbst gestellte Vernunft geworden.

³ Platon, *Phaidon*, 80 e; *Phaidros*, 246 a f.; *Der Staat* 505 d–e; 507 d–509 b; 509 d–511 e; 514 a–516 c. — Aristoteles, *Über die Seele*, B, 1; 413 a 4 f.; 414 a 20; 415 b 8. — Ders., *De generatione animalium*, B, 3; 73 b 27.

⁴ R. Heinzmann, *Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 93 (1986) 236–259.

⁵ R. Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, hg. v. L. Gäbe, Hamburg 1960.

Hegels Philosophie führt demgegenüber den abendländischen Vernunftsubstantialis- mus noch einmal zu einem Höhepunkt empor. Vernunft ist bei ihm absolut geworden, und zwar derart, daß sowohl die Weltgeschichte als auch die in ihr handelnden Subjekte lediglich die Vollzugsorgane des dialektisch voranschreitenden absoluten Vernunft- aprioris sind.⁶ Diese Selbstüberschätzung substantieller Vernunft bei Hegel hatte aller- dings zugleich deren definitive Auflösung zur Folge. Positiv förderte sie die Hinwendung zur Geschichtlichkeit der Geschichte und zur empirischen Naturwissenschaft. Die meta- physischen Voraussetzungen, die in allen Spielarten des Vernunftsubstantialis- mus unvermeidlich enthalten sind, können jedenfalls unter den gegenwärtigen Bedingungen eines nachmetaphysischen Denkens nicht mehr im selben Sinn aufrecht erhalten werden.

4. Der sogenannte Zusammenbruch des deutschen Idealismus bedeutete freilich für die Geschichte der klassischen, substantialistisch gefaßten Vernunftidee einen förmlichen Traditionsabbruch. In ihm setzte sich nicht nur die Tendenz der Dezentrierung von Ver- nunft endgültig durch, wie sie für das moderne Welt- und Selbstverständnis kenn- zeichnend ist, sondern drohte der Philosophie das Thema Vernunft generell verloren zu gehen. Der Metaphysik der Vernunft folgte die Metaphysik des Irrationalen, beispiels- weise bei Schopenhauer, Nietzsche oder Freud. Vernunft kann darin bestenfalls als Funktion dessen thematisiert werden, was wesentlich nicht Vernunft ist, nämlich des Willens, des Machtstrebens, des Triebes. Anderes nimmt der Existentialismus in Blick, wonach die Existenz das Wesentliche des Menschseins ausmacht. Darin dominiert, wie beispielsweise bei Kierkegaard, nicht Vernunft, sondern das Wagnis, das Existenz be- deutet und von uns fordert.

5. Erst auf Umwegen kehrte das Thema Vernunft schließlich wieder in die deutsche Philosophie zurück.⁷ Insbesondere wurde es im Zusammenhang der wissenschaftstheo- retischen Grundlagenreflexion akut, allerdings in nunmehr prinzipiell transformierter Gestalt. Die durchaus wechselvolle Geschichte der ursprünglichen klassischen Vernunft- idee findet damit zugleich einen vorläufigen Abschluß.⁸

(1) Jedenfalls läßt sich das traditionelle Thema Vernunft nur mehr als umfassende Theorie von Rationalität explizieren. Die gegenwärtige Rationalitätsdebatte stellt daher das adäquate Nachfolgeproblem der klassischen Vernunftproblematik dar.

(2) Ihrem wesentlichen Kern nach besagt diese — wie es bis auf weiteres scheint, zu- gleich irreversible — Transformation, daß ›Vernunft‹ nicht mehr länger substantiali- stisch gefaßt werden kann, sondern dispositionell konzipiert werden muß.⁹ In dieser dis- positionellen Verwendung wird Vernunft gleichbedeutend mit ›Vernünftigkeit‹, d. h. mit Rationalität, und ist durch diesen Begriff zu ersetzen.

⁶ G.W.F. Hegel, Die Vernunft der Geschichte, Hamburg 1955, 28, 99 f., 156 f.

⁷ Philosophiegeschichtlich ist zu betonen, daß Philosophen wie Hume, Locke oder James, Peirce oder Dewey das Vernunftprinzip nie preisgegeben haben.

⁸ H.M. Baumgartner, Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens, in: L. Scheffczyk (Hg.), Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen, München 1989, 178–202. — H. Schnädelbach, Vernunft und Geschichte, Frankfurt 1987, 74–95. — Ders., Zur Rehabilitierung des *animal rationale*, Frankfurt 1992, 41–60.

⁹ W.W. Bartley, Flucht ins Engagement, Anhang 1, Tübingen 1987, 186 f. — J. Habermas, Theorie des kom- munikativen Handelns, Bd. 1, 25–27, 44. — H. Schnädelbach, Zur Rehabilitierung des *animal rationale*, 47 f.

6. Rationalität läßt sich daher näherhin als *Verhaltensdisposition* beschreiben, der wir uns verpflichtet fühlen oder die wir ablehnen. Sie beinhaltet eine spezifische Art und Weise, *wie* wir mit den Überzeugungen umgehen, auf die wir uns in unserem Leben stützen und in unserem Denken, Urteilen und Handeln berufen.

Überzeugungen können auf völlig unterschiedliche Weise vertreten werden. Wir können sie auf autoritatives Geheiß hin glauben, uns auf sie dezisionistisch verpflichten; wir können sie verabsolutieren und damit jeder Kritik entziehen; wir können unter ihnen auch aufgrund subjektiver Präferenzen auswählen bzw. uns für bestimmte Überzeugungen jeweils nach dem augenblicklichen subjektiven Nutzen entscheiden; wir können uns für sie entscheiden, weil sie gerade modern sind oder weil wir dogmatisch festlegen, daß alle anderen irren. Wir können uns unseren Überzeugungen gegenüber aber auch so verhalten, daß wir für sie eine objektive Legitimierung anstreben, die zugleich auch anderen plausibel und akzeptabel erscheint, und zwar weil die angeführten Argumente stichhaltig, einsichtig und nachvollziehbar sind, so daß sie jeden, der sich auf rationale Argumente einläßt, auch überzeugen.

Rationales Verhalten zeichnet sich daher dadurch aus, daß erhobene Geltungsansprüche einer expliziten objektiven Überprüfung unterworfen werden, und zwar in der anspruchsvollen Form rationaler Argumentation. Durch das Abwägen aller für die betreffende Problemanfrage relevanten und augenblicklich verfügbaren Argumente gelangt man so zu Überzeugungen, denen auf dieser Basis vernünftigerweise zugestimmt werden kann. Von Rationalität kann also erst dort im Vollsinn des Wortes die Rede sein, wo ein solches reflexives Abwägen aller relevanten Argumente und damit ein objektives verantwortliches Urteilen tatsächlich stattfindet. Intendiert ist dabei die jeweils bestmöglich erhältliche Argumentation und damit größtmögliche Objektivität. Dieser zwanglose Zwang des besseren Arguments ist für rationale Personen zugleich bindend. Damit ist ein ausdrückliches Lernverhalten impliziert.¹⁰ Denn der Möglichkeit objektiver rationaler Bewertungen entspricht auf seiten des rationalen Subjekts die prinzipielle Bereitschaft, das eigene Verhalten im Bedarfsfall zu korrigieren bzw. Überzeugungen zu revidieren, und zwar selbst dann, wenn es sich um gewohnte und vertraut gewordene Vorstellungen handelt.

Rationalität weist dementsprechend eine klare Zielrichtung auf, die darin besteht, die vorhandenen Erfahrungen und Argumente optimal zu nutzen. Das setzt einerseits den intelligenten Umgang mit den vorhandenen Mitteln und Fähigkeiten voraus, andererseits die bewußte Suche nach möglichen Fehlerquellen innerhalb des Gebäudes der eigenen Anschauungen und Wertvorstellungen, auch Gefühle und Erwartungen. Rationalität dient also der Funktion, im Rahmen des augenblicklich Möglichen herauszubekommen, was wir vernünftigerweise für wahr halten, wertschätzen und tun sollen. Rationalität ist bewußt auf diese Optimierung angelegt.

7. Das hat insbesondere eine klare Konsequenz. Denn danach können weder natürliche noch künstliche Strukturen oder Prozesse, und im strengen Sinn auch nicht die Le-

¹⁰ S. Gosepath, *Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*, Frankfurt 1992, 29. — J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, 38 f. — St. Toulmin, R. Rieke, A. Janich, *An Introduction to Reasoning*, New York 1979, 13.

bensäußerungen von Personen als vernünftig angesprochen werden, sondern nur handelnde Personen selbst.

(1) Rationalität ist ein Dispositionsprädikat, das ausschließlich vom Menschen als freiem Denk-, Handlungs- und Entscheidungssubjekt ausgesagt werden kann. Rationalität kommt ausschließlich auf der Subjekt-, nicht auf der Objektseite vor, nämlich als spezifisch menschlich-personales Verhaltenspotential.

(2) Entscheidend dabei ist, daß wir uns unserer Rationalitätsdisposition gegenüber noch einmal frei verhalten können. Weder müssen wir rational sein noch sind wir es automatisch. Vielmehr können wir über die Realisierung des eigenen Rationalitätspotentials noch einmal frei verfügen.

8. Dieser streng dispositionelle Bedeutungssinn von Rationalität besagt daher, daß entweder wir Menschen rational sind oder es nichts Rationales in der Welt gibt.¹¹ Jede andere Sicht ist gleichbedeutend mit einem Rückfall in die unhaltbar gewordene substantialistische Konzeption von Vernunft. Jedenfalls wird dann der für die Rationalitätsidee unaufgebbare dispositionelle Grundcharakter prinzipiell fehlgedeutet.

Beispielsweise werden wir kaum Planetensysteme, biochemische Prozesse, die Arbeitsteilung innerhalb eines Bienenvolks oder die Elemententafel rational nennen, ebensowenig Gebirge oder Fliederbüsche. Auch wenn dinghafte, prozessuale und funktionale Sachverhalte noch so bewundernswert komplex und regelmäßig strukturiert sind, kommt ihnen nicht Rationalität, sondern Funktionalität zu. Jede anderslautende Beschreibung kann nur um den Preis eines fundamentalen Kategorienfehlers aufrecht erhalten werden. Ebensowenig verhalten sich Naturgesetze rational, sondern stellen mikro- bzw. makrokosmische Funktionszusammenhänge dar. Einen scheinbaren Grenzfall bilden Tiere und Pflanzen. Insbesondere Tiere sind lernfähig. Sie besitzen die Möglichkeit, neue Erfahrungen in ihren Lebensbereich zu integrieren. Von Rationalität kann aber bei ihnen deshalb nicht die Rede sein, weil dieses Lernen innerhalb eines vorgegebenen Instinktverhaltens geschieht, aber keinesfalls aufgrund reflexiv-bewußt durchgeführter Bewertungen und Orientierungen, wie es unverzichtbares Kennzeichen für menschlich-rationales Verhalten ist. Pflanzen erweisen sich daher als anpassungsfähig, aber nicht als rational, und Tiere verhalten sich instinktiv, aber nicht rational.

Ähnlich klar ist zwischen Personen und deren Lebensäußerungen zu differenzieren. Wenn heute von Systemrationalität gesprochen wird, kann das jedenfalls nur aufgrund eines eindeutigen Kategorienfehlers geschehen.¹² Systeme — und zwar unabhängig davon, ob es sich um gesellschaftliche Institutionen, Wirtschaftssysteme, innovative Prozesse, Produktionstechniken oder selbstreferentielle Regelsysteme handelt — können zwar ihre je eigene Dynamik und Folgerichtigkeit, auch ihren je eigenen Folgezwang entfalten: Sie können sich aber nicht rational verhalten. Sie können lediglich als rational akzeptabel oder inakzeptabel erscheinen. Rationale Akzeptanz aber setzt das Entscheidungspotential freier Entscheidungssubjekte voraus, und zwar mit der Möglichkeit, konkrete Bewertungen vorzunehmen. Weder Technologien noch Wissenschaft und Gesellschaft bzw. die von ihnen entfachte Fortschrittslogik und -dynamik als solche verhalten

¹¹ H. Schnädelbach, Zur Rehabilitierung des *animal rationale*, 48. — Ders., Vernunft und Geschichte, 77 f.

¹² Z. B.: N. Luhmann, Zweckbegriff und Systemrationalität, Frankfurt 1973, 14 f.

sich daher rational, sondern ausschließlich der Mensch *als* freies Entscheidungssubjekt, der sie in Gang setzt und hält. Lebenswelten und Kulturen sind bestenfalls als konkrete Realisierungen des menschlichen Rationalitätspotentials rational zu nennen.

Entscheidend ist zugleich die Umkehrung, die aus diesem streng dispositionellen Sinn von Rationalität folgt. Denn es ist nunmehr ausgeschlossen, daß sich der Mensch mit Berufung auf die vermeintliche ›systemimmanente‹ Rationalität von ihm in Gang gesetzter Prozesse gegebenenfalls aus der Verantwortung für sie dispensieren kann. Direkt ablesbar wird das an den Paradoxien, in die eine instrumentalisierte Technikvernunft führt, in der schließlich die Mittel über die Zwecke dominieren, die also ausschließlich den Folgezwängen der durch sie in Gang gesetzten eigenwirksamen Innovationsprozessen folgt. Insbesondere hier erweist sich der dispositionelle Sinn von Rationalität als unverzichtbar. Denn nicht Technologien und Fortschrittslogiken sind rational, sondern nur der Mensch, nämlich insofern er sie vernünftig handhabt. Daher zeichnet der Mensch auch in jeder Phase der von ihm ausgelösten Technikentwicklung verantwortlich, selbst wenn er sich ihrer Folgezwänge scheinbar kaum mehr erwehren kann. Der Konzeption einer nicht-dispositionellen objekthaften Vernunft entspricht daher die Konzeption von Rationalität ohne Entscheidungssubjekt.

9. Allerdings können wir uns unserem Rationalitätspotential gegenüber noch einmal frei verhalten. Das wird unmittelbar klar, wenn man die Eigenart des Dispositionsprädikats ›rational‹ näher betrachtet. ›Rational‹ ist, worauf beispielsweise Schnädelbach aufmerksam macht¹³, kein Prädikat vom Typ ›löslich‹ oder ›brennbar‹. Diese Adjektive rekurrieren auf naturgesetzliche Funktionszusammenhänge. Unter Voraussetzung der notwendigen Randbedingungen tritt die entsprechende Reaktion jeweils notwendig ein. So wechselt Wasser immer dann, wenn es einem bestimmten Atmosphärendruck und der Erhitzung auf 100° Celsius ausgesetzt wird, vom flüssigen in den gasförmigen Zustand. Das Dispositionsprädikat ›rational‹ setzt demgegenüber prinzipiell freie Handlungssubjekte voraus. Denn wer unter gegebenen Bedingungen notwendig und immer dasselbe tut, handelt nicht rational, sondern zwanghaft. Ferner könnten wir kaum an Vernünftigkeit und Rationalität appellieren, wenn wir sinnvollerweise nicht voraussetzen könnten, daß das betreffende Subjekt in seinem Verhalten prinzipiell frei ist und die Aktualisierung seiner Rationalitätsdisposition noch einmal selbst in der Hand hat. Beispielsweise ist es sinnlos an Unwetter, Brücken, Bäume oder Blumen zu appellieren, oder an Motoren und Roboter, mögen sie noch so effektiv und rationell arbeiten. Denn ihnen fehlt die prinzipielle Möglichkeit, von ihren dispositionellen Potentialen noch einmal reflexiv-freien Gebrauch zu machen. Dagegen kann von Rationalität nur dort die Rede sein, wo diese Möglichkeit besteht.

2. Die dreifache Problemanfrage

1. Was legitimiert nun aber die Wertschätzung, die wir rationalem Verhalten gewöhnlich entgegenbringen? Mit welchem Recht fordern wir Rationalität, vor allem wenn es

¹³ H. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, 78.

sich um wichtige Entscheidungen handelt? Diese Fragen zielen auf die Rechtfertigung von Rationalität selbst. Wenn uns schon nichts zwingt, rational zu sein, warum *sollen* wir es dann sein? Eine Antwort hierauf muß sich, meines Erachtens, insbesondere vor folgenden drei Problemanfragen bewähren.

2. Die erste besteht in der seit Jahrzehnten grassierenden Rationalitätskrise, die sich vor allem in Form der gegenwärtigen Vernunft- und Technikkritik bzw. in den postmodernen Absetzungsbewegungen ausdrückt. Wenn Habermas allgemein von einer neuen Unübersichtlichkeit spricht¹⁴, trifft diese pauschale Etikettierung zweifellos etwas Richtiges. Wir befinden uns in einer Zeit, in der gerade die für unsere moderne Lebenswelt zentralen Grundbegriffe einer fortschreitenden Erosion ausgesetzt sind. Das trifft insbesondere auch für den Rationalitätsbegriff zu. Neu an seiner Kritik ist, daß sie radikal ist. Sie betrifft nicht nur irgendeinen Aspekt menschlicher Rationalität, sondern Rationalität selbst ist prinzipiell fragwürdig geworden. Sie erscheint längst nicht mehr als normativ-verpflichtend, sondern eher als Unwert und verhängnisvoller Irrtum, der unsere moderne Lebenswelt gerade in die Paradoxien treibt, die gegenwärtig immer sinnenfälliger zutage treten. Die Krise von Rationalität ist daher eine Krise unseres Zeitalters selbst.

Dabei gewinnt diese Kritik insbesondere hinsichtlich der vereinseitigten zweckrational-instrumentalisierten Technikvernunft wachsende Plausibilität. Gewiß verdankt sich unsere moderne Lebenswelt gerade der Durchsetzung des Rationalitätsprinzips.¹⁵ Nach Weber, der erstmals ausdrücklich nach der Ursache fragte, warum nur in der okzidentalen Welt die technisch-wissenschaftliche Entwicklung stattgefunden hat, die sie bis heute bestimmt, ist diese gerade in der Selbstverpflichtung auf das Rationalitätsprinzip anzutreffen. Zunächst bedeutete das die Entzauberung und damit Rationalisierung von Deutungssystemen und Weltbildern, und zwar mit dem bewußten Willen zur Weltbeherrschung. Der bei Weber nur angedeuteten Ausdifferenzierung der klassischen Vernunfteinheit in unterschiedliche Handlungstypen folgte schließlich die definitive Segmentierung von Rationalität, und zwar mit der klaren Dominanz des zweckrationalen Typus.¹⁶ Die damit drohende defiziente Vereinseitigung von Rationalität auf lediglich technisch-instrumentelle Machbarkeit führte dann zum Zerrbild von Vernunft als bloßes Instrument zur möglichst effizienten Durchsetzung beliebiger Zwecke.¹⁷ Darin fungiert Rationalität nicht länger als zugleich zwecksetzende Vernunft, sondern unterliegt der Verselbständigungstendenz der von ihr bereitgestellten Mittel und wird zur rein instrumentellen Vernunft.

Insofern die diesbezüglichen Folgeschäden längst unabsehbar zutage getreten sind — siehe die aktuellen Stichworte: Umweltkatastrophe, Verschmutzung, ökologische Krise, Erschöpfung der natürlichen Ressourcen, Waffenkapazitäten, Datenschutz, unkontrollier-

¹⁴ J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit* (= Kleine politische Schriften 5), Frankfurt 1985. — Ders., *Die Moderne — ein unvollendetes Projekt*, in: Ders., *Die Moderne — ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1992*, Leipzig 1992, 32–54.

¹⁵ J. Mittelstraß, *Rationalität und Reproduzierbarkeit*, in: P. Janich (Hg.), *Entwicklungen der methodischen Philosophie*, Frankfurt 1992, 54. — K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, New York 1979, 169 f.

¹⁶ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1922, 1–16. — Ders., *Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. v. J. Winckelmann, Köln 1964, 18.

¹⁷ M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt 1985.

bar werdende technische Innovationsprozesse, Genforschung —, drängt sich zugleich die Einsicht auf, daß gerade die menschliche Projektierung des Rationalitätsunternehmens zwangsläufig Probleme verursacht, die jedenfalls rational nicht mehr lösbar zu sein scheinen.¹⁸ Das Rationalitätsprinzip tritt in diesem Fall als Motor einer Entwicklung auf, die nicht nur längst als unvernünftig und verantwortungslos erkannt ist, sondern zugleich verheerende Folgen impliziert. Zugleich geht mit der wachsenden Verwissenschaftlichung und Technisierung eine wachsende existentielle Bedrohung, dazu tiefe Glücklosigkeit einher.¹⁹

Nicht zuletzt auf diese Analyse berufen sich die postmodernen Absetzungsbewegungen, wonach das Rationalitätsprojekt als nichts weiter als eine für unsere okzidentale Zivilisation typische Ideologie erscheint, die noch dazu in ihrer Verengung auf technische Zweckrationalität die reale Gefahr beinhaltet, den Planeten Erde allmählich unbewohnbar zu machen. Rationalität als Signum der Moderne ist daher aufzugeben zugunsten postmoderner Paradigmata. Dabei ist der Begriff der Postmoderne augenblicklich viel zu schillernd, um mit ihm ein einheitliches Programm zu verbinden.²⁰ Postmoderne fungiert fast als Zauberwort, das das definitive Scheitern aufgeklärter Rationalität²¹ bzw. den Tod der Moderne²² dokumentiert und Übertritt zum Besseren sein will, aber sich auch als letzten Schritt in das bevorstehende katastrophale Ende verstehen kann.

Positiv wehrt sie sich gegen die Vereinheitlichungs- und Verabsolutierungstendenz von Rationalität. Ins Zentrum rückt das ›Andere‹ von Vernunft²³, die Ränder vor dem Mittelpunkt, die Differenz vor der Einheit, das Nichtidentische und Nichtintegrierbare, die nicht vermittelbare Pluralität, Anarchie statt Geltung, verabschiedet wird also das ›Prinzipielle‹.²⁴ Andererseits löst die zunehmende Rationalisierung den Ruf zu einem einfachen, natürlichen Leben aus, der sich sogar als dritte Romantik auslegen läßt²⁵, und forciert die kontraproduktiv gewordene instrumentelle Vernunft die Rehabilitierung des Mythos²⁶ und die Hinwendung zu Irrationalität. Es wird nicht nur die Irrationalität der Wissenschaft entdeckt²⁷, sondern die Auflösung von Rationalität überhaupt²⁸ gefordert bzw.

¹⁸ J. Mittelstraß, *Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*, Frankfurt 1993, 18 f.

¹⁹ K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München, Zürich 1982, 167.

²⁰ Vgl. J.-F. Lyotard u. a., *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin 1985, 74.

²¹ Beispielsweise: *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung. Eine Veranstaltungsreihe der Akademie der Künste Berlin, I. Folge*, Darmstadt, Neuwied 1985.

²² *Der Tod der Moderne. Eine Diskussion*, Tübingen 1983.

²³ H. Böhme, G. Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt 1983.

²⁴ O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981.

²⁵ H. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, 65.

²⁶ H. Poser (Hg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin, New York 1979. — K.H. Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt 1983. — K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

²⁷ H.P. Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd. 1 und 2, Frankfurt 1981. — Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg, München 1983. — Vgl. insbesondere die zum epistemologischen Programm erhobene *Maxime des ›anything goes‹* von: P. Feyerabend: *Erkenntnistheorie, anarchische*, in: H. Seiffert, G. Radnitzky (Hg.), *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, München 1989, 58–61. — Ders., *Wissenschaft als Kunst*, Frankfurt 1984. — Ders., *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt 1991.

²⁸ P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt 1983.

ausdrückliche Anklage gegen Vernunft erhoben²⁹ und Rationalität als Mittel zur Macht³⁰ desavouiert.

Demgegenüber aber gibt es auch den Strang rationaler Rationalitätskritik, wie sie auch zunächst das Anliegen der Kritischen Theorie darstellte. Votiert wird nicht gegen, sondern für Rationalität, und die Kritik wäre jedenfalls als Aufklärungsarbeit über die Aufklärung selbst fortzuführen, die zugleich die Errungenschaften menschlicher autonomer Vernünftigkeit bewahrt und deren Verzerrungen beseitigt. Als solche läßt sie sich problemlos eingliedern in das Projekt der Moderne mit seiner Verpflichtung auf die klassische, wenngleich in Rationalität transformierte Vernunftidee. Eingeklagt wird dabei die systemische Einheit von Rationalität, sei es in Form der unbedingten gegenseitigen Bezogenheit von evaluativer und ökonomischer Rationalität oder der Ergänzung von technischem Verfügungs- durch ein ethisches Orientierungswissen.³¹ Faktische Zwecke müssen also wieder begründete Zwecke werden. Jedenfalls gerät eine Gesellschaft, die trotz der augenscheinlichen Widersprüche weiterhin ausschließlich auf technische Rationalität setzt, zwangsläufig unter Ideologieverdacht.³²

Der Grundtenor dieser Kritik ist jeweils derselbe. Er besteht in dem freilich nach den Erschütterungen der Moderne nicht mehr naiven, aber kritisch überzeugten Optimismus der Aufklärung, daß sich eine Lösung der chronischen Sinnkrise der Moderne, ihrer Paradoxien bzw. des ihr drohenden Selbstverlusts, wenn überhaupt, auf rationalem Weg anbahnen läßt. Die gegenwärtige Krise von Rationalität verweist allerdings auf die unhintergehbare Einsicht, daß jedenfalls nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, daß vernünftiges, sprich: rationales Verhalten einen unantastbaren, unbedingten Wert darstellt. Das gilt selbst im Fall der Kritik an Rationalität mit rationalen Mitteln. Jedes fernere Vertrauen in Rationalität muß daher zugleich gerechtfertigt werden können!

3. Eine zweite Problemanfrage stellt das prinzipielle Dilemma dar, in das uns die Option für Rationalität versetzt.³³ Denn einerseits erhebt die Vernunft den normativ-verpflichtenden Sollensanspruch, ihrem Urteil zu folgen, andererseits kann sie uns keine definitiven Richtigkeitsgarantien verbürgen. Daher sollen wir zwar rational sein, weil wir nur so verantwortlich handeln. Gerade unsere rational verantwortlichen Entscheidungen aber können sich späterhin als völlig falsch erweisen. Beispielsweise können wir die Einführung neuer Technologien nach bestem Wissen und Gewissen prüfen, sie können trotzdem unabsehbare Folgen auslösen. Auch hier erscheint Rationalität daher als ein zutiefst ambivalenter Risikowert. Das gilt für rationales Verhalten generell, gleichgültig ob im Bereich des konkreten Alltags- bzw. des gesellschaftlich-politischen Handelns oder des förmlichen Wissenschaftsbetriebs. Selbst wenn wir uns um größtmögliche Objektivität und Verantwortlichkeit bemühen, können wir uns täuschen. Rationalität ist unvermeidlich mit diesem Risiko behaftet und somit mit der Gefahr, daß wir gerade dann,

²⁹ M. Landmann, *Anklage gegen Vernunft*, Stuttgart 1976.

³⁰ A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt 1985.

³¹ J. Mittelstraß, *Leonardo-Welt*, 105–218. — N. Rescher, *Rationalität. Eine philosophische Untersuchung über das Wesen und die Rechtfertigung von Vernunft*, Würzburg 1993, 17, 116. — J. Rohbeck, *Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns*, Frankfurt 1993, 285 f.

³² J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt 1968, 118.

³³ N. Rescher, *Rationalität*, 23–37.

wenn wir unter verantwortlichem Abwägen aller relevanten Gesichtspunkte und in Beratung mit allen kompetent Argumentierenden entscheiden, völlig kontraproduktiv, schlimmstenfalls sogar verhängnisvoll verkehrt entschieden haben.

Dieses ernüchternde Resümee ist freilich lediglich die Folge unserer realen epistemologischen Situation. Als die Menschen, die wir sind, können wir prinzipiell irren und müssen sogar immer mit Irrtum rechnen. Andernfalls wären wir, zumindest potentiell, allwissend. Auch im Fall eines streng rationalen Verhaltens können wir daher nicht zu absoluten Gewißheiten gelangen. Dieses epistemologische Ideal erweist sich jedenfalls als grundsätzlich utopisch, insofern unsere Erfahrungs-, Wissens- und Argumentationsbasis immer perspektivisch begrenzt und historisch unabgeschlossen ist. Einerseits überschauen wir nie das ›Ganze‹ in seiner komplexen Vielschichtigkeit, andererseits bleibt unser Erfahren wesenhaft unabgeschlossen. Insofern wir geschichtliche Wesen sind und Geschichte andauert, müssen wir immer mit neuen Erfahrungen rechnen. Diese Perspektivität und Unvorhersehbarkeit macht jedenfalls gerade die Geschichtlichkeit von Geschichte aus.³⁴

Rational urteilen können wir daher immer nur auf der relativen Basis desjenigen Erfahrungs- und Argumentationsmaterials, das wir faktisch besitzen. Mehr kann von uns zugleich nicht verlangt werden. Denn niemand kann sinnvollerweise fordern, daß wir Informationen berücksichtigen, über die wir gegenwärtig weder verfügen noch verfügen können. Wir können immer nur nach Maßgabe unserer augenblicklichen Erfahrungen und Kenntnisse rational sein. Gewiß setzt rationales Verhalten voraus, daß wir uns dabei um einen optimalen Informationsstand bemühen, aber die Suche danach hat auch ihre Grenzen, zum einen am allgemeinen Kenntnisstand unserer soziokulturellen Epoche mit ihrem augenblicklich sinnvollerweise nicht zu bestreitenden Hintergrundwissen, zum andern an der einfachen Tatsache, daß wir in konkreten Situationen entscheiden müssen.

Angesichts dieser unhintergehbaren epistemologischen Grundsituation ist es nur angemessen, von Rationalität nicht mehr zu verlangen, als sie realistischerweise leisten kann. Der Rationalität unserer Urteile und Entscheidungen haftet deshalb ein unweigerlicher zeitlicher und situativer Index an.³⁵ Rationale Urteile und Entscheidungen sind immer unausweichlich situationsbedingt; rational verantwortlich können wir immer nur in relativer Abhängigkeit zur augenblicklichen Situation entscheiden, so daß sich umgekehrt Rationalität als Funktion des augenblicklich verfügbaren Informations- und Erfahrungsmaterials explizieren läßt.³⁶

Als klare Konsequenz folgt daraus, daß ausnahmslos alle unsere rationalen Bewertungen als prinzipiell korrekturbedürftig anzusehen sind und daher lediglich den epistemischen Status hypothetischer Vorläufigkeit beanspruchen können. Jedenfalls ist das

³⁴ W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1987, 223, 316, 342. — T. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, München, Wien, 1968, 110 f.

³⁵ R. Carnap, *Wahrscheinlichkeit und induktive Logik*, in: Ders., *Mein Weg in die Philosophie*, Stuttgart 1993, 116. — N. Wolterstorff, *Can Belief in God be Rational If It Has No Foundations?*, in: A. Plantinga, Ders., *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame, London 1983, 176.

³⁶ J. Hick, *Arguments for the Existence of God*, London 1970, 108 f. — N. Rescher, *Die Grenzen der Wissenschaft*, Stuttgart 1985, 141, 152. — K. Popper, *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, Hamburg 1984, 194. — S. Nathanson, *The Ideal of Rationality*, Atlantic Highlands 1985, 41–45.

Ideal absoluter Gewißheit als illusionär aufzugeben. Denn jederzeit muß aufgrund der sich ändernden Erfahrungs- bzw. Kenntnisbasis mit der notwendig werdenden Korrektur unserer bislang durchaus rational verantwortbaren Überzeugungen gerechnet werden. Das ist ein zugegebenermaßen minimalistischer, dafür aber realistischer und praktikabler Anspruch. Auch wenn damit epistemische Gewißheiten ausgeschlossen sind, können wir doch auf der relativen Basis dessen, was uns augenblicklich faktisch zur Verfügung steht bzw. berechtigterweise unproblematisch erscheint, verantwortlich entscheiden. Allerdings überläßt uns Rationalität dem Risiko, daß wir uns irren. Wenn Rationalität daher auch in dieser Hinsicht prinzipiell ambivalent bleibt, muß, wer trotzdem für sie plädiert, zeigen können, woraus sie ihre Normativität bezieht!

4. Eine dritte Problemanfrage bildet unser schlichtes Interesse an der rein theoretisch-systematischen Frage, ob Rationalität als solche überhaupt gerechtfertigt werden kann. Wenn sich rationales Verhalten dadurch auszeichnet, nur diejenigen Überzeugungen und Handlungsalternativen als verbindlich anzuerkennen, die rational akzeptabel erscheinen, dann drängt sich die Frage geradezu auf, wie denn, wenn schon alles rational gerechtfertigt werden muß, eigentlich unsere Rationalitätsoption selbst gerechtfertigt werden kann!

Wenn es darauf keine zufriedenstellende Antwort gibt, läßt das nicht nur auf ein schwerwiegendes Defizit der Rationalitätsidee schließen, sondern erscheint unser ganzes Bemühen um Rationalität letztlich willkürlich. Jedenfalls ist dann nicht einzusehen, warum wir uns rational verhalten sollen und es nicht ebenso gut ist, wenn wir, selbst in wichtigen Dingen, irrational handeln. Den systematischen Ort der Rechtfertigungsthematik von Rationalität bestimmen also die Einwände des Skeptizismus und Irrationalismus, deren beider Spitze darauf zielt aufzuzeigen, daß Rationalität gar nicht besser legitimiert werden kann als beispielsweise Irrationalität. Rationalität würde demnach lediglich eine mögliche Verhaltensvariante neben anderen darstellen, die bestenfalls gleichwertig neben diesen besteht, aber keinesfalls als höherwertig anzusehen ist.

Nahezu selbstverständlich bewerten wir rationales Verhalten positiv, irrationales dagegen negativ. Unserer Wertvorstellung nach handelt nur, wer rational entscheidet, verantwortlich, wohingegen, wer irrational vorgeht, zugleich als verantwortungslos gilt. Aus dieser Gleichsetzung bezieht Rationalität zugleich den normativen Sollensanspruch, den wir ihr zumeist, ohne lange nachzudenken, auch zubilligen. Können wir diese Wertschätzung bzw. den Verpflichtungscharakter von Rationalität aber auch rechtfertigen? Denn es ist doch ganz einfach nicht so, daß der Irrationalist immer eo ipso falsch und verantwortungslos entscheidet. Gerade in lebenspraktischen Kontexten scheinen Vorteil und Erfolg sehr oft auf seiner Seite zu liegen. Zudem kann man sich oftmals der offensichtlichen Übermacht des Irrationalen nicht erwehren, etwa in Hinblick auf den faktischen Gang der Weltgeschichte, in der es alles andere als vernünftig zuzugehen scheint, oder in Hinblick auf den Menschen selbst, in dem offenbar ganz andere Kräfte wie beispielsweise Wille, Trieb, Willkür oder bloße Natur die dominierende Rolle spielen. Diese Erfahrungen sind kaum zu leugnen und auch nicht einfach herunterzuspielen, so daß die Frage zu Recht besteht, ob wir Menschen überhaupt in der Hauptsache rationale Wesen sind bzw. ob die Wirklichkeit überhaupt so beschaffen ist, daß wir im Umgang mit ihr besser zurecht kommen, wenn wir uns rational statt irrational verhalten. Gerade der als Weltanschauung

auftretende Irrationalismus wird das verneinen, und er kann sich dabei nicht auf die schlechtesten Gründe berufen.

Was also läßt uns trotzdem für Rationalität optieren? Was macht uns so sicher, daß rationales Verhalten adäquat ist? Beruht Rationalität nicht doch auf einer Utopie und einer prinzipiellen Verkennung der Realität? Gerade weil der metaphysische Glaube, wonach Vernunft die Welt regiert, der wenigstens seit den griechischen Vorsokratikern bis zu Hegel die abendländische Geistesgeschichte bestimmte, heute kaum mehr aufrecht zu erhalten ist, muß sich die rationale Grundeinstellung als die dem Irrationalismus gegenüber adäquatere aufzeigen lassen. Ansonsten ist die eine Option so gut wie die andere und kann jedenfalls Irrationalität nicht einfachhin abgewertet werden.

Darüber hinaus muß es als Ausdruck reiner Willkür erscheinen, wenn wir Überzeugungen erst dann zu akzeptieren bereit sind bzw. für sie etwas einsetzen, wenn sie zuvor gründlicher Prüfung und Kritik unterworfen wurden. Dasselbe gilt im Fall ethischer Normen. Wir anerkennen ihre Sollensverpflichtung nur so lange, wie sich für sie keine entscheidenden Gegenargumente — sei es aufgrund neuer (existentieller oder Wert-) Erfahrungen oder neuen (kognitiven) Wissensmaterials — geltend machen lassen. Erst recht halten wir an unseren weltanschaulichen oder religiösen Überzeugungen nur so weit fest, als sich (Erfahrungs- oder Argumentations-) Gründe für ihre rationale Bestätigung bzw. Bewährung ausfindig machen lassen. Jedenfalls werden wir Glaubensvorstellungen, für die sich in keinerlei Hinsicht eine vernünftige Basis vorweisen läßt, wohl kaum lange vertreten. Wir werden sie als unrealistisch oder pathologisch aufgeben.

Wer demgegenüber anführt, er halte es eher mit dieser als mit jener Überzeugung, weil sie ihm sympathischer oder gefühls- und neigungsmäßig näher stehe, den halten wir weder für glaubwürdig noch nehmen wir ihn weiter ernst. Die Frage ist nur, mit welchem Recht wir eigentlich so urteilen. So lange wir jedenfalls unsere Wertschätzung von Rationalität bzw. unser Vertrauen in sie nicht legitimieren können, haben wir dazu prima facie kein Recht. Warum soll Rationalität ›wertvoller‹ oder gar ›ethisch höher stehend‹ sein als beispielsweise Irrationalität? Warum *sollen* wir vernünftige Verhältnisse herstellen, uns für Vernünftigkeit einsetzen usw.? Weil sie normativ ist? Was rechtfertigt ihre Normativität?

Diese Fragen implizieren immer sofort praktische Konsequenzen. Jedenfalls bleibt unsere konkrete rationale Handlungspraxis mit der Forderung, daß wir unsere Probleme rational lösen sollen, uneinsichtig, so lange diese Fragen unbeantwortet sind. Um nur ein Beispiel zu nennen: Wissenschaften und Universitäten beziehen ihre Daseinsberechtigung ausschließlich aus ihrem Ruf, sich der rationalen Methodik verpflichtet zu haben. In dieser obligatorischen (Selbst-) Verpflichtung auf Rationalität besteht ihre Identität und ihr Ansehen. Und auf ihr basiert schließlich zugleich ihre Forschungs- und Lehrfreiheit. Darüber hinaus gründet gerade in dieser Selbstverpflichtung auf das Rationalitätsprinzip auch der Anspruch, zu vertret- und verantwortbaren Ergebnissen zu gelangen. Was aber legitimiert unsere Wertschätzung, auch unsere Erwartungsansprüche gegenüber dieser Problemlösungspraxis? Andernfalls muß es letztlich völlig willkürlich erscheinen, den sogenannten rationalen Wissenschaftsbetrieb mit derart beträchtlichem finanziellen Aufwand zu fördern, wie das augenblicklich der Fall ist, bzw. umgekehrt nicht-rationale Disziplinen aus dem Fächerkanon der Universitäten auszuschließen. Die Berufung auf

gesellschaftliche Konvention bzw. auf die technische Verwertbarkeit rationaler Forschung greift hier zu kurz. Denn Konventionen können kaum normative Sollensansprüche, wie ihn das rationale Problemlösungsverhalten erhebt, legitimieren, und der Hinweis auf technische Effizienz würde alle sogenannten geisteswissenschaftlichen Fächer ausschließen.

5. Aus dieser dreifachen Problemstellung ergibt sich folgende Zwischenbilanz:

(1) *Letztentscheidend für das menschliche Unternehmen Rationalität ist nicht, wie es funktioniert, sondern was, unter Voraussetzung daß es funktioniert, dieses Unternehmen selbst legitimieren kann.*

(2) *Entsprechend ist die Rechtfertigungsthematik für die Rationalitätsfrage unverzichtbar.*

(3) *Denn unsere Rationalitätsbemühungen und -forderungen bleiben so lange willkürlich, wie ungeklärt ist, wodurch unser Plädoyer für Rationalität legitimiert werden kann.*

Daher verwundert es nicht wenig, daß die Frage, was Rationalität selbst rechtfertigt, in der gegenwärtigen, doch sehr breit angelegten Rationalitätsdebatte eher sparsam, wenn überhaupt bedacht wird. Die diesbezüglichen Lösungsvorschläge lassen sich in zwei prinzipielle Varianten einteilen, in eine *theoretische* und in eine *pragmatische*. Dabei wird der theoretische Antwortversuch in drei Versionen vorgetragen, die meines Erachtens allerdings alle versagen.

3. Der theoretische Antwortversuch

1. Es liegt nahe, daß man erstens versucht, Rationalität auf rational-argumentativem Weg zu rechtfertigen. Darin ist aber sofort ein unvermeidlicher *Rechtfertigungszirkel* impliziert, und wir stehen vor folgender paradoxer Situation: Wenn Rationalität für alles eine argumentative Rechtfertigung verlangt, so auch für unsere Rationalitätsoption selbst. Argumente überzeugen aber, wenn überhaupt, nur als rationale Argumente. Um unsere Rationalitätsoption also überhaupt rational-argumentativ rechtfertigen zu können, müssen wir uns *zuvor* schon für Rationalität entschieden haben. Andernfalls sind wir, ebenso wie der Irrationalist, kaum bereit, uns von rationalen Argumenten überzeugen zu lassen bzw. der Kraft des besseren Arguments zu stellen.

Im Fall der Frage nach der Rationalität von Rationalität muß daher auf rationale Argumente zurückgegriffen werden — denn irrationale werden wir kaum akzeptieren —, stehen aber gerade die Geltung und verpflichtende Stichhaltigkeit rationaler Argumentation zur Frage. Dieser Zirkel ist faktisch unaufhebbar, so daß als lapidares Ergebnis nur festzustellen bleibt, daß eine irrationale Rechtfertigung unserer Rationalitätsverpflichtung inakzeptabel erscheint, eine rationale aber nicht zu haben ist, insofern sie bereits logisch notwendig voraussetzt, was allererst legitimiert werden soll, nämlich die Adäquatheit der rationalen Praxis selbst.

Aus dieser Verlegenheit glaubte man sich durch den Hinweis auf die *Selbstreferentialität* und *Autonomie* von Vernunft retten zu können. In diesem Sinn unterscheidet Rescher zwischen vitiöser und virtuoser Zirkularität.³⁷ Vitiöse Zirkularität verfängt sich in der skizzierten Rechtfertigungsparadoxie, virtuose Zirkularität dagegen macht auf den Sachverhalt aufmerksam, daß Rationalität wesentlich selbstreferentiell ist. Denn worauf sonst sollte sie sich berufen können als auf rationale Argumente zu ihren Gunsten? Wenn wir nach Gründen für Rationalität fragen, so erwarten wir selbstverständlich gute Gründe. Gute Gründe sind aber immer zugleich rationale Gründe. Jedenfalls kann sich Rationalität nicht auf etwas außerhalb ihrer selbst berufen, um sich zu legitimieren, ohne nicht gleichzeitig in einen Selbstwiderspruch zu geraten. Entsprechend *muß* Rationalität in eigener Sache sprechen. Und diese Selbstreferentialität ist ebenso unvermeidlich wie legitim.

Das klingt aber nur scheinbar plausibel. In Wirklichkeit besagt es lediglich die tautologische Forderung: Weil Rationalität rationale Legitimationen fordert, sind auch nur rationale Legitimationen für Rationalität selbst akzeptabel.³⁸ Die davorliegende Frage aber, warum wir uns überhaupt auf rationale Argumentation einlassen bzw. auf sie verpflichten sollen, ist davon nicht einmal berührt. Hier hilft auch die kantianische Definition von Vernunft als *autonomes* Vermögen nicht weiter. Kennzeichen für Vernunft ist danach ihr autonomer Gebrauch.³⁹ Das heißt, Vernunft trägt die Richtigkeit ihrer Maßstäbe — ganz im Sinn der klassischen *recta ratio* — in sich selbst und bedarf keiner Legitimation von woanders her. Gerade dieser Gedanke der wesentlichen Autonomie von Rationalität scheint ihre Selbstbezüglichkeit im Sinn Reschers noch einmal zu betonen. Insofern Rationalität als autonomes Vermögen interpretiert wird, ist sie einer heteronomen Rechtfertigung weder zugänglich noch wäre eine solche für sie angemessen. Wieder bleibt allerdings die Frage unbeantwortet, inwiefern unsere Akzeptanz dieser autonomen Vernunftnorm eigentlich zu Recht besteht.

2. Aus diesem Dilemma zog man in Form eines zweiten Antwortversuchs die Konsequenz, daß nicht mit unserer Antwort etwas nicht stimmt, sondern mit unserer Frage.⁴⁰ Das heißt, man zählte die offensichtlich unbeantwortbare Frage nach der Rationalität von Rationalität zu den eigentlich *sinnlosen* Fragen. Denn ebenso wenig wie sich der Irrationalist mittels ›rationaler Argumente‹ von seiner Position abbringen läßt, kann der Rationalist seine durch solche legitimieren. Jedenfalls verpflichten rationale Argumente nur den, der sich bereits für Rationalität entschieden hat. Im Klartext bedeutet das, daß nur, wer rational sein *will*, auch rational sein *kann*. Wer also das ›Rationalitätsspiel mitspielen‹ will, muß sich eben an die rationalen Spielregeln halten. Wir können diese ›Spielregeln‹ nur beschreiben. Die Frage aber, warum wir dieses Spiel überhaupt spielen

³⁷ N. Rescher, *Rationalität*, 50 f.

³⁸ Ebd., 55.

³⁹ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd. 8, Berlin 1968, 35.

⁴⁰ P.T. Geach, *Reason and Argument*, Oxford 1976, I. — R. Trigg, *Reason and Commitment*, Cambridge 1973, 149.

sollen, kann sinnvollerweise gar nicht gestellt, geschweige denn beantwortet werden. Sie erscheint ebenso sinnlos, wie die Frage, warum ein Kreis ein Kreis sei.⁴¹

3. Falls man nun aber trotzdem wenigstens ein Motiv für unser rationales Engagement angeben will, verbleibt eine dritte theoretische Antwortmöglichkeit, die Option des *irrationalen Engagements*. Danach sind wir rational, weil wir rational sein wollen. Auch wenn wir dafür keine rationalen Gründe anführen können, bleibt doch der Hinweis auf irrationale Motive. Beispielsweise verpflichten wir uns nach Lorenzen, MacIntyre und Dingler auf Rationalität aufgrund eines irrationalen Glaubensaktes.⁴² Als prominentester Vertreter dieser irrationalen Antwortoption ist zweifellos Popper zu nennen, auch wenn das überrascht. Auch er geht von der wesenhaften Zirkularität der rational-argumentativen Rechtfertigung von Rationalität aus. Entsprechend kann sich unser Plädoyer für Rationalität lediglich auf einen Glauben berufen. Wir optieren für diesen Glauben, so Popper, weil wir überzeugt sind, daß die rationale Einstellung die adäquatere ist. Sie basiert allerdings selbst nicht auf rationalen Überlegungen, sondern ist wesentlicher Ausdruck unseres irrationalen Glaubens an die Vernunft.⁴³

Als entscheidende Konsequenz folgt allerdings, daß Rationalität und Irrationalität, was ihren logischen Status betrifft, einander völlig gleichgestellt sind. Denn beide beruhen auf einer vorausgehenden irrationalen Wahl, womit sich der Rationalist auf Rationalität, der Irrationalist auf Irrationalität verpflichtet. Näher besehen verhält es sich sogar noch schlimmer. Denn während die Position des Irrationalismus logisch konsistent vertreten werden kann, kann es die des Rationalismus nicht, insofern diese an dem irrationalen Entschluß, der sie allererst konstituiert, ihre definitive Grenze findet. Diese chronische Inkonsistenz schlägt sogar zugunsten des Irrationalismus aus. Der Rationalismus hat Grenzen, der Irrationalismus nicht, worin vielleicht auch seine Anziehungskraft liegt.

4. Wenn dieses Fazit der theoretischen Antwortoption das letzte Wort wäre, müßte das niederschmetternd sein, insbesondere in Anbetracht dessen, was auf dem Spiel steht. Denn es verbleibt die Frage, warum wir uns dann überhaupt der Mühe, die Rationalität uns auferlegt, unterziehen sollen. Warum sollen wir uns um möglichste Verbesserung unserer Erfahrungs- und Argumentationsbasis bemühen? Warum sollen wir den Mut und die Bereitschaft aufbringen, selbst unsere vertrautesten Überzeugungen der ständigen Kritik und Korrektur zu unterwerfen und gegebenenfalls aufzugeben? Warum sollen wir uns bemühen, nach bestem Wissen und Gewissen zu entscheiden?

Mit welchem Recht fordern wir ferner von Politikern, Wirtschaftsleuten, Wissenschaftlern, Ethikern, Philosophen und Theologen, daß sie in der Lage sein müssen, ihre Behauptungen und Entscheidungen rational auszuweisen? Und mit welchem Recht lehnen wir sie ab, wenn sie das nicht können? Mit welchem Recht verwerfen wir eine irrationale Denk- und Entscheidungspraxis, insbesondere wenn es sich um wichtige Entscheidungs-

⁴¹ K. Baier, *The Moral Point of View*, Ithaca 1958, 160 f. — A. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Baltimore 1956, 74.

⁴² P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim 1969, 74. — A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988, 6–10. — H. Dingler, *Die Methode der Physik*, München 1938, 39. — Ders., *Philosophie der Logik und Arithmetik*, München 1931, 30–33.

⁴³ K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, Tübingen 1980, 283 f. — Ders., *Utopia and Violence*, in: Ders., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London 1989, 357.

fragen handelt? Mit welchem Recht fordern wir, daß auch der religiöse Glaube rational sein muß? Und mit welchem Recht halten wir diejenige/denjenigen für ungläubwürdig, die/der an Überzeugungen deshalb festhält, weil sie ihr/ihm sympathisch und vertraut geworden sind, — mit welchem Recht eigentlich? Mit welchem Recht belächeln wir schließlich, wer sich Rationalität und rationaler Argumentation verschließt, wenn wir selbst für unser Festhalten am Rationalitätsprinzip lediglich unseren irrationalen Glauben an Rationalität anführen können?

4. Die pragmatische Lösung

1. Meines Erachtens können diese Fragen sinnvoll nur auf pragmatische Weise beantwortet werden.

(1) Danach erfährt das Plädoyer für Rationalität seine Legitimation dadurch, daß es sich als die erfahrungsgemäß und im Vergleich zu allen erkennbaren — und tatsächlich im Lauf der Menschheitsgeschichte auch ausprobierten — alternativen Verhaltenspraktiken bessere pragmatische Problemlösungsstrategie erweist, die uns momentan zur Verfügung steht.

(2) Diese Legitimation kann zugegebenermaßen bestenfalls für sich beanspruchen, daß das bisher so war, woraus in keiner Weise die Berechtigung abgeleitet werden kann, daß das auch in Zukunft so sein wird.

(3) Die bisherige pragmatische Bewährung von Rationalität als die verhältnismäßig bessere Problemlösungsoption stellt aber einen subjektiven, personellen Berechtigungsgrund dar, weiterhin für Rationalität zu optieren.⁴⁴

2. Darüber, daß es Probleme gibt und wir Probleme haben, dürften kaum Zweifel bestehen. Probleme, so scheint es, sind unvermeidlich. Sie stellen sich jedenfalls sofort dort ein, wo gedacht, gehandelt, agiert, geplant, gearbeitet, konstruiert, geforscht, miteinander kommuniziert wird, wo Zusammenleben besteht, Wünsche und Ziele verfolgt, Erwartungen gehegt und Ideen durchgesetzt werden. Probleme stellen sich also immer sofort dort ein, wo Leben existiert und sich zu verwirklichen sucht. Das gilt in einem rudimentären Sinn für die Evolution des Lebens ebenso wie für jede Form ausgesprochen intelligenten Lebens. Jedes Lebewesen hat Probleme, gerät in Schwierigkeiten, wird mit Hindernissen konfrontiert, hat Bedürfnisse, Wünsche und stellt, jedenfalls auf der Ebene vernunftbegabten Lebens, bestimmte Fragen an die Wirklichkeit. Intelligente Wesen fragen beispielsweise nach Erklärungen, versuchen Verstehens- und Sinnzusammenhänge zu (re-)konstruieren, versuchen die Wirklichkeit zu begreifen und zu ergünden, und zwar nicht

⁴⁴ Die pragmatische Rechtfertigung von Rationalität machen, wenn auch in unterschiedlichen Nuancierungen, insbesondere geltend: M. Black, Why should I Be Rational?, in: *Dialectica* 36 (1982) 157–168. — S. Gosepath, Aufgeklärtes Eigeninteresse, 198–205. — R. Horton, African Thought and Western Science, in: B.R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford 1970, 131–171. — J. Kekes, *A Justification of Rationality*, Albany 1976, 120–122, 167–170. — Ders., Towards a Theory of Rationality, in: *Philosophy of the Social Sciences* 3 (1973) 275–288. — Ders., The Case for Scepticism, in: *The Philosophical Quarterly* 25 (1975) 28–39. — Ders., Rationality and Problem Solving, in: *Ebd.* 7 (1977) 351–366. — N. Rescher, Rationalität, 38–49.

nur aus reiner intellektueller Neugier, sondern durchaus auch aufgrund der praktischen Notwendigkeit, sich zurechtfinden zu müssen.

Dabei darf der Begriff des Problems nicht dramatisiert werden. Denn unter ihn fallen gerade auch alle Anfragen, die aus unseren menschlich-geistigen Fähigkeiten resultieren, wie beispielsweise unser Streben nach umfassender Wirklichkeitserkenntnis und Wahrheit, die immer zugleich einen Selbstwert besitzt;⁴⁵ oder insofern wir bestimmte existentielle Anfragen haben, etwa die Frage nach Glück, Lebenserfüllung und einem letztumgreifenden Sinn oder die Frage nach Gott als Erklärungsgrund unser selbst, unseres Lebens und der Wirklichkeit insgesamt; oder insofern wir handelnde Wesen sind und für uns die Frage danach akut wird, was wir unter ethisch-moralischem Gesichtspunkt als Menschen tun sollen bzw. auf welche Weise wir unter handlungspragmatischer Rücksicht unsere Ziele am besten erreichen.

3. Rationales Verhalten gewinnt damit aber eine unumgänglich pragmatische Dimension. Es wird identisch mit einem spezifischen Problemlösungsverhalten. Das ist schon deshalb intuitiv plausibel, insofern Problemlösungen generell nur situationsbezogen und nie kontextunabhängig vorgenommen werden können. Probleme stellen sich in bestimmten Situationen, Probleme sind immer situationspezifische Probleme. Weder treten sie situationsunabhängig auf noch können wir sie situationsunabhängig behandeln. Probleme sind daher strukturell pragmatisch. Probleme — gleichgültig ob es sich um theoretisch-intellektuelle oder lebenspraktische Probleme handelt — hat der konkrete Mensch in einer konkreten Situation, und Probleme können auch nur vom konkreten Menschen auf konkrete Weise gelöst werden.⁴⁶ Menschliches Problemlösungshandeln ist daher immer identisch mit konkretem Problemlösungshandeln, das eine unweigerlich pragmatische Dimension besitzt.

4. Hinzu kommt ein weiteres. Moderner Anthropologie zufolge herrscht jedenfalls darüber Konsens, daß der Mensch ein weltoffenes Wesen ist.⁴⁷ Menschliches Existieren ist danach nicht in der Weise durch Instinkt (ab-) gesichert, wie das bei den Tieren der Fall ist. Der Mensch ist gerade, was sein Existenz- und Selbstverständnis betrifft, prinzipiell gefährdet. Er kann nicht auf einen festen, selbstverständlich (vor-) gegebenen Lebensrahmen zurückgreifen, sondern muß sich seine Welt, dazu sein Selbstverständnis selbst schaffen, d. h. er ist mit der Aufgabe der Selbst- und Weltinterpretation betraut. Daher verwirklichen wir unsere menschliche Existenz genau in dem Maß, in dem wir diese Indeterminiertheit und Freiheit tatsächlich gestalten. Auch auf dieser Ebene stellen sich alle Fragen und Probleme der Wahrheit, Richtigkeit und Handlungsangemessenheit.

5. Wo immer also menschliches Leben existiert, stellen sich Wissens- und Richtigkeits-, Sinn- und Existenzfragen ein, d. h. Problemsituationen, die es zu lösen, jedenfalls zu bewältigen gilt. Der entscheidende Punkt dabei ist, daß wir weder so tun können, als hätten wir diese Probleme nicht, noch sie einfach auf sich beruhen lassen können. Zum

⁴⁵ R. Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford 1989, 76.

⁴⁶ H. Lenk, *Pragmatische Vernunft*, Stuttgart 1979, 41. — K. Popper, *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1984, 149, 153. — Ders., *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, München, Zürich 1991, VII, 23, 25, 27.

⁴⁷ Zum Überblick über Tendenzen moderner Anthropologie siehe: W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 32–39, 57–71, 179–184.

einen ist das schon aus rein lebenspraktischen Gründen nicht möglich, indem wir handeln müssen und uns insofern immer für die eine oder andere Handlungsalternative entscheiden. Zum andern wirken ungelöste Probleme unvermeidlich destruktiv, was insbesondere im Fall reiner Überlebensprobleme unmittelbar klar wird. Denn Organismen, die sie nicht oder falsch lösen, werden — jedenfalls auf Dauer — kaum überleben.

Freilich können wir nicht alle Probleme einfach auflösen. Es gibt immer behebbare Probleme und solche, die es nicht sind. Beispielsweise hörte das Problem der Phasenverschiebung im Spektrum entfernter Strahlungsquellen mit der Entdeckung des Dopplereffektes auf zu bestehen, weil es fortan adäquat erklärbar scheint. Dagegen können die mit einer chronischen Krankheit verbundenen Probleme nicht einfach zum Verschwinden gebracht werden. Aber wir müssen mit ihnen sinnvoll umgehen können.

6. In dieser Situation stehen uns, wie es scheint, unterschiedliche *Problemlösungsstrategien* zur Verfügung. Rationalität ist eine davon. Prinzipiell sind wir, was die Art und Weise betrifft, *wie* wir uns unseren Problemen gegenüber verhalten, frei. Wir müssen sie nicht rational lösen. Es stehen uns auch andere Praktiken offen. Entsprechend gibt es keinen zwingenden Grund noch bedeutet es einen logischen Widerspruch, mit Problemen auf andere als rationale Weise umzugehen.⁴⁸ Nicht-rationalen Problemlösungsoptionen haftet entsprechend nichts a priori Verwerfliches oder Phantastisch-Abstruses an, so daß, wie Rescher zu Recht betont, die rationale Option zunächst auch nur eine unter anderen Alternativen darstellt, wie wir mit Problemen umgehen und fertig werden können.⁴⁹ Zunächst können wir uns daher mit prinzipiell demselben Recht auch für nicht-rationale Lösungsoptionen entscheiden.

(1) Der wiederum entscheidende Punkt besteht daher darin, daß wir a priori durch nichts gezwungen sind, uns für die rationale Praxis zu entscheiden.

(2) Entsprechend gibt es eine legitime Methodenvielfalt, die keiner apriorischen Bewertung zugänglich ist. Sie kann aber aposteriorisch bewertet werden. In dieser Möglichkeit besteht nun aber zugleich die spezifisch pragmatische Lösung der Frage nach der Rechtfertigung von Rationalität.

(3) Rationales Verhalten läßt sich aposteriorisch als die auf lange Sicht erfolgversprechendere Problemlösungsstrategie aufweisen, die wir treffen können. Erfahrungsgemäß lösen wir unsere Probleme effektiver und erfolgreicher, wenn wir sie rational zu lösen versuchen. Jedenfalls erwies sich bisheriger Erfahrung entsprechend die rationale Problemlösungspraxis den anderen konkurrierenden Verfahren als bei weitem überlegen.

7. Die drei Vorzüge dieser pragmatischen Lösung liegen auf der Hand. Danach *hat* die Frage, was Rationalität selbst rechtfertigt, eine Antwort. Man muß nicht bei zirkulären Argumenten oder bei einem irrationalen Glauben an die Vernunft stehen bleiben, sondern kann sagen, warum wir rational sein *sollen*. Zugleich ist ein solcher Legitimationsnachweis gerade heute unerläßlich, insofern das unsere abendländische Kultur bisher prägende Rationalitätsprinzip als prinzipiell obsolet betrachtet wird und das aufgeklärte Rationalitätsprogramm eher als Mythos erscheint, der in keinem Fall hält, was er verspricht,

⁴⁸ J. Kekes, *Rationality and Problem Solving*, 361, 364.

⁴⁹ N. Rescher, *Induktion. Zur Rechtfertigung induktiven Schließens*, München, Wien 1980, 98.

denn als gebotene Verhaltensnorm. Wer angesichts dieser Situation jedenfalls glaubt, die Frage nach der Rechtfertigung von Rationalität ausklammern zu können bzw. sie als sinnlos qualifiziert, macht sich nicht nur einer schweren Unterlassung schuldig, sondern macht die Option für Rationalität bzw. die fernere Projektierung rationaler Lösungen schlichtweg ungläubwürdig.

Die pragmatische Rechtfertigungslösung rekurriert dabei auf die außertheoretische, vergleichsweise größere pragmatische Effizienz und Effektivität der rationalen Problemlösungspraxis gegenüber allen uns augenblicklich erkennbaren Alternativen. Indem wir mit unseren Problemen auf rationale Weise umgehen, lösen wir sie erfolgreicher als mit Hilfe anderer Problemlösungsstrategien, etwa mit Hilfe von Orakelsprüchen oder Traum- und Sterndeutung, dem Lesen in Teeblättern und Vogelegeweiiden usw. Auf nichts anderes als diese faktische, erfahrungsgemäße Überlegenheit beruft sich die pragmatische Rechtfertigung von Rationalität.⁵⁰ Auch wenn Rationalität ein prinzipiell ambivalenter Risikowert ist und bleibt, stellt sie doch die beste Option dar, die wir treffen können. Rationalität garantiert zwar keinen Erfolg, aber sie stellt die besten Erfolgchancen in Aussicht. Mehr zu erwarten erscheint angesichts der realen epistemologischen Grundsituation, die zugleich unsere *conditio humana* ausmacht, als schlichtweg illusorisch. Rationalität besagt, daß wir aus Erfahrung lernen können. Damit sind weder Irrtum noch Korrekturbedürftigkeit ausgeschlossen, mit ihr wird sogar ausdrücklich gerechnet. Angezielt ist also ein Lernen, das zwar nie zu einem definitiven Abschluß kommt, aber schließlich zu Überzeugungen gelangt, die, wenn nicht absolute Gewißheit, so doch *größtmögliche Irrtumsfreiheit* garantieren, auch *größtmögliche lebenspraktische Verlässlichkeit*.⁵¹

8. Der zweite Vorzug liegt darin, daß wir in unserer Option für Rationalität prinzipiell *frei* sind. Nichts zwingt uns rational zu sein. Das mag zunächst als Defizit erscheinen, die der Rationalitätsidee anhaftet. Näher besehen folgt es aber aus der Tatsache, daß Rationalität als normativer Sollensanspruch zu verstehen ist. Auch die Aufklärung mit ihrem Vernunftideal darf nicht als These aufgefaßt werden, sondern als Appell. Vernunft erscheint dort primär als regulative Idee mit programmatischer Appellfunktion. Als Adressaten sind darin logisch notwendig freie Individuen vorausgesetzt. Es gibt also keine zwingenden apriorischen Gründe, die uns notwendig auf die Rationalitätsmaxime verpflichten, dafür aber die pragmatische Erfahrung, wonach Rationalität die verhältnismäßig erfolgversprechendere (Über-) Lebensstrategie für uns Menschen darstellt. Damit entfällt zwar jede Möglichkeit einer absoluten Legitimierung von Rationalität, wird aber eine relative möglich.

Dasselbe gilt für die Wissenschaft und deren Anspruch generell. Heute wird vielfach vor einer blinden Wissenschaftsgläubigkeit gewarnt. Das hat soweit seine Berechtigung, als Wissenschaft mythologisiert wurde in dem Sinn, daß ihr bei genügendem Zeit- und Kostenaufwand prinzipiell alles machbar erscheint und von ihr entsprechend die Lösung

⁵⁰ J. Kekes, *Rationality and Problem Solving*, 363 f. — Ders., *A Justification of Rationality*, 168. — N. Rescher, *Induktion*, 98. — Ders., *Rationalität*, 42.

⁵¹ H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991, 40, 52, 61. — F.v. Kutschera, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin, New York 1982, 78. — K. Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, 13, 37 f., 261. — Ders., *Objektive Erkenntnis*, 276.

aller Probleme erwartet wird. Diese Mythologisierung ist allerdings durch die Einsicht in die prinzipielle Ambivalenz allen sogenannten wissenschaftlichen Fortschritts zweifellos gebrochen. Dennoch ist unsere Wertschätzung der rationalen wissenschaftlichen Methode gegenüber berechtigt. Denn beispielsweise erwarten wir, wenn überhaupt, die Heilung von Krebs von der rationalen medizinischen Forschungsarbeit und nicht von irgendwelchen obskuren Heilpraktiken. Dabei berufen wir uns mit dieser Bevorzugung der wissenschaftlichen Medizin etwa vor den Praktiken eines Buschmanns, Geisterbeschwörers oder Wunderheilers auf den systematischen pragmatischen Erfolg, den die rationale Medizin in Bezug auf die Erkennung und Heilung von Krankheiten bisher hatte.

Als spezifische vom Menschen entwickelte Problemlösungsstrategie wird Rationalität damit zugleich als Ergebnis eines *evolutiven Selektionsprozesses* interpretierbar, worauf beispielsweise Campbell, Popper und Rescher hinweisen.⁵² Dementsprechend kann Rationalität gar nicht a priori legitimiert werden, denn das Prinzip des evolutiven Selektionsprozesses besagt, daß sich die Rationalitätsoption erst im Vergleich zu anderen in der Menschheitsgeschichte auch faktisch praktizierten Alternativen als die effektivere (Überlebens-) Strategie erwiesen hat. Die Geschichte menschlicher Rationalität läßt sich daher lesen als die evolutive (Entwicklungs-) Geschichte von Versuch und Irrtum, in der sich Rationalität als das relativ bessere menschliche Problemlösungsverhalten herausgeschlagen hat. Die Möglichkeit menschlicher Rationalität wurde danach ebenso wie die Möglichkeit von Wissenschaft vom Menschen entdeckt.⁵³ Daß der Mensch ißt und trinkt und schläft, mag für ihn selbstverständlich sein, nämlich um überhaupt existieren zu können. Es ist aber nicht selbstverständlich, daß er Ackerbau und Handel betreibt, und auch nicht, daß er sich rational verhält und die Wissenschaften aufbaut. Diese Möglichkeiten sind weder Ergebnis einer vorgegebenen Entwicklung noch einer a priori bestehenden Teleologie, sondern Resultat eines auf Überlebensoptimierung angelegten, nicht teleologischen Selektionsprozesses, der Zug um Zug vonstatten ging und sich immer noch fortentwickelt, wie das der programmatischen Grundthese von Campbell entspricht.

Zugleich könnte damit das gerade für führende Naturwissenschaftler wie Einstein und Schrödinger schwer verstehbare Phänomen der Verständlichkeit der Natur erklärt werden. Denn wenn menschliche Intelligenz und Rationalität als Ergebnis eines evolutiven Prozesses interpretiert werden, sind sie einerseits ein Stück Natur und muß andererseits die Natur so beschaffen sein, daß die intellektuellen Funktionen, die sie evolutiv hervorbringt, ihr auch entsprechen. Mit diesem Hinweis wäre die Verwunderung darüber, daß unsere Mathematik — siehe etwa die jüngste gelungene Voyagerexpedition zum Rand unseres Planetensystems — offenbar auf die Natur paßt, zumindest weitgehend abgedämpft. Wohlgemerkt ist die pragmatische Rechtfertigungslösung für Rationalität nicht notwendig mit dieser Interpretation verbunden, aber sie steht ihr offen.

9. Ein dritter Vorzug liegt darin, daß mit dem Hinweis auf die erfolgversprechendste Problemlösungsoption — und zwar entgegen relativistischer Sichtweise! — ein quasi

⁵² D.T. Campbell, Erkenntnistheorie, evolutionäre, in: H. Seiffert, G. Radnitzky (Hg.), *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, 61–63. — K. Popper, *Objektive Erkenntnis*, 268–297. — N. Rescher, *Rationalität*, 210–225. — Ders. *Induktion*, 99.

⁵³ J. Mittelstraß, *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt 1974, 29–55.

externes, kontextunabhängiges Kriterium gewonnen ist, mit dessen Hilfe sich rationale Krieteriologien im Vergleich zu konkurrierenden bewerten lassen.⁵⁴ Danach sind diejenigen Kriterien zu bevorzugen, die Probleme vergleichsweise besser zu lösen imstande sind als alternative Verhaltensregeln. Wenn der Rationalismus ebenso wie der Skeptizismus und Irrationalismus eine weltanschauliche Grundposition darstellt, werden solche weltanschaulichen Alternativen vermittels dieses externen voroptionalen Kriteriums bewertbar und schlägt die relativ größere Erfolgsträchtigkeit der Rationalitätsoption zugleich zu deren Gunsten aus.

10. Wenn man die bisherigen Überlegungen akzeptiert, so erscheint das doch nur in Form folgender zweifacher Minimalisierung möglich.

Zum einen führt auch Rationalität nur zu prinzipiell falliblen Ergebnissen, dazu besteht ihre pragmatische Überlegenheit im Vergleich zu alternativen Verhaltensstrategien nur als relative. Lediglich *auf lange Sicht und im großen und ganzen* sind wir erfolgreicher, wenn wir uns rational verhalten, als wenn wir es nicht tun und uns beispielsweise der Haltung des Irrationalismus anschließen. Wir besitzen keine definitiven Beweise dafür, daß Rationalität sich auszahlt, weder für die Vergangenheit und erst recht nicht für die Zukunft. Im Gegenteil gibt es sogar zahlreiche Gegenbeispiele, wo gerade irrationales Verhalten zur ›richtigen‹ Lösung führte bzw. erfolgreicher war.

Zum andern stellt sich die Frage, was uns eigentlich anzunehmen berechtigt, Rationalität auch *in Zukunft* für die bessere Option zu halten. Wir können hier nur auf unsere bisherige vergangene Erfahrung verweisen. Ebenso wie wir für die Vergangenheit lediglich behaupten können, daß uns Rationalität die im Vergleich mit allen erkennbaren Alternativen relativ bessere Option zu sein scheint, können wir für unser zukünftiges Denken und Handeln lediglich die subjektive Überzeugung geltend machen, daß Rationalität wohl auch in Zukunft diese Eigenschaft besitzt. Genau betrachtet freilich können wir uns immer nur auf unsere bisherigen Erfahrungen berufen. Etwas anderes steht uns ganz einfach nicht zur Verfügung.

Alles in allem besagt diese doppelte Minimalisierung, daß wir unser Vertrauen auf Rationalität lediglich in Form einer subjektiven Erwartung aufrechterhalten können. Rationalität stellt uns lediglich die größtmögliche subjektive Erfolgswahrscheinlichkeit in Aussicht und keine Garantien. Umgekehrt aber berechtigt uns die Erfahrung der bisherigen relativen Überlegenheit der rationalen Praxis allen erkennbaren Alternativen gegenüber zu dem Anspruch, daß wir, wenn wir uns um rationale Lösungen bemühen, zugleich das uns augenblicklich Bestmögliche getan haben.⁵⁵ So weit wir es von unserem jetzigen Standpunkt aus übersehen können, entscheiden wir *verantwortlich*, wenn wir rational entscheiden. Einen anderen Standpunkt als den augenblicklichen aber können wir realistischweise weder einnehmen noch als sinnvolles Maß fordern.

11. Zugleich ist dieser minimalistische Anspruch ausreichend. Denn mit ihm läßt sich Rationalität faktisch rechtfertigen. Wir *sollen* rational sein, weil Rationalität die erfolg-

⁵⁴ S. Gosepath, Aufgeklärtes Eigeninteresse, 198 f. — J. Kekes, A Justification of Rationality, 118. — Ders., Rationality and Problem Solving, 364. — C. Taylor, Rationality, in: M. Hollis, S. Lukes (eds.), Rationality and Relativism, Oxford 1982, 101–103.

⁵⁵ N. Rescher, Rationalität, 42–45.

versprechendste Problemlösungsstrategie beinhaltet, über die wir erfahrungsgemäß verfügen. Auch wenn damit keine Richtigkeitsgarantien verbunden sein können, so doch die Aussicht, die in augenblicklicher Situation uns erkennbare bestmögliche Option getroffen zu haben. Wenn es also überhaupt Antworten auf unsere Fragen gibt, so finden wir sie am ehesten auf rationalem Weg. So würde jedenfalls die minimalistische Version der pragmatischen Rechtfertigung von Rationalität lauten. Die starke Version dagegen würde besagen, daß es auf unsere Anfragen und Probleme entweder eine rationale Lösung gibt oder keine.

In diesem Sinn setzen wir im gesamten politisch-gesellschaftlichen Bereich auf rationale Lösungsstrategien und nicht auf irrationale. Das gilt gerade auch für alle weltanschaulichen, näherhin auch für alle theologischen und religiösen Fragen. Jedenfalls zeigt die bisherige Erfahrung, daß Glaubensüberzeugungen dann um so eher vor der Gefahr, phantastisch und unglaubwürdig zu werden, bewahrt wurden, wenn man sie für rationale Kritik und Argumentation offen hielt.⁵⁶

⁵⁶ Zur sich unmittelbar anschließenden Frage, inwiefern der Glaube vernünftig ist, siehe meinen Beitrag: A. Loichinger, Glaube und Vernunft, in: P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn 1995, 15–48.