

Oliver Schliemann

WARUM VERNÜNFTIG SEIN? EINE
PHILOSOPHISCHE SELBSTVERGEWISSERUNG
AUSGEHEND VON OSWALD BAYERS
POIETOLOGISCHER THEOLOGIE

Der Dialog zwischen Theologie und aufgeklärter Philosophie ist nicht immer einfach, ein gemeinsamer Diskussionsboden nicht leicht zu bestimmen. Der aufgeklärte Philosoph wird weniger Gott als vielmehr die Vernunft als oberste Autorität in allen Streitfragen ansehen, der Theologe umgekehrt letztlich nicht die Vernunft, sondern Gott. Nun kann man den naheliegenden Einwand gegen den Theologen, seine Auffassung setze dogmatisch den Glauben an Gott voraus, *mutatis mutandis* durchaus auch gegen den Philosophen richten: Dass die Vernunft oberste Richterin in Fragen der Erkenntnis sei, ist eine Forderung, die zumindest nicht ohne weiteres rational begründet werden kann, sondern anscheinend ebenfalls eine dogmatische Setzung ist. Denn der bloße Hinweis, diese Forderung sei doch vernünftig, kann an dieser Stelle nicht befriedigen, weil er keinen unabhängigen Grund abgibt, sondern gerade das in Anspruch nimmt, was in Frage steht, nämlich die Autorität der Vernunft. Insofern zwingen die beiderseitigen Ansprüche auf diskursive Autorität zu einer Klärung beider Positionen und ihres Verhältnisses zueinander.¹ Beide sind in ihrem Autoritätsanspruch herausgefordert, beide können diesen Disput nutzen, um ihre Positionen zu klären und zu schärfen.

Das skizzierte «Streitgespräch» zwischen Theologie und Philosophie dient dem Tübinger Theologen Oswald Bayer zur Verständigung der Theologie mit sich selbst: «Indem die Theologie es führt, bildet sich nicht nur ihr Verhältnis zur Philosophie; sie konstituiert sich darin vielmehr erst

¹ Dabei ist zunächst unerheblich, dass die Existenz der Vernunft *prima facie* vielleicht weniger zweifelhaft ist als die Existenz Gottes. Der entscheidende Punkt ist der Umstand, dass eine Bevorzugung der Vernunft als in Streitfragen maßgeblicher Instanz ebenso dogmatisch ist wie die Bevorzugung Gottes. Vernunftgläubigkeit steht hier gegen Gottgläubigkeit.

selbst».² Die in dieser Selbstverständigung von ihm entworfene Theologie untermauert ihren Anspruch auf Autorität und dabei liefert sie der Philosophie in Form einer Wissenschafts- und Philosophiekritik zugleich einen Ausgangspunkt, sich ihrerseits kritisch mit den eigenen Ansprüchen auseinanderzusetzen. Diese an Bayers Kritik anknüpfende Auseinandersetzung möchte ich im Folgenden führen.

Bayer führt seine Auseinandersetzung mit Philosophie und Wissenschaft an verschiedenen Fronten. Anknüpfend an Johann Georg Hamanns drei «Purismen» der Vernunft kritisiert er eine sich von geschichtlicher Überlieferung, Erfahrung und Sprache frei glaubende Vernunft. Diese Kritik richtet sich insbesondere bei Hamann gegen Kant, dessen *Kritik der reinen Vernunft* Hamanns *Metakritik* gilt, und zwar insbesondere den Idealvorstellungen einer gewissen Unabhängigkeit von Erfahrung und der Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis. Weder das eine noch das andere könne es in dem von der rationalen Wissenschaft beanspruchten Sinne geben,³ sofern man den Menschen als innerhalb der göttlichen Schöpfung stehend begreift – und das sollte man aus theologischer Perspektive natürlich. Selbst Mathematik ist nach Hamann und Bayer nicht unabhängig von Erfahrung, und «allgemeingültige» Erkenntnis sei nicht als eine zeitlose, *sub specie aeternitatis* für alle geltende zu verstehen, sondern immer nur als vorläufige und eingeschränkte; denn die auf Allgemeingültigkeit Anspruch erhebende wissenschaftliche Erklärung sei immer die Erklärung eines einzelnen, individuellen Wissenschaftlers und daher für Bayer von ihrer Individualität nicht zu lösen.⁴

Dem neuzeitlichen, wissenschaftlichen Weltbild setzt Bayer eine an Überlegungen Hamanns anknüpfende theologische Metaphysik entgegen, die er treffend als «poietologische Theologie»⁵ bezeichnet. Dieser Kosmologie gemäß ist die Welt Ausspruch Gottes, genauer, an den Menschen gerichtetes Heilsversprechen. Nach diesem Naturverständnis steht der Mensch nicht einer in ihrer Gesetzlichkeit für sich bestehenden und abgeschlossenen Natur gegenüber, sondern erfährt sich in ihr und durch sie als von Gott angesprochen, geschaffen und gehalten. Diese theologische Metaphysik erzählt eine ganz andere, alternative Geschichte vom Welt- und Gottesverhältnis des Menschen als eine dem wissenschaftlichen Weltbild

² O. Bayer, *Gott als Autor-Zu einer poietologischen Theologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, S. 112.

³ Inwiefern dieses Wissenschaftsverständnis überhaupt noch aktuell ist, ist eine berechtigte Frage, die ich aber nicht weiter verfolgen werde. Sofern es eine Philosophie als Wissenschaft gibt, dürften die Kennzeichen der Erfahrungsunabhängigkeit und Allgemeinheit für sie durchaus wesentlich sein und um deren Selbstvergewisserung soll es im Folgenden gehen.

⁴ Vgl. O. Bayer, *Gott als Autor*, zit., S. 247.

⁵ *Ibidem*, S. V, 2 ff.

zugrunde liegende Metaphysik und fordert diese somit heraus, ihre Grundlagen klarer darzulegen und auch angesichts der vorgestellten Alternative einsichtig zu machen.

Ich beginne im Folgenden mit einer Erläuterung der poetologischen Theologie Oswald Bayers als dem metaphysischen Fundament, von welchem aus seine anschließend näher darzustellende Wissenschaftskritik zu verstehen ist. Bei letzterer werde ich mich im Wesentlichen auf die Kritikpunkte der beanspruchten Erfahrungsunabhängigkeit und Allgemeinheit beschränken. Die anschließende Auseinandersetzung mit dieser Kritik wird diese auf das eingangs formulierte Problem der Begründbarkeit der diskursiven Autorität der Vernunft zurückführen und dabei drei historische Lösungsversuche referieren, einen aristotelischen, einen diskurssethischen und einen transzendentalphilosophischen.

1. *Poietologisch-theologische Kosmologie*

Insofern, als in der Neuzeit die gewöhnliche ebenso wie die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise der Welt die Natur als eine dem Menschen gegenüber- und für sich bestehende Welt ansieht, übersieht sie aus Bayers Perspektive das eigentliche Wesen der Welt, nämlich, dass diese die Schöpfung Gottes ist. In der Schöpfung ist der Mensch wesentlich auf Gott bezogen, und zwar durch die Welt. Diese Beziehung ist die Beziehung der Kommunikation. Die Welt ist an den Menschen gerichtetes Wort Gottes. Gottes Sprache ist die Welt. Dieser Gedanke soll im Folgenden näher erläutert werden.

Den Gedanken eines dichterisch wirkenden Schöpfers knüpft Bayer u.a. an die frühchristliche Liturgie. So eröffnet er das Vorwort zu *Gott als Autor*: «Gott ist keine Ursache, vielmehr Urheber: Autor. „Wir glauben an Gott“ als „Poieten des Himmels und der Erde“. So beginnt das Nizänische Glaubensbekenntnis». ⁶ Die Doppeldeutigkeit des griechischen «*poietes*» im Sinne eines Schöpfers auf der einen und eines Dichters auf der anderen Seite bringt glücklich die Kernbotschaft der poetologischen Theologie auf den Punkt. ⁷

Dabei gilt es innerhalb der göttlichen Dichtkunst zu unterscheiden: Zunächst ist die Welt – «alles, was ist» – Gotteswort. Die spezifisch göttliche «Rede» zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie mit dem, was aus menschlicher Perspektive «Sein» heißt, identisch ist. Die Schöpfung ist

⁶ *Ibidem*, S. V.

⁷ Vgl. O. Bayer, *Autorität und Kritik-Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1991, S. 86 f., Anm. 18.

nicht – oder zumindest nicht nur – wie die töpfernde Schaffung des Menschen in Gen 2,7 als ein handwerkliches Handeln zu begreifen, sondern als ein sprachliches; der Schöpfungsakt ist Sprechakt. Bayer nennt diese Eigentümlichkeit «die Identität von Gottes Handeln und Reden: In seinem sprechenden Werk und wirksamen Sprechen ist er „Poiet“; er tut, was er sagt, und sagt, was er tut».⁸ Dabei ist der Adressat seiner Rede der Mensch. Ja, gerade darin liege laut Bayer die besondere Würde des Menschen, dass der Mensch nicht nur «Ausspruch» Gottes ist, wie die übrige Schöpfung, sondern zugleich Angesprochener und damit zur Antwort befähigter (aber auch dazu aufgeforderter) Dialogpartner:

«Darin, daß Gott dem Menschen auf diese Weise sein Wort anvertraut, ihm sein Wort in den Mund und auf die Lippen legt, so daß der Mensch im Glauben antworten: Gott loben und bekennen kann, liegt die höchste Würde des Sprachwesens Mensch».⁹

Diese Anrede ist für sich genommen dem Menschen zunächst nicht unmittelbar verständlich, da die göttliche Sprache andere Zeichen verwendet als die menschliche; sie nimmt die ganze Welt als sprachliches Zeichen. Bayer fasst diesen Gedanken in ein Hamann-Zitat: Die Schöpfung ist «Rede an die Kreatur durch die Kreatur».¹⁰ Diese göttliche Sprache bedarf also der Übersetzung, um vom Menschen verstanden zu werden.

Dieser Übersetzung bedarf es für die zweite Art der göttlichen Äußerungen nicht: In der Bibel ist Gottes Wort bereits in menschliche Sprache gegossen und macht so seinen Willen auf eine dem Menschen verständliche Weise explizit. Auch diesen Gedanken drückt Bayer mit einem Hamann-Zitat aus:

«[...] Wie hat sich Gott der heil. Geist erniedrigt, da er ein Geschicht[s]schreiber der kleinsten, der verächtlichsten, der nichts bedeutendsten Begebenheiten auf der Erde geworden, um dem Menschen in seiner eigenen Sprache, in seiner eigenen Geschichte, in seinen eigenen Wegen die Ratschlüsse, die Geheimnisse und die Wege der Gottheit zu offenbaren?»¹¹

Mit dem durch die Bibel geoffenbarten Gotteswillen erhält der Mensch darüber hinaus den Schlüssel, um das in der Sprache Gottes gesprochene

⁸ Id., *Gott als Autor*, zit., S. V.

⁹ *Ibidem*, S. 4.

¹⁰ *Ibidem*, S. 13 u. 31. Vgl. J.G. Hamann, *Aesthetica in nuce* (1762), *Sämtliche Werke*, hrsg. von J. Nadler, Herder, Wien 1949 ff. [= N], Bd. 2, 198, 28 f.

¹¹ O. Bayer, *Gott als Autor*, zit., S. 31. Vgl. J.G. Hamann, *Londoner Schriften*, hrsg. von O. Bayer und B. Weißenborn, Beck, München 1993, 59, 151, 37-152, 8 (= N 1, 91,7-17). Ergänzung in eckiger Klammer von Bayer.

Wort der Schöpfung zu übersetzen. Was Gott dem Menschen in der Schöpfung implizit und in der Bibel explizit mitzuteilen hat, ist das Versprechen der Erlösung und des ewigen Lebens. Beide Arten göttlicher Äußerung – Schöpfung wie Heilige Schrift – ergehen demnach im besonderen sprachlichen Modus des Versprechens an den Menschen. Bayer fasst die göttlichen Äußerungen als performative Sprachhandlungen auf. Er bezieht sich dabei ausdrücklich auf J.L. Austin und grenzt sie gegen konstatierende Äußerungen wie folgt ab:

«Eine konstatierende Äußerung bezieht sich auf einen Sachverhalt, der sich schon konstituiert hat; ihre Handlung ist die – nun eben des Feststellens. Der konstatierende Satz läßt also in Erscheinung treten, was ist. [...] Anders verhält sich die von Austin von der konstatierenden unterschiedene performative Äußerung. Sie konstituiert selbst einen Sachverhalt; sie stellt ihn nicht als schon bestehend fest, sondern setzt ihn erst».¹²

Diese Unterscheidung bildet den Hintergrund, vor dem Bayer die göttliche Sprache als eine «Poesie des Versprechens»¹³ charakterisiert. Die Sprache Gottes beschreibt nicht bereits bestehende Sachverhalte, sondern sie setzt sie erst, indem sie sie ausspricht. Indem Gott etwas sagt, spricht er diesem Etwas Sein zu, gemäß der besonderen Struktur seiner Sprache: «“Denn so er spricht, so geschiehts; so er gebietet, so steht’s da“ (Ps 33,9)»¹⁴ Unter den verschiedenen möglichen performativen Handlungen, mit denen ein bestimmter Sachverhalt gesetzt wird, wie z.B. Tadeln, Entschuldigen, Versprechen usw., stellt die Schöpfung also den performativen Akt des Zuspruchs dar. Schöpfung ist in göttlicher Sprache vollzogenes Geschenk, Gabe, überantwortetes Sein.

Eine besondere Betrachtungsweise dieses Zuspruchs ist die der im Voraus erfüllten Bitte. Wiederum an einen Gedanken Hamanns anknüpfend begreift Bayer die Schöpfung als «Erhörung der Klage der Bedrohung und

¹² O. Bayer, *Was ist das: Theologie?*, Calwer, Stuttgart 1973, S. 25 f.

¹³ Id., *Gott als Autor*, zit., S. 3.

¹⁴ *Ibidem*, S. V (vgl. id., *Autorität und Kritik*, zit. p. 145). Diese «poiesis» Gottes hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Kants «intellectus archetypus». Wenn man beachtet, dass es gemäß § 14 KrV nur zwei Fälle gibt, «unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammen-treffen, sich auf einander notwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können: entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht» (B 124 f.), so scheint der intuitive Verstand Gottes gerade den zweiten Fall zu bezeichnen (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von J. Timmermann, Meiner, Hamburg 1998, zitiert nach der ersten (A) und zweiten (B) Originalauflage). Vgl. *De mundi*, in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. [= AA], Bd. II 397, § 10: «Divinus autem intuitus, qui obiectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis». Es liegt nahe, Kants «intellectus archetypus» zwar nicht als ein schaffendes Sprechen, aber immerhin als ein schaffendes Anschauen zu begreifen.

Beraubung des Lebens und Erhörung der Klage der Vergänglichkeit».¹⁵ Der den Widrigkeiten des Lebens ausgesetzte Mensch leidet unter der Verborgenheit seines Gottes und bittet ihn um Offenbarung: «Rede, daß ich dich sehe!»¹⁶ Sofern Gott sich in der Schöpfung an den Menschen richtet, erfüllt er diese Bitte im Voraus.

Aber die Schöpfung ist nicht nur im Voraus erfüllte Bitte und Zuspruch, sie ist auch ein Versprechen Gottes, dieses geschenkte Sein nicht wieder zu entziehen.¹⁷ Dieses Versprechen ist allerdings an die Bedingung geknüpft, dass der Mensch Gott als Herrn und Schöpfer anerkennt; es setzt somit eine Antwort, einen Dialog voraus (vgl. S. 3), wie er sich urbildlich im Abendmahl Christi vollzieht. Nicht nur gibt sich Gott im Sakrament vermittelt durch Brot und Wein dem Menschen und schenkt ihm damit ewiges Leben, mithin Sein (Markus 14, 22; Lukas 22, 19); vielmehr ist außerdem der Mensch im Sakrament aufgefordert, zu bekennen und Gott anzunehmen, andernfalls kann er nicht gerettet werden.

Übertragen auf die theologische Kosmologie Bayers heißt das, dass eine bloß theoretische, betrachtende Haltung gegenüber der Welt, wie in der aufgeklärten Naturbetrachtung, dem Kosmos unangemessen ist. Eine solche übersieht den wesentlich promissionalen Charakter der Welt und missversteht damit das Verhältnis von Mensch, Gott und Natur. Die in diesem Sinne rechte Naturerkenntnis bezieht den Glauben an Gott und das Bekenntnis zu ihm mit ein. Denn erst dann ist der Dialog, erst dann ist Gottes Versprechen der Daseinserhaltung gegenüber dem Menschen tatsächlich vollzogen, wenn der Mensch dieses Versprechen auch annimmt. Indem der Mensch sich aber in diesem Dialog zu Gott bekennt, unterstellt er sich zugleich den Geboten Gottes. Die «wahre» Naturerkenntnis hat somit nicht nur eine epistemische Dimension, sondern schließt eine praktische und eine teleologische Dimension unmittelbar mit ein. Moralität und Sinnbestimmung des Lebens kommen zu dieser theologischen Kosmologie nicht äußerlich hinzu, sondern sind in ihr enthalten. In ihr ist der Mensch eingebunden in die christliche Moral- und Geschichtsvorstellung, gebunden an die Gesetze Gottes und ausgerichtet auf das Eschaton, die Erlösung, das ewige Leben. Diese Art von Naturerkenntnis ist daher Glaube in einem starken Sinne, nämlich nicht im Sinne eines bloßen Fürwahrhaltens, sondern im Sinne einer zugleich Gott bekennenden, den Menschen zur Moralität verpflichtenden und auf einen zielorientierten Lebensweg setzenden Interpretation der Natur.

¹⁵ O. Bayer, *Gott als Autor*, zit., S. 13.

¹⁶ *Ivi*; vgl. J.G. Hamann, *Aesthetica in nuce*, zit., S. 18, 28 f.

¹⁷ Bayer nennt das die promissionale Struktur der göttlichen Rede, vgl. *Gott als Autor*, zit., S. 6, 8, 9, *passim*.

Die zurückliegende Skizze von Oswald Bayers poietologischer Theologie sollte deutlich gemacht haben, inwiefern diese mit einer säkularen Kosmologie nicht in Einklang zu bringen ist. Der Mensch begegnet dem Wort Gottes jener zufolge nicht nur in der Bibel, sondern die gesamte Schöpfung ist an ihn gerichtete Rede. Diese Rede geschieht in der besonderen sprachlichen Form des Zuspruchs und des Versprechens: Gott spricht Sein zu und verspricht, dieses Sein nicht wieder zu entziehen. Indem der Mensch auf dieses Versprechen bekennd antwortet, verhält er sich nicht nur epistemisch zur von Gott geschaffenen Natur, sondern versetzt sich zugleich in eine moralische und eschatologische Perspektive. Das Defizit der modernen Naturerkenntnis bestünde demnach nicht nur in dem Irrtum, die Welt (zumindest zunächst) als unabhängig von Gott zu begreifen, sondern vor allem darin, den Menschen aus seinen moralischen und eschatologischen Beziehungen herauszulösen. Aus poietologisch-theologischer Sicht reißt die aufgeklärte Naturerkenntnis den Menschen damit aus seiner moralischen und eschatologisch sinnhaften Orientierung. Im folgenden Abschnitt werde ich nun darlegen, inwiefern sich diese theologische Kosmologie gegen die rationalistischen Ideale der Allgemeinheit und Unabhängigkeit von Erfahrung wendet.

2. *Poietologisch-theologische Vernunftkritik*

Bayer geht in seiner Herausforderung der Philosophie noch weiter, als lediglich eine metaphysische Alternative bereitzustellen. Er attackiert vielmehr den Anspruch auf Autarkie der Vernunft, aus welchem sich ihre Autorität ableitet. Eine für sich bestehende, reine Vernunft, die sich zur unabhängigen Richterin krönen könnte, gibt es nicht, so die These, sondern lediglich individuelle «Vernünfte»,¹⁸ die gerade in ihrer Pluralität eben keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und damit auf allgemeine Autorität erheben können.

Bayer bezieht sich bei seiner Kritik unter anderem auf den Vernunftbegriff Kants. Sein Bezugspunkt ist dabei ein Brief Kants an Johann Plücker vom 26. Januar 1796:

«Daß ich gleichsam nur die Hebamme Ihrer Gedanken war und Alles, wie Sie sagen, schon längst, obwohl noch nicht geordnet, in Ihnen lag, das ist eben die rechte und einzige Art zur gründlichen und hellen Erkenntnis zu gelangen. Denn nur das, was wir selbst machen können, verstehen wir aus dem Grunde; was wir von Anderen lernen sollen, davon, wenn es geistige Dinge sind, kön-

¹⁸ Vgl. O. Bayer, *Autorität und Kritik*, zit., S. 11, 39 f., 89.

nen wir nie gewiß seyn, ob wir es auch recht verstehen, und, die sich zu Auslegern aufwerfen, eben so wenig». ¹⁹

Bayer entnimmt diesem Zitat zwei Grundmomente der Kantischen Vernunfttheorie, das der Anamnesis und das der Konstruktion. ²⁰ Ich lasse die Frage beiseite, in welchem Sinne man Kant eine Anamnesistheorie unterstellen kann. ²¹ Der Punkt, um den es Bayer hinsichtlich dieser beiden Momente geht, ist die Frage nach der Autarkie der Vernunft, ²² und diese nimmt Kant hinsichtlich der Bestimmung des Vermögens der Vernunft durch die Vernunft sicherlich in Anspruch. ²³ Auch das Moment der Konstruktion kann, als ein Paradebeispiel apriorischer Erkenntnis, für Kant durchaus als ein Beispiel für eine gewisse Autarkie der Vernunft gelten sowie außerdem, wie das «Denn» vermuten lässt, welches den auf die Konstruktion anspielenden Satz einleitet, ebenso als ein Beispiel für die Anamnesis. ²⁴

Bayer zieht die Autarkie der Vernunft und damit ihren Autoritätsanspruch von zwei Seiten in Zweifel: Zum einen durch eine Historisierung der Vernunft zum anderen durch eine empiristische Mathematikauffassung. Beide Strategien bestreiten die Autarkie der Vernunft in Form ihrer «vermeintlichen» Reinheit, das heißt ihrer Unabhängigkeit von Vorurtei-

¹⁹ AA XII 57. Vgl. O. Bayer, *Autorität und Kritik*, zit., S. 42, 43.

²⁰ Vgl. *ibidem*, S. 42 f.

²¹ Kants Anspielung auf die platonisch-sokratische Mäeutik ist offenkundig, jedoch gibt diese Anmerkung wohl allenfalls Anlass, eine mögliche kantische Anamnesis-Theorie im Rahmen seines Apriorismus zu verstehen, nicht aber umgekehrt etwa seinen Apriorismus im Rahmen einer platonischen Anamnesis-Lehre (was auch Bayer nach meinem Verständnis nicht behauptet).

²² Vgl. O. Bayer, *Autorität und Kritik*, zit., S. 44: «Vor allem aber sprechen sich Grund, Kraft und Kriterium alles Erkennens, Beurteilens, Denkens und Handelns als des Gesamtzusammenhangs von „Vernunft“ bei Kant in der Metapher des Gesetzgebers und Richters[...] aus, des Kritikers und der Kritik, zu der die Vernunft in Bezug auf sich selbst *durch sich selbst fähig* und zu der sie unbedingt verpflichtet ist». (Meine Hervorhebung, Hervorhebungen Bayers getilgt; den Bezug auf die Metapher des Richters belegt Bayer in einer Fußnote mit Hinweisen auf KrV B XIII und B 697.)

²³ Vgl. z.B. KrV B XXIII: «Denn das hat die reine spekulative Vernunft Eigentümliches an sich, daß sie ihr eigen Vermögen nach Verschiedenheit der Art, wie sie sich Objekte zum Denken wählt, ausmessen und auch selbst die mancherlei Arten, sich Aufgaben vorzulegen, vollständig vorzählen und so den ganzen Vorriß zu einem System der Metaphysik verzeichnen kann und soll; weil, was das erste betrifft, in der Erkenntnis *a priori* den Objekten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subjekt aus sich selbst hernimmt, und, was das zweite anlangt, sie in Ansehung der Erkenntnisprinzipien eine ganz abgesonderte, für sich bestehende Einheit ist, in welcher ein jedes Glied wie in einem organisierten Körper um aller anderen und alle um eines willen dasind, und kein Prinzip mit Sicherheit in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der durchgängigen Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben».

²⁴ Dazu passt, dass auch das platonische Paradebeispiel zur Erörterung der Anamnesis ein geometrisches, also nach Kant ein auf Konstruktion beruhendes ist, nämlich der im *Menon* diskutierte Satz des Pythagoras, vgl. Platon, *Menon*, griechisch-deutsch, übers. und hrsg. von M. Kranz, Reclam, Stuttgart 1994, 82b-86c.

len der geschichtlichen Überlieferung im ersten und «vom Sinnlichen und Zufälligen»²⁵ im zweiten Fall.²⁶

Bayer stellt sich gegen die Vorstellung, wissenschaftliches Arbeiten bestünde im Entdecken von Gesetzen, nach denen die Natur abläuft. Vielmehr sieht er diese «Gesetze» «als Improvisationen, Einfälle, als menschliche Handlungen erfinderischen Antwortens, die ihre begrenzte Zeit und Reichweite haben».²⁷ Als solche «Einfälle» sind sie Handlungen jeweils eines ganz bestimmten denkenden Subjekts und insofern gerade nicht allgemein, sondern zunächst einmal individuell gültig. Aus dem Blickwinkel dieses Subjekts zeigt sich die Abhängigkeit der entwickelten Methoden von einem jeweiligen geistigen Umfeld, in das jeder Wissenschaftler eingebettet ist. So entsteht in der Praxis ein wissenschaftlicher Entwurf in der Auseinandersetzung mit früheren Autoren und deren Entwürfen. Es sei «eine durchaus geschichtlich zufällige Handlung [...], mit der sich Kant auf Leibniz und Locke, auf Platon und Hume bezieht».²⁸ Man könne Kant

«als einen geschichtlichen, von Überlieferung, Erfahrung und Sprache abhängigen Autor sehen, der schreibt, was er gelesen hat[,] und dabei zeigt, wie er – Kant selbst und nicht etwa die Vernunft – gelesen, wie er gehört und geurteilt hat. Kants eigenes Denken als freie Antwort ist *eine* der Geschichten der Vernunft. Die *Geschichten* der Vernunft aber sind die Kritik ihrer Reinheit».²⁹

²⁵ O. Bayer, *Gott als Autor*, zit., S. 252, sowie id., *Autorität und Kritik*, zit., S. 95.

²⁶ Beide Reinheitsansprüche verortet Bayer allerdings nicht bei Kant, sondern in Descartes' *Meditationen*. Descartes schreibe «für Leser, „qui serio mecum meditari, mentemque a sensibus, simulque ab omnibus praedjudiciis, abducere poterunt ac volent“ (aaO 18: Praefatio). Den Nutzen seines umfassenden Zweifels schätzt Descartes außerordentlich hoch ein, weil es uns „ab omnibus praedjudiciis“ befreit und den leichtesten Weg bereitet „ad mentem a sensibus abducendam“ (aaO: Synopsis). Das negative Moment der cartesischen Methode, die Wahrheit zu finden, liegt also in zwei nicht nur parallelen, sondern ineinander verschränkten Emanzipationen: in der Befreiung von den Vorurteilen geschichtlicher Überlieferung wie von den Täuschungen sinnlicher Erfahrung» (*ibidem*, S. 92 f., Anm. 43, Bayer zitiert Descartes' von Gäbe herausgegebene Ausgabe der *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Meiner, Hamburg 1959). Da es Bayer um einen systematischen Punkt geht, halte ich die hier etwas willkürlich anmutende Zusammenstellung von Bayers Auseinandersetzungen mit Kant auf der einen und Descartes auf der anderen Seite für gerechtfertigt, zumal man Kant sicherlich nicht zu viel unterstellt, wenn man unter der von ihm vertretenen Reinheit der Vernunft auch die genannte Unabhängigkeit von Vorurteilen der geschichtlichen Überlieferung sowie vom (empirisch) Sinnlichen und Zufälligen versteht (dass es auch Bayer beim Sinnlichen um das empirisch Sinnliche geht, wird sich sogleich zeigen).

²⁷ O. Bayer, *Gott als Autor*, zit., S. 253. Auch hier beruft sich Bayer in der zugehörigen Anm. 67 auf Hamann: «N 3, 240,1-5 (Zwey Scherflein, 1780): „Sind aber die *Impromptus* eines Galilei und Newtons einmal zu *ewigen Gesetzen der Natur* verklärt: so muthen wir ihrem *Schöpfer Selbst* zu, sich in den Schranken dieses Sandufers zu halten und trauen ihm weder die Macht noch das Herz, selbige zu übertreten“».

²⁸ O. Bayer, *Autorität und Kritik*, zit., S. 68.

²⁹ *Ibidem*, S. 69. Vgl. dazu *ibidem*, S. 95, wo Bayer neben Kant auch Descartes diese Eigenschaft zuschreibt, sowie id., *Gott als Autor*, zit., S. 252: «[N]icht „die“ reine Vernunft verständigt sich mit sich selber in der „Kritik der reinen Vernunft“, sondern Immanuel Kant aus Königsberg schreibt und urteilt».

Die Historisierung und damit die Pluralisierung der Vernunft in Gestalt der verschiedensten Denker bricht die Einheit und damit die Allgemeingültigkeit der Vernunft auf. Offenkundig gibt es nicht eine einzige, von allen Denkern geteilte «vernünftige» Antwort auf die an den Menschen gerichteten Fragen, sondern nur historisch wechselnde, die allem Anschein nach nicht miteinander kompatibel sind, sondern lediglich von je vorübergehender, historischer Gültigkeit.

«Jeder hat seine Sprache verstanden und keiner [die] des anderen; Cartes hat seine Vernunft; Leibnitz seine; Newton seine eigene verstanden. Verstehen sie sich daher besser untereinander selbst?»³⁰

Insofern erscheinen die Erklärungen der Wissenschaft gerade nicht zeitunabhängig, allgemeingültig und rein.

Zugleich weist die Wendung der «freien Antwort» zurück auf den bereits erläuterten poetologischen Hintergrund des von Gott in der Schöpfung zur Antwort aufgeforderten Menschen. Vor diesem Hintergrund ist Kant – wie alle Menschen – ein die Schöpfung, das heißt die göttliche Anrede interpretierendes Geschöpf. Als solches existiert er überhaupt nur durch die Anrede Gottes, das heißt, durch die Schöpfung. Zu dem Projekt einer Selbsterkenntnis der Vernunft gehört vor diesem Hintergrund also notwendig das Anerkennen der eigenen Kreatürlichkeit und damit die Einsicht in die Abhängigkeit von Gott als Schöpfer. Weder in dieser Hinsicht wäre die Vernunft demnach autark und rein noch darüber hinaus in der für Kant wichtigsten Hinsicht, der Abhängigkeit von Erfahrung. Denn die Schöpfung ist laut Bayer wesentlich sinnlich vermittelt. Weder Gottes- noch Selbsterkenntnis lassen sich unabhängig von Erfahrung erwerben, weil sie als Antworten zu verstehen sind auf Gottes «sinnlich widerständige» Anrede, die Schöpfung, die sinnliche Welt, von welcher der Angeredete selbst ein Teil ist:

«Wie sich Gott in seinem Namen sinnlich widerständig hören läßt, von sich also ohne Erfahrung und Überlieferung keinen Begriff gibt, so hat auch der angeredete Mensch von sich selbst samt seiner Vernunft „ohne Erfahrung und Überlieferung keinen Begriff“ [...]. Seine Vernunft ist in sein Sein, seinen in der Anrede empfangenen Namen, eingeschlossen und von ihm nicht zu isolieren [...]».³¹

³⁰ J.G. Hamann, *Londoner Schriften*, zit., S. 89, 8-11 (= N 1, 30, 35-38); zitiert nach O. Bayer, *Gott als Autor*, zit., S. 251.

³¹ O. Bayer, *Autorität und Kritik*, zit., S. 87. Vgl. id., *Gott als Autor*, zit., S. 244: «Wer bin ich? Ich bin nicht ohne Gottes Sein. Das Sein Gottes ist sein Name, in dem er sich offenbart, sich im Zuspruch – „Ich bin der Herr, dein Gott!“ – hören läßt und den durch solchen Zuspruch zum Vernehmen, zur Vernunft befähigten Menschen wie ins Sein so ins Denken ruft. Das „Ich denke“, das „alle meine Vorstellungen begleiten können“ muß [...], kann also keine Letztbegründung sein, sondern ist Antwort [...]».

Der von Kant beanspruchten Reinheit und Autarkie der Vernunft in Fragen ihrer Selbsterkenntnis widerspricht Bayer somit in wenigstens dreierlei Hinsicht: Selbsterkenntnis der Vernunft ist erstens abhängig von Gott als dem Schöpfer alles Seins, sie ist zweitens abhängig von der sinnlichen Vermittlung der Schöpfung und drittens abhängig von der historischen Überlieferung über Welt und Vernunft.³²

Auch in Bezug auf das Moment der Konstruktion bestreitet Bayer die Autarkie der Vernunft mit dem Verweis auf deren Abhängigkeit von der Erfahrung. Bayer geht dabei von Hamanns «Philosophie der Mathematik» aus, die zwar nur rudimentär ausgearbeitet,³³ aber tief in seiner poietologischen Theologie verwurzelt ist. Ein Verständnis der Hamannschen Philosophie der Mathematik lässt sich am besten aus einer Erläuterung seines Gebrauchs des Wortes «kyriologisch» gewinnen, wie sie Ulrich Moustakas und Oswald Bayer liefern. So schreibt Hamann in seiner *Metakritik*, die «apodictische Gewißheit» der Mathematik gehe «hauptsächlich auf eine gleichsam kyriologische Bezeichnung der einfachsten sinnlichen Anschauung» zurück.³⁴ Die in diesem Zitat ausgedrückte Abhängigkeit der Mathematik von der Anschauung lässt zunächst eine mehr oder weniger kantische Philosophie der Mathematik erwarten. Wichtiger für ein korrektes Verständnis ist aber die Wendung der «kyriologischen Bezeichnung». Was ist damit gemeint?

Hamann nimmt mit dieser Wendung Bezug auf eine Unterscheidung der voralphabetischen Schrift in symbolische und kyriologische, wie sie Johann Georg Wachter 1752 in seinem Werk *Naturae et scripturae concordia* vornimmt. Demnach bezeichnet «die kyriologische Schrift sichtbare Dinge durch Abbilder, die ihnen ähnlich sind, was diese Schriftart einfach, sicher und universal verständlich macht».³⁵ Ein Beispiel für diese Art der Bezeichnung sind die astronomischen Symbole der Planeten und Sternbilder.³⁶ Nun weist Moustakas darauf hin, dass Hamann in Bezug auf die Mathematik nicht in diesem Wortsinn, sondern nur übertragen von einer «gleichsam» kyriologischen Bezeichnung reden kann, weil die «die „einfachste sinnlichste Anschauung“ bezeichnenden mathematischen Zeichen

³² Insofern, als sich der poietologische Zusammenhang der Schöpfung, also der Umstand, dass er in der Schöpfung von Gott angesprochen ist, dem Menschen wesentlich erst durch die Bibel erschließt, könnte man den Menschen in seiner Vernunftkenntnis auch noch als abhängig von der Überlieferung in einem weiteren Sinne verstehen, nämlich als abhängig von der Überlieferung der Bibel.

³³ Vgl. U. Moustakas, *Urkunde und Experiment: Neuzeitliche Naturwissenschaft im Horizont einer hermeneutischen Theologie der Schöpfung bei Johann Georg Hamann*, de Gruyter, Berlin 2003, S. 179.

³⁴ J.G. Hamann, *Metakritik*, zitiert nach O. Bayer, *Vernunft ist Sprache-Hamanns Metakritik Kants*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2002, S. 296.

³⁵ U. Moustakas, *Urkunde und Experiment*, zit., S. 126.

³⁶ Vgl. J.G. Wachter, *Naturae et scripturae concordia* [...], Lipsiae et Hafnie 1753, S. 3.

und Begriffe nicht wirkliche Bilder» sind.³⁷ Die Gemeinsamkeit mit der kyriologischen Bezeichnung im eigentlichen Sinne liegt darin, dass sie auf eindeutige Weise «auf die sinnliche Anschauung des Signifikats» verweist, wobei die «Eindeutigkeit der Zuordnung [...] freilich an der Einfachheit des sinnlichen Objekts» hängt.³⁸ Der Bezug auf konkrete sinnliche, in Raum und Zeit eindeutig individuierte Objekte ist es demnach, worauf die Eindeutigkeit des Bezugs von Hamanns «gleichsam» kyriologischer Bezeichnung beruht. Im Unterschied zu Kant sind allerdings in Hamanns poietologischer Theologie Raum und Zeit nicht als reine Anschauungsformen zu verstehen³⁹ und man darf unterstellen, dass auch Bayer diese Ansicht für seine poietologische Theologie in Anspruch nimmt.⁴⁰ Die Eindeutigkeit der kyriologischen Bezeichnung gründet daher keineswegs in einer allgemeinen apriorischen Anschauungsform, sondern in der von Gott geschaffenen empirischen Welt. Sinnliche Objekte sind für Hamann und Bayer einzelne, konkrete und vor allem *empirische* Objekte. In diesem Verständnis ist die Mathematik daher zutiefst angewiesen auf Erfahrung. Eine poietologische Theologie weist daher den Anspruch einer kantisch verstandenen Mathematik auf apriorische Reinheit ebenso zurück wie deren Anspruch auf allgemeingültige Erkenntnis.

Bayers Angriff auf den Anspruch der Vernunft, oberste Autorität des wissenschaftlichen Diskurses zu sein, zielt somit offenkundig aus mehreren Richtungen auf dasselbe Ziel. Da die Vernunft in einem aufklärerischen Verständnis ihren Autoritätsanspruch auf ihre Autarkie, ihre Reinheit und Unabhängigkeit stützt, gehen Bayers Angriffe dahin, ihr verschiedene Abhängigkeiten nachzuweisen und damit ihre Autarkiebehauptung zu bestreiten. In Bayers Auslegung ist die Vernunft sowohl in ihrer Selbstverständigung als auch in Bezug auf die Paradewissenschaft reiner Vernunft, die Mathematik, abhängig von Erfahrung, historischer Überlieferung und letztlich Gott, ihre Autarkiebehauptung daher falsch, ihre Autorität nur angemaßt und despotisch.⁴¹

³⁷ U. Moustakas, *Urkunde und Experiment*, zit., S. 179. Dass Begriffe keine (Ab-) Bilder sein können, leuchtet ohne weiteres ein. Was Moustakas dagegen unter den «die einfachste, sinnlichste Anschauung» bezeichnenden mathematischen Zeichen versteht, wird leider nicht deutlich. Ein naheliegender Kandidat wären Linien, für welche allerdings nicht ohne weiteres verständlich wäre, dass es sich dabei nicht um Abbilder handeln sollte. Überzeugender könnte diese Lesart wiederum für Zahlen sein. Da Fragen der Hamann-Exegese hier allerdings nicht relevant sind, verfolge ich diese Frage nicht weiter.

³⁸ *Ibidem*, S. 185.

³⁹ Vgl. Simon in J.G. Hamann, *Schriften zur Sprache*, hrsg. von J. Simon, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967, S. 261: «Eine unmittelbare Konstruktion der Begriffe in reiner Anschauung ist nach Hamann eine unhaltbare Vorstellung, die an der historisch-sprachlichen Bedingtheit selbst der Geometrie vorbeigeht».

⁴⁰ Bayer zitiert Simon anscheinend zustimmend in *Autorität und Kritik*, zit., S. 95.

⁴¹ Vgl. *ibidem*, S. 82: «Kant [...] wollte den Streit der philosophischen Fakultät mit der theo-

3. Kritik der poetologischen Vernunftkritik und Selbstvergewisserung der Philosophie

Gemäß den zurückliegenden Darstellungen beruht Bayers Herausforderung an die Philosophie auf zwei Stützen, zum einen auf der bloßen Entgegensetzung eines konkurrierenden Anspruchs auf diskursive Autorität seitens der Theologie, zum anderen auf einer Kritik der Autarkiebehauptung der Vernunft und damit einer direkten Infragestellung ihrer Autoritätsansprüche. Wie ist diese Kritik nun ihrerseits zu bewerten?

Hinsichtlich Bayers Kritik ist zu bemerken, dass sie nachvollziehbar ist, wenn man sie vor dem Hintergrund seiner poetologischen Theologie versteht. Dagegen verliert seine Kritik deutlich an Kraft, wenn man sie unabhängig von diesem metaphysischen Fundament betrachtet. So ist die Historisierung der Vernunft für sich genommen nicht notwendigerweise ein Argument gegen die mögliche Reinheit der Vernunft. Kant würde wohl kaum die Abhängigkeit eines Autors von historischen Zufällen in Form der vorfindlichen Tradition verneinen, aber gleichwohl und nicht ohne Grund die Reinheit der Vernunft behaupten wollen. In den Worten Theodore Kinnamans:

«Durch die bloße Tatsache, daß eine Theorie aus einem bestimmten Milieu kommt, wird keineswegs ausgeschlossen, daß sie wahr oder allgemeingültig ist. Dies ist ja der Sinn von Kants wichtiger Unterscheidung [...]: Eine transzendente Deduktion beschäftigt sich nicht mit der *quaestionem facti* des Ursprungs der Erkenntnis, sondern mit der *quaestionem iuris* deren Gültigkeit [A86/B119]». ⁴²

Der gewöhnliche Wahrheitsbegriff setzt ja gerade voraus, dass eine Aussage wahr ist, weil ein behaupteter Sachverhalt statthat.⁴³ Sofern also die Wahrheit oder Gültigkeit einer Aussage einzig und allein von diesem Sachverhalt abhängt, ist nicht ohne weiteres einzusehen, weshalb die Überlieferung auf die Gültigkeit einer Aussage einen Einfluss haben sollte. Die Behauptung der Abhängigkeit der Gültigkeit einer Aussage von der

logischen nicht „durch friedliche Übereinkunft (*amicabilis compositio*) beigelegt“[...] sehen, sondern durch den Richterspruch der Vernunft als des letzten Richters [...]. Solchen apodiktischen Richterspruch einer reinen Vernunft hielt Hamann für despotisch und deckt ihn – Gerichtsprophet wie Amos – auf».

⁴² T. Kinnaman, „Ein großer Philosoph hat behauptet“: *Der Einfluß Berkeleys auf Hamanns Kantkritik*, in «Theologie und Philosophie» 74 (1999), S. 405.

⁴³ Aristoteles scheint dieser allgemeinen Intuition in *Metaphysik* 1051b Ausdruck zu verleihen: «Nicht darum nämlich, weil unsere Meinung, du seiest weiß, wahr ist, bist du weiß, sondern darum, weil du weiß bist, sagen wir die Wahrheit, indem wir dies behaupten» (Aristoteles, *Metaphysik*, griechisch-deutsch, hrsg. von H. Seidel, Meiner, Hamburg 1991).

Überlieferung ist insofern weder ein allgemeingültiger noch ein immanenter Einwand gegen die Behauptung der Reinheit der Vernunft, sondern setzt eine spezielle Metaphysik und eine spezielle Wahrheitstheorie voraus.

Auch Hamanns und Bayers Kritik der Mathematik, Kants Paradedisziplin reiner Vernunftkenntnis, beruht auf starken, keineswegs selbstverständlichen metaphysischen Voraussetzungen. Zwar ist die Hamann-Bayersche Philosophie der Mathematik, wie vom eigenen Lager zugestanden,⁴⁴ nur rudimentär entwickelt, gleichwohl stehen sie mit ihrer empiristischen Mathematikauffassung freilich nicht allein, sondern könnten sich bei stärker ausgearbeiteten Entwürfen à la Mill, Quine oder in gewissem Sinne auch bei Einstein argumentative Schützenhilfe holen. Sachlich ist der komplexe Disput zwischen den verschiedenen Schulen der Philosophie der Mathematik hier allerdings sicherlich nicht zu entscheiden.⁴⁵ In dieser Gemengelage zeigt sich bei genauerem Hinsehen aber erstens, dass auch vor dem gerne gegen Kant angeführten Hintergrund der modernen Mathematik und Physik die kantische Position eines synthetischen Apriorismus keinesfalls als eine absurde Option bezeichnet werden kann, dass aber vor allem, zweitens, die Frage nach der «korrekten» Philosophie der Mathematik nicht unabhängig von methodologischen, epistemologischen und letztlich auch metaphysischen Fragen ist.⁴⁶ Ohne tiefer in die Diskussion zu gehen, lässt sich daher auch in Bezug auf Bayers Einwand gegen die Apriorizität der Mathematik lediglich sagen, dass dieser Einwand überzeugt, sofern man einen gewissen metaphysischen Hintergrund, wie seine poietologische Theologie, akzeptiert. Auch die Kritik der Mathematik kann daher weder als immanent noch als allgemeingültig verstanden werden – insbesondere ersteres nehmen meines Erachtens freilich weder Hamann noch Bayer für sich in Anspruch.

Gleichwohl, man muss sich klar machen, wie die Beweislasten verteilt sind. Wenn die Vernunft ihre Autoritätsforderung im Diskurs auf die Behauptung ihrer Autarkie stützt, so obliegt es ihr, diese Behauptung zu plausibilisieren, und zwar insbesondere dann, wenn es grundsätzlich diskutabile Gegenentwürfe gibt, die genau diese Autarkie bestreiten. Dass es sich bei Bayers poietologischer Theologie um einen Gegenentwurf handelt, der die Autarkie der Vernunft in Zweifel zieht, wurde ausführlich gezeigt. Inwiefern sich Kants Autarkiebehauptung letztlich gegen Bayers Einwände ver-

⁴⁴ Vgl. Fußnote 33.

⁴⁵ Für einen allgemeinverständlichen Überblick über die Hauptrichtungen der nachkantischen und gegenwärtigen Philosophie der Mathematik vgl. S. Shapiro, *Thinking about Mathematics-The Philosophy of Mathematics*, Oxford University Press, Oxford 2000, v.a. Kapitel 4 ff.

⁴⁶ Vgl. zu beiden Punkten ausführlicher O. Schliemann, *Die Axiome der Anschauung in Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, de Gruyter, Berlin 2010, S. 140-147.

teidigen ließe, ist, insbesondere im Falle der Mathematik, wie erwähnt eine zu diffizile Frage, um sie in diesem Aufsatz zu beantworten. Wir befinden uns demnach in einer argumentativen Pattsituation. Der gegenwärtige Stand der Untersuchung erlaubt keine Entscheidung zu Gunsten oder zu Ungunsten der einen oder der anderen Seite. Nach skeptischer Manier enthielte man sich hier also am besten des Urteils und wartete auf zusätzliche Gründe für die Autarkie der Vernunft, die es alsdann zu prüfen gälte.

Nun muss die Autarkiebehauptung der Vernunft nicht die einzige Möglichkeit sein, ihren Autoritätsanspruch zu begründen. Bekanntlich haben Apel und Habermas im letzten Jahrhundert einen vielbeachteten Versuch zur Rehabilitierung der Vernunft gegen skeptische und relativistische Strömungen der Gegenwartsphilosophie unternommen. Findet sich hier vielleicht ein Modell, mit dem sich der Vernunftbefürworter gegen die Autoritätsansprüche des Theologen verteidigen kann? Diese Strategie würde sich vor allem gegen die zweite Stütze des bayerschen Angriffs auf die Vernunftautorität wenden, welche den Vernunftphilosophen allein durch die Setzung einer alternativen Diskursautorität in Zugzwang bringt.

Das Grundmodell dieser Art von Argumentation besteht darin, den Vernunftzweifler – es wird noch zu erörtern sein, inwiefern es sich bei Bayer und Hamann um einen solchen handelt – eines performativen Selbstwiderspruchs zu überführen. Indem er sich überhaupt an einem Diskurs beteiligt, so die Idee, erkennt der Skeptiker notwendigerweise zumindest implizit bestimmte Regeln an, die er explizit bestreitet. Man kann sich lange mit der Frage beschäftigen, ob diese Strategie gegen den Skeptiker tatsächlich verfängt.⁴⁷ Da es hier allerdings nur um die mögliche Anwendung dieses Argumentationsmodells auf die skizzierte Position Bayers geht, erläutere ich diese Strategie nicht an dem vielleicht strittigen Fall des Diskursethikers gegen den kritischen Rationalisten, sondern an einem von Apel und Habermas angeführten Paradebeispiel für einen performativen Selbstwiderspruch, der Verleugnung der eigenen Existenz.⁴⁸ Wer seine eigene Existenz verneint, legt sich auf die Wahrheit des Satzes fest:

1) Ich existiere nicht.

⁴⁷ Vgl. z.B. die ausgiebigen Rekonstruktions- und Kritikversuche kommunikations- bzw. diskursethischer Argumentationen gegen den kritischen Rationalisten in H. Keuth, *Erkenntnis oder Entscheidung*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993, v.a. Kap. 4.

⁴⁸ Vgl. K.O. Apel, *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des „kritischen Rationalismus“*, in *Sprache und Erkenntnis*, hrsg. von B. Kanitscheider, Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege der Geisteswissenschaften, Innsbruck 1976, S. 55 ff., sowie J. Habermas, *Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in id., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. S. 90 f. Beide verstehen dieses Beispiel als eine Rekonstruktion des cartesischen Cogito-Argumentes.

Indem er diesen Satz behauptet, macht er, in Habermas Worten, «eine unausweichliche Existenzbehauptung, deren propositionaler Gehalt durch die Aussage:

2) Ich existiere [...].

ausgedrückt werden kann».⁴⁹ Nehmen nun analog hierzu auch Bayer und Hamann implizit Voraussetzungen in Anspruch, die sie ausdrücklich bestreiten?

Der Sinn, in welchem man im Rahmen der angekündigten Strategie Hamann und Bayer als Antirationalisten bezeichnen könnte, ist nicht ganz leicht zu bestimmen. Immerhin betont Bayer ausdrücklich: «Hamann ist kein Irrationalist. Er räumt der rationalen Erklärung vielmehr ihr Recht ein».⁵⁰ Es ist also fraglich, ob man beide überhaupt als Antirationalisten bezeichnen kann. Ich habe aus Bayers Wissenschafts- und Philosophiekritik vor allem zwei Aspekte herausgestellt, die zu einer Untersuchung dieser Frage taugen, nämlich einen weitgehenden Empirismus sowie einen Pluralismus der «Vernünfte». Ich werde mich auf den zweiten Aspekt konzentrieren und schauen, ob diese Position einen Antirationalismus begründet, der mit der Idee eines argumentativ geführten Diskurses, in den Hamann und Bayer grundsätzlich eintreten, in Widerspruch steht.

Bayers Idee eines Vernunftpluralismus relativiert vor allem den Wahrheitsanspruch wissenschaftlicher Behauptungen, und zwar insbesondere hinsichtlich ihrer zeitlichen Gültigkeit.

«Die beanspruchte Zeitlosigkeit der Wahrheit ist das chimärische Produkt einer Abstraktion und eines Purismus, der, für den neuzeitlichen Rationalismus in der Tat bezeichnend, von Hamann scharf kritisiert und als „Mystik“ verworfen wurde».⁵¹

Demnach gibt es – zumindest für den Menschen – nicht «die Wahrheit», sondern nur je individuelle Wahrheiten. Wie gesagt handelt es sich bei diesen Wahrheiten für Bayer um Antwortversuche auf Gottes Ansprache des Menschen durch die Schöpfung, um «Einfälle»⁵² im Dialog mit

⁴⁹ *Ivi.* Ich verstehe diese «unausweichliche Existenzvoraussetzung» als die implizite Annahme der prädikatenlogischen Forderung nach einem nicht-leeren Individuenbereich für partikuläre und singuläre Sätze seitens des Sprechers. Um den prädikatenlogischen Regeln zu genügen, dürfen sich die in einem singulären Satz gebrauchten Individuenkonstanten nicht auf einen leeren Gegenstandsbereich beziehen, d.h. sie müssen tatsächlich auf etwas referieren. Sofern der Sprecher seinen Satz also im Einverständnis mit dieser Konvention formuliert, legt er sich auf die Aussage (2) fest. Vgl. M. Wolffs *Abhandlung über die Prinzipien der Logik-Mit einer Rekonstruktion der Aristotelischen Syllogistik*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2009 dazu, dass es sich bei dieser Konvention keineswegs um eine notwendige logische Forderung handelt, insbesondere S. 61 ff.

⁵⁰ O. Bayer, *Gott als Autor*, zit., S. 250.

⁵¹ Id., *Autorität und Kritik*, zit., S. 96.

⁵² Id., *Gott als Autor*, zit., S. 251 f.

Gott. In diesem Gottesverhältnis scheinen alle Antwortversuche gleichberechtigt, so dass sich für Bayer und Hamann die Frage stellt:

«Ist es richtig, „der gantzen Welt den Glauben aufzudringen, daß sich die Erde nach des Copernicus Einbildung bewege und aus der Meinung eines einzigen allen anderen Menschen ein Gesetz zu machen?“».⁵³

Man könnte diese Äußerungen als Einlassungen zugunsten eines Wahrheitsrelativismus lesen, dem gemäß jede Vernunft ihre eigene Wahrheit hat und eine universelle, von allen Diskurspartnern geteilte Wahrheit weder erreichbar noch überhaupt das Ziel des Diskurses ist. Es ist fraglich, ob ein solcher Wahrheitsrelativismus vereinbar ist mit der Beteiligung an einem wissenschaftlichen Diskurs. Zwar sind mir keine expliziten Regeln der Diskursethik bekannt, welche die Universalität der Wahrheit fordern; ebenso wenig gibt die allgemeine Logik, auf deren Existenzimplikation für singuläre Sätze ja die implizite Existenzannahme des Existenzbestreiters beruht, einen konkreten Wahrheitsbegriff an die Hand; dennoch scheint mir der Sinn eines wissenschaftlichen Diskurses fragwürdig, wenn er die Verstärkung auf eine allgemeingültige Wahrheit nicht einmal zum Ziel hätte, sei es auch nur in dem schwachen Sinne intersubjektiver Gültigkeit.

Allerdings ist es hier auch nicht nötig, diese Frage zu entscheiden. Auch wenn es keine allgemeine Regel geben sollte, die den Teilnehmer eines wissenschaftlichen Diskurses auf einen (wenigstens im schwachen Sinne) universalistischen Wahrheitsbegriff verpflichtet, wird man doch unterstellen dürfen, dass Bayer seine poetologische Theologie durchaus in einem substantiellen Sinne für wahr hält und durchaus einen über den verschiedenen subjektiven Wahrheiten stehenden Wahrheitsbegriff in Anspruch nimmt:

«Auch ein Naturwissenschaftler ist ein Mensch – das heißt: ein Sprachwesen, das durch eine Anrede geschaffen, in die Welt gerufen, durch Gottes Ruf zur Welt gekommen ist und jeden Augenblick nur durch dieses Schöpferwort, von dem eben die biblische Urgeschichte erzählt, am Leben erhalten wird. Das ist die Wahrheit über den Menschen».⁵⁴

Bayer gesteht dem Naturwissenschaftler keineswegs seine eigene Wahrheit zu, sondern auch für diesen gilt nach Bayers Dafürhalten die Wahrheit der poetologischen Theologie, dass er geschaffen, gehalten und – bei guter Führung – auch erlöst wird. De facto drängt Bayer also zwar nieman-

⁵³ *Ivi.* Bayer zitiert Hamann gemäß N 4, 68.

⁵⁴ *Ibidem*, S. 251. Das Hamann-Zitat findet sich in J.G. Hamann, *Briefwechsel*, hrsg. von W. Ziesemer und A. Henkel, Insel, Wiesbaden 1955-1957, Bd. I, 451.

dem auf, «daß sich die Erde nach des Copernicus Einbildung bewege»,⁵⁵ wohl aber, dass sie von Gott geschaffen und gehalten sei. Wenn sich aus der poietologischen Theologie tatsächlich ergibt, dass die «Zeitlosigkeit der Wahrheit [...] das chimärische Produkt einer Abstraktion und eines Purismus» ist,⁵⁶ dann gerät sie in eine paradoxe Schwierigkeit: *Entweder* sind dann nämlich auch ihre eigenen Wahrheiten nur von vorübergehender Geltung und es fragt sich, woher sie die Berechtigung nehmen soll, dem rationalen Naturwissenschaftler seine eigene Wahrheit abzuspochen. Gesteht sie diesem aber seine Wahrheit zu, kann sie nicht mehr behaupten, dass die Zeitlosigkeit der Wahrheit eine bloße Chimäre sei, denn die Zeitlosigkeit der Wahrheit ist ja gerade dasjenige, was der rationale Naturwissenschaftler vertritt. Sie behauptet demnach einerseits, dass gemäß ihrer eigentlichen Ansicht die zeitlose Geltung der Wahrheit eine bloße Chimäre sei, muss aber eben deswegen andererseits auch von ihrer eigentlichen Position abrücken und dem rationalen Naturwissenschaftler zugestehen, dass die Wahrheit sehr wohl zeitlos ist. So verstrickt sich die poietologische Theologie auf dem ersten Horn des Dilemmas über einen kurzen Umweg in einen Widerspruch.

Auch auf dem zweiten Horn des Dilemmas, dem noch ausstehenden *Oder*, kommt die poietologische Theologie zu keiner konsistenten Position. Denn wenn sie, um dem Naturwissenschaftler etwas entgegenzusetzen, behauptet, im Unterschied zu anderen Weltanschauungen (wie insbesondere der des Naturwissenschaftlers) sei die Wahrheit der poietologischen Theologie von zeitloser Geltung, dann widerspricht sie unmittelbar ihrem Dogma, dass die Zeitlosigkeit der Wahrheit eine bloße Chimäre sei. Auf diesem zweiten Horn ist also nicht mal ein Umweg nötig, um sich in einem Selbstwiderspruch zu verheddern.

Von einem rationalen Standpunkt aus wird man daher die poietologische Theologie nicht als eine vernünftige Alternative zur eigenen Position betrachten und entsprechend die zweite Stütze des bayerschen Angriffs auf den Autoritätsanspruch der Vernunft, die ja in der bloßen Aufbietung einer Alternative bestand, als unhaltbar begreifen. Die aufgebotene Alternative ist keine vernünftige Alternative. Gleichwohl hat der Rationalist damit seinen Kopf noch nicht aus der Schlinge gezogen, denn die Frage, auf welche das bloße Vorhandensein einer Alternative für die Autorität über den Diskurs aufmerksam machte, ist mit dem scheinbaren Verschwinden der Alternative keinesfalls ebenso verschwunden, sondern stellt sich nach wie vor: Warum sollte ausgerechnet die Vernunft die Autorität über den Diskurs

⁵⁵ *Ibidem*, S. 251 f. (s.o.).

⁵⁶ *Ibidem*, S. 250 (s.o.).

haben? Das war die Frage, die sich zu Beginn des Aufsatzes aus der Gegenüberstellung von Theologie und Philosophie stellte und die sich die Philosophie im Zuge einer Selbstvergewisserung durchaus nach wie vor stellen sollte. Die Frage könnte in Analogie zu der in Mode gekommenen Frage «Warum moralisch sein?»⁵⁷ auch lauten: Warum vernünftig sein?

Um zu zeigen, dass die Philosophie an dieser Stelle keineswegs sprachlos ist, möchte ich drei historische Antwortversuche auf diese Frage erwähnen, eine aristotelische, eine diskursethische und eine transzendente. Lediglich erwähnen und nicht in extenso ausführen werde ich diese Versuche, weil eine sachgemäße Ausführung jeder dieser Antworten wohl einen eigenen Artikel erfordern würde. Die aristotelische Antwort gründet ihre Antwort auf die Definition des Menschen als eines animal rationale. Als ein solches liegt es in unserer Natur, vernünftig zu sein. Dabei muss freilich erklärt werden, wie es dann sein kann, dass wir – dem wenigstens gelegentlichen empirischen Anschein nach – manchmal, und dann quasi gegen unsere Natur, doch ziemlich unvernünftig sind. Bekanntlich ließe sich diese scheinbare Unwucht bei Aristoteles damit erklären, dass von Natur aus verschiedene Seelenteile in uns zu finden sind, ein vernünftiger *und* ein unvernünftiger.⁵⁸ Daran knüpft sich dann freilich die Frage, wieso, wenn uns die Natur doch mit einem vernünftigen und einem unvernünftigen Seelenteil ausgestattet hat, so dass wir nicht automatisch vernünftig handeln, wir gleichwohl so vernünftig wie möglich sein sollen. Auch auf diese Frage lassen sich Antworten bei Aristoteles finden, deren Darstellung im hier gegebenen Rahmen aber zu aufwendig ist und daher nicht weiter verfolgt werden kann.

Im Falle der Diskursethik ist meines Erachtens nicht ganz klar, aus welchen Gründen sie bestimmte traditionelle Vernunftprinzipien unter ihre Regeln mit aufnimmt, wie den als erste logischsemantische Regel des Diskurses angeführten Satz vom zu vermeidenden Widerspruch: «Kein Sprecher darf sich widersprechen».⁵⁹ Sofern dieser als logischsemantische Regel gerade von den dialektischen und rhetorischen Regeln unterschieden wird – welche insbesondere als Regeln des intersubjektiven Austauschs, also des Diskurses im eigentlichen Sinne gelten können – scheint seine Gültigkeit sich gerade nicht aus den besonderen Bedingungen menschlicher Interaktion zu ergeben, sondern eine andere Wurzel zu haben – eine logischsemantische eben, wie der Name schon sagt. Bei der Interpretation dieser nicht

⁵⁷ Vgl. z.B. K. Bayertz, *Warum moralisch sein?*, UTB, Stuttgart 2002; F. Ricken, *Warum moralisch sein-Beiträge zur gegenwärtigen Moralphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 2010; sowie den Aufsatz von J. Nida-Rümelin, *Warum moralisch sein?*, in *Orientierung durch Ethik?*, hrsg. von J.-P. Wils, Schöningh, Paderborn 1993, S. 57-70.

⁵⁸ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, griechisch-deutsch, hrsg. von O. Gigon, Artemis, Zürich 1967, Buch I., Kap.13, 1102a ff.

⁵⁹ J. Habermas, *Diskursethik*, zit., S. 97.

spezifisch diskurstheoretischen, sondern irgendwie vorgängigen Bedingungen kommt es sehr darauf an, was man unter «logischsemantisch» versteht, wenn man begründen will, warum eine solche Vernunftregel wie der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch gelten solle oder gar müsse.

Es ist klar, dass eine bloß formalistische Interpretation der Logik, die logische Verhältnisse als Verhältnisse von bloßen Ausdrücken zueinander versteht, in dieser Frage – zumindest für sich genommen – nicht viel weiterhilft. Wenn nämlich die Logik nichts anderes als ein nach einer bestimmten Konvention gebildetes konsistentes Zeichensystem ist, so hindert nichts außer dieser Konvention daran, die Logik – eben nach einer anderen Konvention – als ein Zeichensystem zu verstehen, das gerade nicht konsistent ist bzw. in welchem der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch gerade nicht gilt. Man kann als außerlogischen Plausibilisierungsversuch der Konsistenz-Konvention die Erfolge von Technik und Naturwissenschaft ins Feld führen, die, indem sie von dieser Gebrauch machen, erheblich zur Naturbeherrschung beigetragen haben. Wenn dieser Schachzug nicht als bloßes Nützlichkeitsargument, sondern auch als epistemisch relevant verstanden werden soll, würde man ihn als «Miracle»-Argument begreifen müssen:⁶⁰ Diese Erfolge wären ein Wunder, wenn die von Naturwissenschaft und Technik verwendeten Methoden nicht auch epistemisch verlässlich wären. Dieses Argument ist freilich «nur» ein Schluss auf die beste Erklärung. Es garantiert erstens nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, dass diese Methoden tatsächlich verlässlich sind, zweitens liefert es aber insbesondere keine Erklärung dafür, *warum* sie gegebenenfalls verlässlich sind.

In der Beantwortung der letzten Frage liegt schließlich eine besondere Stärke der Transzendentalphilosophie. Sie liefert nicht nur ein Wahrscheinlichkeitsargument dafür, dass die Gesetze der Logik zu verlässlicher Erkenntnis führen (wenngleich sie über dieses Argument durchaus als ein ergänzendes Indiz verfügen kann), sondern sie erklärt vielmehr, weshalb es gar nicht anders sein kann. Wenn sich die verlässliche Erkenntnis vor allem danach bemisst, ob sie wahr ist, und Wahrheit ganz traditionell im Sinne ihrer «Namenerklärung»⁶¹ als *adaequatio rei et intellectus* verstanden wird, dann erklärt sich unter der Prämisse der kantisch-kopernikanischen Wende, der gemäß sich die Gegenstände nach unserem Erkenntnisvermögen richten müssen,⁶² wie es möglich ist, dass wir verlässliche Erkenntnis

⁶⁰ Einführend zum «Miracle»-Argument» vgl. z.B. Abschnitt 2.1 in A. Chakravartty, *Scientific Realism*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/scientific-realism>, abgerufen am 01.03.2012.

⁶¹ Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, zit., A 58/B 82.

⁶² Vgl. *ibidem*, B XVI.

nur in Übereinstimmung mit den Gesetzen der Logik haben können: Als subjektive Bedingungen unseres Denkens sind die Gesetze der Logik zugleich Bedingungen der Gegenstände, weil nach Kants transzendentalen Idealismus nur dasjenige ein Gegenstand unserer Erkenntnis sein kann, was den Bedingungen unserer Erkenntnis, und zwar insbesondere den Bedingungen unseres Denkens, gemäß ist. Kant liefert damit im Gegensatz zu der oben erwähnten formalistischen Interpretation eine «materiale» Lesart logischer Beziehungen als Beziehungen der Gegenstände unseres Denkens und kann sodann die Übereinstimmung dieser Denkgesetze mit den Gegenständen der Erkenntnis als notwendig erweisen, weil sich diese dem transzendentalen Idealismus gemäß nach jenen richten müssen. Eben deshalb ist der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch ein «allgemeines, obzwar bloß negatives, Kriterium aller Wahrheit».⁶³ Die kantische Antwort auf die Frage «Warum vernünftig sein?» besteht somit in der Erklärung, weshalb die Beachtung von Vernunftprinzipien wie dem Satz des zu vermeidenden Widerspruchs eine notwendige Bedingung verlässlicher Erkenntnis ist. So ergibt sich der wenigstens hypothetische Imperativ: Wenn Du erkennen willst, gebrauche Deine Vernunft!

Es versteht sich, dass auch diese transzendentalphilosophische Antwort weiterer Prüfung bedürfte. Man wird überlegen müssen, ob ein womöglich psychologischer Logikbegriff oder aber eine Welt der Dinge an sich ein zu hoher Preis sind für die grundsätzlich überzeugende Antwort, die der transzendentalen Idealismus auf die Frage nach der Autorität der Vernunft über den Diskurs gibt. Vor allem aber wird man sich fragen, wie Kant von dem soeben angeführten bloß hypothetischen epistemischen Imperativ zum kategorischen «Sapere aude!» der Aufklärungsschrift gelangt. Eine Möglichkeit, dieser Frage nachzugehen, könnte in einer Untersuchung der Pflicht gegen sich selbst liegen, seine Talente zu entwickeln. Angesichts der kantischen Vernunftethik steht zu vermuten, dass auch hier eine auf Vernunft gegründete Antwort herauskommen wird, deren Prüfung aufgrund ihres Umfangs an dieser Stelle aber nicht zu leisten ist.

Zu erwähnen ist noch ein Kritikpunkt, den Hamann (und Bayer) gegen diese Kantische Lösung vorbringen: «Die „Begreiflichkeit einer Sache“, ihre „Erklärung“, kontrastiert Hamann der Wahrheit, die offensichtlich nur erzählt werden kann».⁶⁴ Dagegen ist zu sagen, dass gerade ein besonderer Vorzug des Transzendentalen Idealismus in seiner Erklärungskraft für den Umstand lag, wieso ein notwendiger Zusammenhang zwischen der möglichen Erklärung einer Sache und ihrer Wahrheit besteht. Demgegenü-

⁶³ *Ibidem*, A 151/B 190.

⁶⁴ O. Bayer, *Gott als Autor*, zit., S. 246.

ber nehmen Hamann (und Bayer) gerade die Inkommensurabilität von Wahrheit und Erklärung an. Es ist gezeigt worden, dass diese Annahme einen anderen, nämlich einen nicht-universalistischen Wahrheitsbegriff für sich in Anspruch nimmt, und es ist ebenfalls gezeigt worden, dass Hamann und Bayer gleichwohl nicht konsequent genug auf den universalistischen Wahrheitsbegriff verzichten, sondern auch diesen zumindest implizit in Anspruch nehmen und sich dadurch in einen Widerspruch verwickeln.

Dabei ließe sich durchaus zumindest scheinbar eine «friedliche Übereinkunft (*amicabilis compositio*)»⁶⁵ der Theologie mit dem transzendentalen Idealismus denken und dieser Selbstwiderspruch vermeiden. Bekanntlich musste Kant «das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen».⁶⁶ Diese Selbstbeschränkung der Vernunft kann man durchaus als eine Art Friedensangebot an die Theologie verstehen. Jenseits aller möglichen Erfahrung lässt der transzendente Idealismus durchaus Raum für Schöpfungs-, Heils- und Erlösungsversprechen und für Erzählungen statt Erklärungen. Für diesen Bereich verneint sie ganz einstimmig mit der poetologischen Theologie die Wahrheitsansprüche wissenschaftlicher Erklärung. Statt also den Wahrheitsanspruch der Erklärung schlechthin zu bestreiten (und sich dabei in Widersprüche zu verwickeln) stünde der Theologie hier von Seiten der Transzendentalphilosophie durchaus die Tür offen, ihre «Wahrheit» für den Bereich der Dinge an sich in einer entsprechenden Erzählung zu formulieren, jedoch ohne den Anspruch zu erheben, dass es sich dabei um eine allgemeingültige Erkenntnis handelt. In diesem Bereich könnte die Transzendentalphilosophie auch einen nicht-universalistischen Wahrheitsbegriff gelten lassen. Transzendentalphilosophie und Theologie können also friedlich nebeneinander leben, wenn letztere sich mit dem Residuum begnügen mag, das ihr von der Transzendentalphilosophie zugewiesen wird. Freilich kann man hier insofern nicht wirklich von einer «friedlichen Übereinkunft» sprechen, sondern eher von einem «Diktatfrieden» – einem vernünftigen Diktatfrieden aber immerhin.

Gegen genau dieses «vernünftig» könnte sich nun ein letzter Einwand richten: Setzen nicht alle gegebenen Antwortversuche auf die Frage «Warum vernünftig sein?» die Vernunft bereits als vorgängige Bedingung voraus? Versuchen nicht alle drei zuletzt referierten Positionen zu argumentieren und Gründe zu geben und formulieren sie ihre Antwort insofern nicht schon unter Berücksichtigung der traditionellen Vernunftprinzipien des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch und des zureichenden Grundes? Sind ihre Antworten dann nicht zirkulär im Sinne eines «performativen Zir-

⁶⁵ Vgl. Fußnote 41.

⁶⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, zit., B XXX.

kels», indem sie der Form nach bereits das in Anspruch nehmen, was materialiter gerade gezeigt werden soll? – Ja, in gewisser Weise, könnte man sagen. Aber diesen Zirkel haben nicht sie zu verantworten, sondern ihr Opponent. Denn dieser stellt sich selbst in dem Moment auf den Boden der Vernunft, in dem er in einer «Warum»-Frage nach dem Grund für ihre Behauptung fragt. Wer nach Gründen fragt, sollte sich nicht wundern, wenn er Gründe zur Antwort bekommt. In diesem Sinne enthält bereits die Frage den Imperativ, nach dessen Begründung gefragt wird. Wenn es einen performativen Zirkel gibt, dann liegt er bereits in der Frage und nicht in der Antwort. Dieser Zirkel scheint allerdings keineswegs böse zu sein; mir scheint er vielmehr ganz vernünftig.

Abstract

If it comes to dispute between theology and philosophy about how the world is to be understood (or any other topic), the question may be raised by what standards the disputed issue is to be decided. Naturally, the theologian will plead for God as the last authority whereas philosophy will naturally call for reason as the ultimate principle of discourse. This kind of competition forces theology as well as philosophy to give justification for their claim of authority in discourse. The article will address this task as far as the philosopher is concerned by starting from a critique of reason from a theologian perspective as presented by Johann Georg Hamann and Oswald Bayer. It will thus raise the question of why to be reasonable and discuss briefly three classical philosophical answers, namely an Aristotelian account, an account of discourse ethics and a transcendentalist account.