

Veritas filia temporis

Hauptvortrag

**XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie
gehalten am 30. September 2014 in Münster**

Abstract:

veritas filia temporis?*

Wissen hat keinen Zeit-Index, da Wahrheit objektiv ist. Begründungen enden aber in der Partikularität einer geteilten Lebensform. Wie passt das zusammen? Sind wir nicht gezwungen, entweder das eine (den Objektivitätsanspruch) oder das andere (die Partikularität konkreter Begründungen) aufzugeben? Sind wir nicht doch zum rationalistischen oder szientistischen Ausstieg aus der lebensweltlichen Praxis des Gründe Gebens und Nehmens gezwungen, wenn Wissen objektiv verstanden wird? Und umgekehrt: Bekommt Wissen nicht zwangsläufig einen Zeit- und Kulturindex, wenn die konkrete Pragmatik des Begründens unhintergebar ist? Oder gilt das nur für die eine Hälfte - praktisches Wissen, praktische Vernunft, Moral - während die andere Hälfte - theoretisches Wissen, theoretische Vernunft, empirische Wissenschaft - sich aus der Lebenswelt und der Gebundenheit an eine geteilte Lebensform verabschieden kann? Der Vortrag will versuchen, auf diese Fragen eine Antwort zu geben, die die Einheit des Wissens und des Handelns wahr (in diesem Sinne pragmatistisch ist) und doch realistisch (und anti-naturalistisch) bleibt, also den „consensus omnium“ zurückweist.

*Francis Bacon: „Omnium enim consensu veritatem temporis filiam esse“ (Novum Organum I, 84)

Vorbemerkung

In diesem Vortrag geht es mir um die Überwindung eines doppelten Schismas in der modernen Philosophie: dem Schisma zwischen Realisten und Antirealisten und dem zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Nun bin ich nicht so vermessen anzunehmen, dass mit einem Vortrag – selbst wenn er auf dem bedeutendsten Kongress der deutschsprachigen Philosophie gehalten wird – sich zwei in der modernen Philosophie tief verwurzelte Schismen zu Grabe tragen lassen. Die bescheidene Formulierung meines Vortragsziels lautet daher: Ich möchte Sie, die Hörerinnen und Hörer dieses Vortrags davon überzeugen, dass sich diese Schismen überwinden lassen und deutlich machen, wie sie sich überwinden lassen. Zugleich aber möchte ich erläutern, wie es zu diesen Schismen kommen konnte und warum sie einen so dominierenden Einfluss auf das moderne, auch auf das zeitgenössische, philosophische Denken erringen konnten.

Dieser Vortrag richtet sich sowohl an die Kolleginnen und Kollegen aus dem Fach, als auch an ein breiteres Publikum, das ein Interesse an der Philosophie hier her geführt hat, wie es sich für einen Abendvortrag gehört. Dies stellt mich, wie die anderen, die auf diesem Kongress einen Abendvortrag übernommen haben, vor eine gewisse Herausforderung: Kann man ein komplexes und intrikates philosophisches Argument so entwickeln, dass es sowohl diejenigen, die Philosophie zum Beruf gemacht haben, als auch diejenigen, die ein außerberufliches Interesse an philosophischen Fragen entwickelt haben, gleichermaßen adressiert? Ich denke, das sollte möglich sein, ob es mir gelingt, steht auf einem anderen Blatt. Die interessantesten Beiträge in der Geschichte des philosophischen Denkens haben sich jedenfalls nicht eines Jargons der Eingeweihten bedient, sondern versucht Genauigkeit mit Verständlichkeit zu verbinden. Dass auch große Köpfe an dieser Aufgabenstellung immer wieder gescheitert sind, ist allerdings nicht ermutigend. Wir versuchen es hier trotzdem.

I

Anmerkungen zur Historie des Schismas.

Wie so vieles in der Philosophie, genauer in der Philosophie unseres Kulturkreises, kann man die Ursprünge dieses Schismas, das es zu überwinden gilt, bis auf Platon zurückverfolgen. In der

berühmten Kaskade der drei Gleichnisse – dem Sonnen-, dem Linien- und dem Höhlengleichnis – geht es um das Verhältnis von *doxa* und *epistèmè*, von bloßer Meinung und sicherem Wissen. Platon ist der Überzeugung, dass Wissen nur auf dem Wege der Philosophie und der Wissenschaft (was damals noch nicht zu trennen war), zu erreichen ist. Da nicht alle diesen Weg gehen können, müssen sich die Vielen auf die Wenigen verlassen, die in der Lage sind den philosophischen Weg zu gehen und ihrem Rat folgen. Das Spannungsverhältnis zwischen philosophischem Wissen und Alltagserfahrung bleibt jedoch *in praxi* bestehen, wie die resignativen Schlusspassagen des Höhlengleichnisses deutlich machen und wie es das Menetekel des Todes des Sokrates, nicht nur für Platon, drastisch vor Augen führte. Wissen verlangt nach einer radikalen Distanz von den Praktiken und Urteilen der Alltagswelt. Diese radikale Lösung über die Wenigen, die ihr Leben der Philosophie widmen, hat eine stilbildende und zugleich hochproblematische Konsequenz: Es ist die Abwertung dessen, was in unterschiedlichen Formulierungen, im Anschluss an Husserl als „lebensweltliches Wissen“, im Anschluss an Wittgenstein und die *ordinary language* Philosophie als „Alltagssprache“, im Anschluss an die schottische Aufklärungsphilosophie als *common sense* und im Anschluss an Dewey als „Erfahrung“ bezeichnet werden könnte.

Der Widerstand gegen diese radikale Abwertung formiert sich früh, bei einem, allerdings rund vierzig Jahre jüngeren, Schüler Platons: bei Aristoteles. In der Nikomachischen Ethik wird nicht nur die Ideenlehre Platons geradezu brüsk verworfen, sondern auch die Lebenserfahrung und das Alltagswissen in Gestalt des *phronimos* aufgewertet. Dem Intellektualismus Platons wird – so könnte man in historisch verzerrender Terminologie sagen – der Pragmatismus erfahrungsgesättigter Lebensklugheit entgegengestellt.

Platon ist, wie Aristoteles, zweifellos im philosophischen Sinne Realist. Aber während sich die Realität für Aristoteles in Gestalt eines *topischen* Vorgehens aus unseren lebensweltlichen Überzeugungen erschließt, müssen diese für Platon radikal in Frage gestellt werden, um hinter den Schattenbildern des alltäglichen Erfahrungswissens das eigentlich Seiende, nämlich die Formen und Strukturen, das was irreführend als „Ideen“ übersetzt wird, zu enthüllen. Aber führt die *topische* Methode nicht geradewegs in einen Relativismus unterschiedlicher Perspektiven? Ist nicht die normativ weitgehend abstinenten Beschreibung, die Aristoteles unterschiedlichen Verfassungsformen angedeihen lässt, ein Beleg und die Ziviltheologie, wonach jede griechische Stadt gut beraten ist dem gemeinsamen Glauben an die Götter Ausdruck zu geben und die Beteiligung an den entsprechenden Riten und Festlichkeiten als Bürgerpflicht zu etablieren, kein Warnsignal, jedenfalls für gläubige Menschen? Die *topische* Methode als Weg in den Agnostizismus nicht nur in der Theologie? Und die Abwertung der Wissenschaft jedenfalls dort, wo sie eine Genauigkeit fordert, die dem Gegenstand unangemessen ist, als eine Form des Quietismus, der sich mit den überkommenen Vorstellungen und Gebräuchen arrangiert, etwa in der bemerkenswert unkritischen Akzeptanz dreier vermeintlicher Herrschaftsformen von Natur: der der Eltern über die Kinder, der der Freien über die Sklaven und der der Männer über die Frauen? Ist da nicht die platonische Utopie einer gerechten Stadt vorzuziehen, die mit überkommenen Praxen der Unaufgeklärtheit und Unterdrückung radikal bricht, Männer und Frauen gleich behandelt, die Familien auflöst (jedenfalls für die Angehörigen des Wächterstandes) und Gerechtigkeit als praktische Umsetzung philosophischer Erkenntnis realisiert?

Auch wenn der Gegensatz von Platonismus und Aristotelismus das weitere philosophische Denken in der Antike und im Mittelalter beeinflusst, so kommt es zur eigentlichen Ausprägung des Schismas um das es uns in diesem Vortrag geht, erst mit der *scientia nova* und dem neuzeitlichen Rationalismus. Man mag vermuten, dass sich kulturell in der italienischen und dann gesamteuropäischen Renaissance ein Muster wiederholt, das auch Platon zu seiner Philosophie inspirierte, nämlich das einer tiefgehenden und umfassenden Entwertung vertrauter Praktiken und Überzeugungen. In der frühen Neuzeit nimmt das die Form des klerikalen Autoritätsverfalls, der Abwertung des aristotelisch-thomasthomasch Weltbildes, der über Glaubens- und Moralgewissheiten gestifteten einheitlichen christlichen Lebensform an. Erst das Zwillingsspaar aus *globaler Skepsis* und *Zertismus*, also die subjektive Erschütterung lebensweltlicher normativer wie empirischer Gewissheiten und die Identifikation von Wissen mit Unbezweifelbarkeit führt zum *rationalistischen Irrweg* der Philosophie, der diese über weite Strecken bis heute prägt. Unter „Rationalismus“ verstehe ich dabei eine spezifische Methodik, eine Vorgehensweise in der Theoriebildung und schließlich eine philosophische Erkenntnistheorie, wonach aller Intuition, aller lebensweltlichen Erfahrung, allem *commen sense*, aller

etablierten Pragmatik zu misstrauen und diese durch ein methodisch-wissenschaftlich gesichertes, deduktives Verfahren des Wissenserwerbs zu ersetzen sei.

René Descartes, der Prototyp des neuzeitlichen Rationalismus exponiert beide seiner Quellen in den *Meditationes* in beispielloser Konsequenz: Weil unsere Sinne uns gelegentlich täuschen, sollten wir überhaupt kein Vertrauen mehr in diese setzen, sie fallen als Erkenntnisquelle aus. Was bleibt ist das *cogito*, die Existenz eines wohlwollenden Gottes und die logische Deduktion. Der neuzeitliche Rationalismus ist ein umfassendes *Ersetzungsprogramm*: lebensweltliches Erfahrungswissen normativer und empirischer Art soll durch logische Deduktion aus minimalen, selbstevidenten und damit unbezweifelbaren Axiomen ersetzt werden.

Wer glaubt, dass dies lediglich ein merkwürdiger Auswuchs einer kulturellen Krise im Gefolge des Verfalls theologischer Autorität in der damaligen Zeit gewesen sei, empfehle ich eine gründliche Lektüre von *Moral Thinking*, der letzten Monographie von Richard Hare, die in aller Deutlichkeit an einem Rationalismus kartesischer Radikalität festhält, alle moralische Intuition entsorgt und diese durch ein, mit den Mitteln der Sprachlogik vermeintlich deduzierbares Prinzip zu ersetzen sucht. Richard Hare hat dabei zeitlebens in immer wieder neuen Anläufen deutlich gemacht, dass ein solcher Rationalismus keineswegs in den abstrakten Sphären der Prinzipien hängen bleiben muss, sondern sich auf ganz konkrete Alltagsprobleme, wie z. B. die Ethik der Stadtplanung oder die Ethik der menschlichen Fortpflanzung anwenden lässt, mit teilweise (wie zu erwarten) hochgradig kontraintuitiven Ergebnissen. Peter Singer, sein Meisterschüler, ist der bekannteste Vertreter dieser Form des ethischen Rationalismus, dem die Abwertung allen lebensweltlichen Orientierungswissens Bewunderung, wie Kritik, einschließlich eines höchst problematischen Auftritts- und Redeverbots in deutschsprachigen Teilen Mitteleuropas, einbrachte. Die Gegenseite vertraut dagegen auf lebensweltliche Erfahrung. Der prominenteste Vertreter dieser Gegenseite, Bernard Williams, vertritt einen *relativism from the distance* und ist skeptisch gegenüber der Möglichkeit ethischer Theorie generell und rationalistischer speziell.

Die Tatsache, dass sich dieses Schisma so lange hält, dass es über Jahrhunderte das philosophische Denken, nicht nur in unserem Kulturkreis, prägt und in der Neuzeit sich radikal vertieft, in der Gegenwart auch in Gestalt der Auseinandersetzung zwischen einer rationalitäts- und objektivitätskritischen Postmoderne und ihren universalistischen und objektivistischen Opponenten, muss uns zu denken geben. Es ist schwer vorstellbar, dass sich ein solcher Gegensatz lediglich Folge eines Irrtums ist. Vielmehr ist anzunehmen, dass auf beiden Seiten gute Gründe zur Geltung gebracht werden, die diese Schisma prolongieren und vertiefen. Bevor wir das systematisch zu klären suchen, möchte ich kurz auf zwei zeitgenössische Philosophen eingehen, die Wichtiges zu dieser Thematik beigetragen haben.

Der eine ist Hilary Putnam, der in einer irritierenden Wandlungsfähigkeit, aber immer mit starken Argumenten unterschiedliche Positionen zur Realismus-Problematik im Laufe seines Lebens eingenommen hat und dessen – in meinen Augen gescheiterte – Konzeption des *internen Realismus*, Elemente enthält, die auch dann zu berücksichtigen sind, wenn sie zur Rechtfertigung einer irrigen These gebraucht werden. Der andere ist ein Vorgänger im Amt des Präsidenten der Deutschen Gesellschaft für Philosophie, nämlich Herbert Schnädelbach, der einen objektivistischen Standpunkt gegen die Historisierung der Vernunft verteidigt.

Ich hebe diese beiden Philosophen aus einer unübersehbaren Vielfalt von Stellungnahmen hervor, weil jeder von ihnen eine besondere Begabung hat, kritisch und undogmatisch, vor allem völlig unbeeindruckt von ‚Schul-Zugehörigkeiten‘ zu argumentieren, beide überwinden souverän ideologische Mauern, die es auch in der Philosophie – jedenfalls für eine lange Zeit gegeben hat: Der Analytiker Hilary Putnam geht mit großem Interesse und Respekt auf die kontinentale, speziell die klassisch deutsche philosophische Tradition ein und der von Kant und Hegel, aber auch die Kritische Theorie geprägte Herbert Schnädelbach berücksichtigt Argumente aus der analytischen Philosophie. Beide, Putnam wie Schnädelbach befassen sich mit dem Verhältnis von Vernunft und Geschichte.¹ Putnam stellt die objektiven und die subjektiven Auffassungen von Vernunft einander gegenüber,

¹ Vgl. Hilary Putnam: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte* Suhrkamp stw 1990 (Erstausgabe Reason, Truth and History CUP 1981), Herbert Schnädelbach: *Vernunft und Geschichte* stw 1987

kritisiert den „metaphysischen Realismus“ als einen überzogenen Objektivismus und die Postmoderne als einen überzogenen Subjektivismus und bietet seine Konzeption eines „internen Realismus“ als Lösung an. Dreh und Angelpunkt der Putnam'schen Argumentation ist das berühmte Gedankenexperiment der Gehirne im Tank.

Metaphysische Realisten, wie sie von Putnam charakterisiert werden, sind überzeugt, dass es de facto sein könne (wie unwahrscheinlich auch immer), dass wir Gehirne im Tank seien, deren Sinneswahrnehmungen und Weltbilder von Reizungen des in einer Flüssigkeit schwimmenden neurophysiologischen Systems ausgelöst werden, während die Kritiker des metaphysischen Realismus dies als unmöglich erachten, da wir uns damit (als Gehirne im Tank) nicht auf die Welt, sondern in Wirklichkeit auf etwas anderes, nämlich auf diese Reizungen (mit unseren Wahrnehmungen und Begriffen) bezögen. Die These Putnams lautet, selbst wenn wir Gehirne in einem Tank wären, könnten wir jedenfalls nicht sagen oder denken, dass wir es sind. Ähnlich wie die Äußerung „Ich existiere nicht“ selbst-widerlegend ist, weil man seiner eigenen Existenz gewiss ist, wenn man über sie nachdenkt (das kartesische Argument zur Überwindung der Skepsis), so gilt, dass wenn Gehirne überlegen können, ob sie Gehirne im Tank sind, dann sind sie keine Gehirne im Tank, weil Gehirne im Tank gar nicht denken können, dass sie Gehirne im Tank sind. Der metaphysische Realist, wie ihn Putnam charakterisiert, wird jedoch ungerührt entgegnen: Logisch und physikalisch sei es möglich, dass wir Gehirne im Tank sind, das genüge. Putnam bestreitet, dass sich diese realistische Position überhaupt kohärent einnehmen lässt. Ausgehend von diesem Lackmustest entwickelt Putnam im Weiteren eine Vielzahl von Argumenten, die die anti-realistische Ausgangsthese aufrechterhalten, aber die relativistischen Konsequenzen zu vermeiden suchen. Wahrheit wird schließlich mit idealer Rechtfertigbarkeit identifiziert und damit versucht Putnam in dieser Phase seines Nachdenkens über den Realismus den postmodernen Fallstricken des Antirealismus, wie er es vor allem in Richard Rorty exemplifiziert sieht, zu entgehen².

Die Überlegungen Herbert Schnädelbachs kreisen um das Grundproblem, dass wir uns „zugleich als vernünftige und als historische Wesen verstehen müssen“ (aus dem Vorwort) und versucht den klassischen Gegensatz von Vernunft und Geschichte, zwischen Allgemeinem und Partikularem, zwischen Ewigem und Vergänglichem, zwischen Notwendigem und Zufälligem aufzulösen. Er verteidigt eine im Ganzen objektivistische Erkenntnistheorie gegen die historistische (Selbst-)Interpretation der Vernunft. Schnädelbachs Überlegungen münden in die These, dass eine zeitgemäße Philosophie „nur als Theorie der Rationalität auftreten kann.“ In der Tat spricht vieles dafür die zeitgenössische Residualwissenschaft Philosophie, aus der all diejenigen Bereiche ausgewandert sind, die sich zu methoden- und paradigmengelenkten natur-, geistes- oder sozialwissenschaftlichen Einzeldisziplinen verselbstständigt haben, als *Theorie der Rationalität*, der praktischen, wie der theoretischen zu verstehen.

Was bei Schnädelbach als Auseinandersetzung mit dem Historismus auftritt, ist bei Putnam die Auflehnung gegen die postmodernen Implikationen des Anti-Realismus. Schnädelbach formuliert die historistische Herausforderung folgendermaßen:

„Was wir für unsere Vernunft halten, hat es nicht immer gegeben; unser individuelles und kollektives Vermögen vernünftig zu denken und zu handeln, ist offenbar entstanden, und es hat sich verändert -- ... -- als entstandene und sich wandelnde hat die Vernunft eine Geschichte“.

Andererseits könne man die Geschichte „nicht bloß als das „ganz andere“ der Vernunft ansehen. Wäre das Geschichtliche nur ein struktur- und sinnloses Chaos, bliebe es unserer Vernunft unzugänglich, denn es gäbe da nichts zu verstehen und zu erklären“³. Wer von Geschichte rede, setze Vernunft voraus, meint Schnädelbach. Ich kann mir diesen Geschichtsoptimismus nicht zu eigen machen und sehe auch den systematischen Zusammenhang anders, aber damit ist eine Herausforderung formuliert, die ich als Spannungsverhältnis zwischen der *Objektivität der Wahrheit* (und insofern des Wissens)

² vgl. dazu die Auseinandersetzung zwischen Putnam und Rorty um die angemessene Interpretation von Rawls und Dewey.

³ Zitate aus der Einführung

und *Partikularität der Begründung* (theoretischer, wie praktischer Vernunft) nun näher analysieren werde.

II

Der systematische Kern des Schismas

Unser Wissensbegriff, so wie wir im Alltag von „Wissen“ sprechen, ist zweifellos objektivistisch. Nehmen wir an die Menschen im Mittelalter hatten gute Gründe für die Überzeugung, dass sich die Sonne und die übrigen Gestirne um die Erde drehen. Diese Überzeugung war nicht Ausdruck einer Irrationalität, sondern angesichts der gegebenen Daten und des Augenscheins wohlbegründet. Die Tatsache, dass die astronomischen Beschreibungen der Bahnen von Planeten auf der Basis dieser Überzeugung mit zunehmender Genauigkeit ziemlich kompliziert wurden, spricht zunächst nicht dagegen, dass diese Überzeugung wohlbegründet war: Die Menschen hatten guten Grund anzunehmen, dass sich die Sonne und die anderen Himmelskörper um die Erde drehen. In dem Moment, in dem eine alternative Theorie und eine auf diese gestützte weit einfachere Beschreibung der Planetenbewegungen möglich war, wurde die Wohlbegründetheit des geozentrischen Weltbildes fragwürdig. Galileo Galilei jedenfalls war überzeugt, die besseren Argumente zu haben und selbst sein intellektuell ebenbürtiger Widerpart Kardinal Bellarmin war sich nicht sicher, ob die Argumente von Galileo Galilei nicht möglicherweise die besseren seien und zog sich daher auf pragmatische Gegengründe zurück: Kann Galilei wirklich verantworten, dass die Autorität des Klerus, ja die der Heiligen Schrift durch eine solche theoretische Revolution in Mitleidenschaft gezogen wird, mit all den Unruhen und Verwerfungen, die das vermutlich zur Folge haben könnte?⁴ Die galileische Sicht jedenfalls setzt sich durch, die von einer grausigen Blutspur begleiteten Rückzugsgefechte der Kirche konnten der Wirkung des besseren Argumentes nicht mehr trotzen. Seitdem sind die allermeisten Menschen davon überzeugt, dass sich die Erde um die Sonne dreht und nicht umgekehrt.⁵

Der Übergang vom geozentrischen zum heliozentrischen „Weltbild“, wie es gerne genannt wird, ist in der Tat eine epistemische Revolution, aber eine solche, die unsere Alltagserfahrungen und unsere Alltagspraxis fast vollständig unberührt lässt. Es ändert nicht unser Weltbild als Ganzes, sondern einen eher marginalen Teil, der die Interpretation der Himmelserscheinungen angeht, d. h. genauer die erklärende Theorie der Himmelserscheinungen. Man könnte auch ohne eine solche erklärende Theorie gut leben, diese Theorie ist lebensweltlich zunächst so gut wie irrelevant, sie erhält ihr pragmatisches Gewicht dadurch, dass eine machtvolle Institution, nämlich die damalige christliche Kirche ihre Autorität unter anderem auch an die Aufrechterhaltung der geozentrischen Interpretation der Himmelserscheinungen knüpfte. Die Revolution vom geozentrischen zum heliozentrischen „Weltbild“ war keine grundstürzende epistemische Revolution, sie wurde zu einer kulturellen und schließlich auch politischen, dadurch, dass diese hochtheoretische Auseinandersetzung aufgeladen wurde mit klerikalen versus wissenschaftlichen Autoritätsansprüchen. Man geht vermutlich nicht zu weit, wenn man den Sieg der wissenschaftlichen Argumente über die klerikalen als wichtiges Vorspiel der Aufklärung und dann der Europäischen Moderne interpretiert.

Wir haben heute, nach rund einen halben Jahrtausend sehr gute Gründe die heliozentrische Interpretation der Himmelserscheinungen für die richtige und die geozentrische für die falsche zu halten. Wir glauben zu wissen, dass die heliozentrische Interpretation die zutreffende und die geozentrische die unzutreffende ist. Niemand wird sagen, dass der Kleriker des 13. Jahrhunderts *wusste*, dass sich die Sonne um die Erde dreht. Wir werden sagen, dass er davon *überzeugt* war, oder dass er *meinte* oder *glaubte*, aber auf keinen Fall, dass er das *wusste*. Warum? Wir können das deswegen nicht sagen, weil wir überzeugt sind, dass sich die geozentrische Interpretation als falsch herausgestellt hat. Eine falsche Überzeugung ist aber kein Wissen. Unser alltäglicher Wissensbegriff

⁴ Der anarchistische Erkenntnistheoretiker Paul Feierabend zeigte charakteristischerweise Sympathie für die Argumentation von Kardinal Bellarmin in *Against Method*

⁵ Tatsächlich drehen sich Sonne und Erde um ihren gemeinsamen Schwerpunkt, der aber wegen des gewaltigen Größenunterschieds nahe am Mittelpunkt der Sonne ist.

ist zweifellos objektivistisch: Er schließt falsche Überzeugungen, so gut sie auch immer begründet sein mögen, als Wissen aus.

Im *Theaitetos*-Dialog hatte der platonische Sokrates Wissen als wohlbegründete wahre Meinung charakterisiert und alle subjektivistischen Konkurrenten, deren wichtigste Vertreter im Dialog auftauchen und die uns durchaus aus marxistischen und poststrukturalistischen Kontexten vertraut sind, widerlegt. Der ausführliche Dialog endet mit der kryptischen Feststellung, dass man mit dem Ergebnis noch nicht wirklich zufrieden sein könne und Platon-Verehrer werden vermuten, dass das, was rund 2500 später Edmund Gettier in einem kurzen Artikel „Is justified belief knowledge?“⁶ ausführte, schon wusste oder ahnte, nämlich dass diese beiden Bedingungen erstens die *Wahrheit der Überzeugung* und zweitens ihre *Wohlbegründetheit* noch nicht ausreichen, dass vielmehr ein geeigneter Zusammenhang zwischen der betreffenden Tatsache und der Begründung bestehen muss, um von ‚Wissen‘ sprechen zu können. Diese Gettier-Herausforderung ist, obwohl sie unterdessen ein halbes Jahrhundert alt ist, bis heute nicht wirklich bewältigt, eine *kausale Theorie* der Erkenntnis kann nicht die adäquate Antwort auf diese Herausforderung sein, weil es Gründe sind, die unser Wissen konstituieren und Gründe keine Ursachen im naturwissenschaftlichen Sinne sein können.⁷

An der Verbindung von Wahrheit und Begründung nimmt mein Argument zur Überwindung des Schismas seinen Ausgangspunkt: Wahrheit lässt sich nicht anders als objektivistisch verstehen, während die Wohlbegründetheit auf die jeweiligen epistemischen Bedingungen der Begründung bezogen bleibt. Die geozentrische Interpretation war im 12. Jahrhundert wohl begründet aber falsch, daher glaubten die Menschen zu wissen, dass sie in einer geozentrischen Welt lebten, aber da sie sich geirrt haben, war dies eine irrtümliche Überzeugung, sie wussten es nicht, sondern sie meinten es, allerdings mit guten Gründen. Alternativ können wir auch sagen: Die geozentrische Überzeugung war rational, aber falsch. Nicht jede irrtümliche Überzeugung ist irrational. Rationale Überzeugungen sind nicht notwendigerweise Wissen.

Friedrich Nietzsche irrt, wenn er Wissen definiert als das, was jeweils für wahr gehalten wird. Hier fehlen beide Bedingungen erstens die der Wahrheit und zweitens die der Wohlbegründetheit. Vieles wird für wahr gehalten, was nicht wahr ist und was zudem noch nicht einmal wohlbegründet ist. Es gibt nicht nur Schwarmintelligenz für deren Beleg gerne und oft zutreffend die Internet-Enzyklopädie Wikipedia angeführt wird, sondern auch Schwarm-Idiotie, wie die Kriegsbegeisterung zu Beginn des Ersten Weltkrieges, die antikommunistische Paranoia in den USA während der McCarthy-Ära und die aktuelle polemische Aufrüstung auf beiden Seiten angesichts des Ukraine-Konfliktes belegen, um dramatischere Beispiele aus der jüngeren deutschen Geschichte auszuklammern. Auch wenn alle etwas für wahr halten und gute Gründe für diese Überzeugung sprechen, handelt es sich noch nicht um Wissen, weil Wahrheit objektiv ist.

Man beachte den Unterschied zwischen Begründung und Wahrheit: Die Begründung für eine geozentrische Interpretation der Himmelserscheinungen im 12. Jahrhundert kann damals eine gute Begründung gewesen sein, trotz der Irrtümlichkeit der geozentrischen Interpretation und diese Eigenschaft verliert die Begründung nicht dadurch, dass sich die begründete Überzeugung als falsch herausgestellt hat. Die Irrtümlichkeit einer Überzeugung mag ein Indiz dafür sein, dass die vorgebrachte Begründung für diese Überzeugung keine gute Begründung war, aber es gibt keinen zwingenden Zusammenhang dieser Art: *Auch irrtümliche Überzeugungen können wohlbegründet sein.* Das, was für Wissen gehalten wurden (die geozentrische Interpretation) hat sich als falsch herausgestellt, war also auch damals kein Wissen, während die – wie wir annehmen wollen – gute Begründung für die geozentrische Interpretation davon nicht tangiert ist. Diese Begründung wird nicht dadurch irrational, dass sich die geozentrische Interpretation als falsch herausgestellt hat. Die Kosmologen des 13. Jahrhunderts können perfekt rational gewesen sein, selbst perfekte epistemische

⁶ in “Is justified true belief knowledge?”, in *Analysis* 1963

⁷ diese Teilproblematik kann ich hier aussparen, weil ich andernorts darauf eingegangen bin, in dem Aufsatz „Three reasons why reasons cannot be naturalized“, im ersten Kapitel von *Über menschliche Freiheit* (2005) und in meinen Repliken auf naturalistische Einwände in *Sturma* (2012).

Rationalität garantiert keine Wahrheit und daher kein Wissen - nicht nur Nietzsche, sondern auch Putnam irrt.

Diese Asymmetrie zwischen Wahrheit und Begründung sollten wir als Stop-Schild für alle epistemischen Wahrheitsdefinitionen verstehen. Diese sind allesamt inadäquat, auch dann, wenn der objektivistische Charakter des Wahrheitsbegriffes (und in dieser Hinsicht des Wissensbegriffes) durch die Idealität einer Rechtfertigung, durch ideale Rechtfertigbarkeit zu berücksichtigen versucht wird. Jürgen Habermas, wie Hilary Putnam verstehen sich als Kognitivisten und grenzen sich insofern scharf von postmodernen und neo-pragmatistischen Erkenntnistheorien ab. Zugleich aber sind sie Antirealisten (bei Habermas gilt dies nur noch für die Interpretation praktischer Diskurse, während die theoretischen und speziell die naturwissenschaftlichen von Habermas seit den 90er Jahren als realistisch interpretiert werden und er damit von seiner ursprünglichen Konsensus-Theorie der Wahrheit für diesen Bereich abbrückt⁸): Sie versuchen die Objektivität des Wissens über die Idealität des Begründung zu erfassen. Für beide geht Wahrheit in Begründetheit auf, beide hängen einem epistemischen Wahrheitsbegriff an.

Mir scheint es offenkundig zu sein, dass es sich hier impliziter um eine *Petitio* handelt: Wenn man einer realistischen Interpretation begründender Diskurse anhängt, liegt es nahe, anzunehmen (besser sollte man sagen: „zu hoffen“), dass wir uns durch den Austausch von Gründen in der Regel der Wahrheit annähern. Aber man darf diesen *epistemischen Optimismus* nicht zu einer *Wahrheitsdefinition* überhöhen, wonach ideale Begründung Wahrheit konstituiert, wonach Wahrheit nichts anderes sei, als ideale Begründetheit, wonach es *analytisch* wäre, dass nur solche Überzeugungen (Hypothesen, Theorien, etc.) in idealer Weise gerechtfertigt werden können, die tatsächlich wahr sind. Es mag ja sein, dass es sich so verhält, aber dann würde es sich um eine, überaus erfreuliche, wenn auch höchst unwahrscheinliche *kontingente* Tatsache handeln, und nicht um eine begriffliche Wahrheit. Ein Realist könnte sogar – unvernünftigerweise - postulieren, dass ideale Begründungen eben solche sind, die ausschließlich wahre Überzeugungen rechtfertigen, aber damit würde der (ideale) Begründungsbegriff über einen nicht-epistemischen, eben realistischen Wahrheitsbegriff expliziert und nicht umgekehrt!

Wir sollten die beiden Kriterien von Wissen - Wahrheit und Begründetheit - nicht miteinander vermengen, weder indem wir Wahrheit in Begründetheit aufgehen lassen, wie epistemische Wahrheitsdefinitionen ganz unterschiedlicher Typen, von postmodernen, relativistischen, subjektivistischen bis hin zu internalistischen und kognitivistischen, noch sollten wir Begründung begrifflich an Wahrheit binden. *Das Schisma lässt sich nicht in Gestalt einer Fusion von Wahrheit und Begründung beheben.*

III

Überwindung des Schismas

Das Schisma lässt sich überwinden, wenn wir eine *konsequent epistemische Perspektive* einnehmen. Ich spreche hier nicht von einer „epistemologischen“ oder „erkenntnistheoretischen“ Perspektive, sondern von einer „epistemischen“. Begründungen sind erforderlich um (epistemische) Unsicherheiten zu beheben, oder wenigstens zu mildern. Wir wollen wissen, ob p oder non p, sind uns aber nicht gewiss, ob p oder non p (p sei eine beliebige Proposition). Eine soziologische Proposition wäre z. B. die Fragestellung, ob die Zahl der Kinder pro Frau bei steigender Integration von Frauen in die Erwerbsarbeit sinkt oder nicht (in Europa scheint sie zu steigen, in Indien zu sinken). Oder, ob ein Steuersystem mit proportionaler, nicht progressiver Besteuerung gerecht ist oder nicht. Begründungen beziehen sich auf empirische, hier sozialwissenschaftliche Tatsachen oder evaluative, hier die Gerechtigkeit eines Steuersystems. „Hat Fritz wirklich die Absicht zu kommen oder tut er nur so?“ bezieht sich auf einen intentionalen Sachverhalt. „Ist dies der passende Schlüssel für die Schlafzimmertür?“ bezieht sich auf einen lebensweltlichen empirischen Sachverhalt. „Soll ich mein Versprechen, das ich ihr gegeben habe, halten, obwohl sie mich zuletzt schwer gekränkt hat?“ bezieht sich auf einen lebensweltlichen normativen Sachverhalt.

⁸ Vgl. seine Aufsätze in *Wahrheit und Rechtfertigung* (stw 1999)

Gelungene Begründungen beheben Zweifel oder mildern sie. Im dialogischen Fall differieren die Ungewissheiten, die einen Begründungsbedarf auslösen: Die eine Person findet etwas zweifelhaft, was eine andere Person nicht für zweifelhaft hält. Oder sie differieren im Grade der epistemischen Unsicherheit, des Zweifels. Die eine hält dies für hochgradig gewiss, die andere hat gewisse Zweifel, ist aber immer noch eher geneigt anzunehmen, dass die Proposition zutrifft, als dass sie es nicht tut. Im dialogischen Fall ist eine gelungene Begründung dadurch charakterisiert, dass gemeinsame, von den beiden Beteiligten nicht bezweifelte Propositionen herangezogen werden um die epistemische Differenz bezüglich der infrage stehenden Propositionen zu beheben. Neben den von den beiden Beteiligten nicht bezweifelten Propositionen, die für das begründende Argument herangezogen werden, spielen das geteilte Hintergrundwissen und die geteilte inferentielle Praxis eine konstitutive Rolle für gelungene Begründungen: Dies macht gelungene Begründungen aus, dass sie am Ende eine epistemische Differenz beheben - ausgehend von gemeinsamen Hintergrundwissen (geteilten propositionalen Einstellungen) und einer geteilten inferentiellen Praxis⁹. Begründungen sind erfolgreich vor einem *geteilten Hintergrund* zu dem nicht nur empirische, sondern auch mentale, speziell intentionale, evaluative und normative, sowie inferentielle Elemente gehören.

Bis hier hin scheinen wir uns mit Trivialitäten aufzuhalten. Aber Vorsicht: Je weiter sich die Philosophie von diesen Trivialitäten entfernt, gerät sie in gefährliches Fahrwasser. Die Geschichte des philosophischen Denkens ist voll von Beispielen der Erörterung von Fragestellungen, die sich nicht erörtern lassen, weil sie das infrage stellen, was Voraussetzung vernünftiger Begründung ist. Der schon erwähnte Descartes ist das vielleicht berühmteste Beispiel: Wer von dem lebensweltlichen Erfahrungshintergrund in toto zu abstrahieren sucht, verliert jede Basis erfolgreicher Begründung, er nimmt – und sei es nur als philosophisches Experiment, das seit Descartes als „methodischer Zweifel“ bezeichnet wird – den Zusammenbruch des epistemischen Systems als Ganzem in Kauf. Wenn er dann verzweifelt versucht diesen Zusammenbruch zu verhindern, hält er sich an dem einen oder anderen, vermeintlich noch nicht kollabierten Element des epistemischen Systems fest und hofft mit diesem allein die Stabilität aufrecht zu erhalten oder wieder herzustellen. Das muss scheitern. Manchmal sieht man es sofort, meist erst nach genauerer Analyse (Richard Hares Ethik ist dafür ein zeitgenössisches Beispiel).¹⁰

Wenn ich für eine konsequent epistemische Perspektive plädiere, dann ist gerade dieses damit gemeint: Mit dem Kontext, in dem alles Begründen stattfindet, sorgsam umzugehen, keiner philosophischen Hybris zu verfallen. Um etwas bezweifeln zu können, muss es sehr viel Unbezweifeltes geben. Wenn wir Zweifel beheben wollen, können wir nicht aussteigen aus dem Kontext des Unbezweifelten. Die konsequent epistemische Perspektive bleibt immer innerhalb unserer geteilten Erfahrungswelt. Die begriffliche Relativität unserer Erfahrungswelt rechtfertigt keinen Anti-Realismus, wie Goodman oder Putnam meinen. Aber während Goodman, Putnam, auch Habermas den Kognitivismus über ideale Rechtfertigbarkeit zu retten suchen, kapituliert das, was jenseits des Atlantiks irreführend als *continental philosophy* bezeichnet wird, marxistisch oder strukturalistisch inspiriert vor dieser (kulturell verfassten) Begriffsrelativität und verabschiedet sich in Gestalt der Logozentrismuskritik von theoretischer, wie von praktischer Vernunft.

Die konsequent epistemische Perspektive erlaubt nicht die Neukonstruktion des inferentiellen Rahmens unserer Lebensform. Wir können nicht postulieren, wie jeweils Gründe vorzubringen sind, weil wir schon immer Teil dieses Spiels des Gründe Gebens und Nehmens sind. Der gesamte Kulturalisations- und Sozialisationsprozess ist auf diese Fähigkeit der Deliberation abgestellt. Wir werden nicht zu bestimmten Praktiken abgerichtet, sondern zu einer deliberativen Praxis befähigt, die

⁹ Unterdessen ist eine eigene Disziplin entstanden *rational belief dynamics*, die rationale Überzeugungsänderungen mit den Methoden der Entscheidungs- und Wahrscheinlichkeitstheorie expliziert. Bis heute dominiert in den Analysen das AGM-Modell, dass auf ein gemeinsames Paper von Carlos Alchourrón, Peter Gärdenfors, and David Makinson (1985) in *Synthese* zurückgeht. Auch deutsche Autoren haben zu diesem Zweig interdisziplinärer Epistemologie (Computerwissenschaft, Philosophie, Entscheidungstheorie, Mathematik und Logik) wichtige Beiträge geleistet, u. a. W. Spohn (*The Laws of Belief* 2012), H. Rott, Hannes Leitgeb und St Hartmann (Bovens/Hartmann *Bayesian Epistemology* 2003).

¹⁰ Vgl. die Beiträge von Franz von Kutschera und mir in *Moralisches Denken* (1995), hg. Fehige/Meggel

unser Handeln und Urteilen leitet. Menschliche Freiheit ist nichts anderes als dieses: Sich von Gründen leiten zu lassen im Handeln, Urteilen aber auch in emotiven Einstellungen.¹¹

Verantwortliche, humane Bildung richtet nicht ab, sondern befähigt zur Autorschaft des eigenen Lebens. Diese Autorschaft besteht aber nicht darin alles neu zu konstruieren, sondern im Rahmen einer geteilten Praxis des Gründe Gebens und Nehmens ein Leben zu gestalten¹². Wir können weder individuell, noch kollektiv, diese Welt der Gründe¹³ neu erfinden, nachdem wir die alte vernichtet haben. Das war zu allen Zeiten immer nur eine philosophische Spielerei und seriöse Philosophie sollte sich solcher Spielereien enthalten. „Der vernünftige Mensch hat bestimmte Zweifel *nicht*“, so Wittgenstein in *Über Gewißheit*. Der philosophische Zweifel, der über das, was sich vernünftigerweise bezweifeln lässt, hinausgeht, ist unseriös, eine intellektuelle Spielerei, die wenn ernst genommen zerstörerische Folgen für theoretische, wie praktische Vernunft hat. Rationalismus und (globale) Skepsis sind Zwillingbrüder im Geiste. Die zeitgenössische postmoderne Skepsis und der frühneuzeitliche Rationalismus sind zwei unterschiedliche philosophische Haltungen, die aber eine gemeinsam haben: die Aufgabe der epistemischen Perspektive. Im einen Fall wird Wissen über vermeintlich unbezweifelbare Deduktionen aus unbezweifelbaren Axiomen gesichert und im anderen wird Wissen in seinen beiden Elementen – Übereinstimmung mit den Tatsachen und Wohlbegründetheit – aufgegeben.

Eine konsequent epistemische Perspektive beinhaltet - manche mögen das als paradox empfinden - einen robusten, *unaufgeregten Realismus*. Wir begründen Überzeugungen, dass etwas der tatsächlich der Fall ist, der Inhalt unserer Überzeugungen bezieht sich auf die Welt (im weitesten Sinne, nicht lediglich die physische Welt), gemeint ist: es geht uns nicht lediglich um Mitteilungen (Deskriptionen) oder Ausdrücke (Expressionen) eigener subjektive Zustände, es geht uns (im Regelfall) nicht darum herauszufinden, was in unserer Kultur geglaubt wird, oder von idealen Personen in einer idealen Diskurssituation geglaubt würde, sondern darum, was tatsächlich der Fall ist, wie es sich verhält, welche empirischen oder normativen Sachverhalte tatsächlich bestehen. Wir begründen propositionale und nicht propositionale Einstellungen: empirische, normative oder evaluative Überzeugungen, Handlungen, Praktiken und Institutionen, aber auch emotive Einstellungen nicht propositionaler Art. Der Inhalt unserer Überzeugungen tritt erst als Wissens- oder Geltungsanspruch in die Welt der Gründe ein. Aber der Inhalt selbst ist nicht epistemisch. Wir führen Gründe an für die Überzeugung, dass sich das Universum ausdehnt, wir rechtfertigen die Überzeugung (oder auch die hohe epistemische Wahrscheinlichkeit, die wir diesem Sachverhalt beimessen), aber der Sachverhalt selbst ist objektiv, nicht subjektiv, Teil der Welt, nicht Teil eines epistemischen Systems. Diese Gründe haben nicht nur eine theoretische, sondern auch eine praktische Rolle, sie verändern nicht nur unsere epistemischen Einstellungen, sondern auch unsere Praxis, sie motivieren uns, Gründe *sprechen für* Überzeugungen und Handlungen (u.a.), *Gründe sind immer zugleich normativ und inferentiell*. Gründe stiften einen Zusammenhang zwischen Tatsachen (von denen wir überzeugt sind) und Vermutungen, dass etwas der Fall ist oder der Fall sein wird (theoretische, empirische, deskriptive Gründe) oder zwischen Tatsachen und Handlungen (normative Gründe), zwischen Tatsachen und Bewertungen (evaluative Gründe), zwischen Tatsachen und Emotionen (emotive Gründe), diese Kategorien von Gründen dürfen aber die Doppelrolle von Gründen als inferentielle und normative in allen Kategorien nicht verdecken. Auch ein physikalisches Argument für die Falschheit einer Hypothese hat eine normative Rolle: zum Beispiel spricht es dafür, diese Hypothese fallen zu lassen, sie in begründenden Argumenten nicht mehr anzuführen oder vorauszusetzen, eine Theorie, die ohne diese Hypothese nicht aufrecht zu erhalten ist, aufzugeben, nicht so zu tun, als habe man keinen Grund, diese Hypothese zurückzuweisen usw.

¹¹ Einige Aspekte dieser Konzeption einer über das Wirken von Gründen vermittelten Freiheit habe ich in dem Reclam-Bändchen *Über menschliche Freiheit* (2005) erörtert, vgl. dazu die kritische Diskussion in Dieter Sturma (Hrsg.): *Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin*, bei de Gruyter 2012.

¹² Zu dieser Konzeption vgl. meinen kleinen Traktat *Eine Philosophie humaner Bildung*, Hamburg 2013.

¹³ Ich hatte den vorausgegangenen Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie unter diesen Titel gestellt, die Proceedings sind eine Fundgrube philosophischer Analysen dieser *Welt der Gründe* (Meiner-Verlag 2012), hg. Nida-Rümelin/Özmen.

Gründe sind keine Tatsachen (wie Scanlon meint), sondern Relationen zwischen Tatsachen und dem zu Begründenden. Begründungen haben eine inferentielle, logische Struktur, Gründe sind immer in ein System von Gründen eingebettet, die in Gestalt verbal vorgebrachter Begründungen nur in winzigen Ausschnitten explizit werden. Deskriptive, normative, evaluative und emotive Gründe spannen ein Netz auf, in dem Deliberation stattfindet. Dieses Netz wird modifiziert, verbessert, einzelne Gründe werden fallen gelassen, andere treten hinzu, strukturelle Merkmale dieses Netzes in Gestalt bestimmter inferentieller Invarianzen werden modifiziert, übermäßige Spannungen durch neue Verknüpfungen gemildert, aber all das findet statt, ohne dass wir dieses Netz verlassen können, wir bewegen uns, auch wenn wir Teile dieses Netzes verändern, immer innerhalb dieses Netzes, wir sind auf dieses angewiesen, wenn wir nicht abstürzen wollen. Es gibt keinen externen, erkenntnistheoretischen oder epistemologischen Standpunkt von dem aus dieses Netz *ab ovo* neu geknüpft werden könnte, insofern kann auch das faszinierende Projekt der Erlanger Schule, einer konsequenten Rationalisierung durch Neukonstruktion, als gescheitert gelten. Was immer der Gegenstand dieser Neukonstruktion ist, welche Teile dieses Netzes auch immer neu aufgebaut werden sollen, sie findet immer innerhalb des großen Gesamtnetzes einer durch Gründe gestifteten diskursiven Lebensform statt, sie bleibt, ob dies den Konstrukteuren nun bewusst ist oder nicht, immer lebensweltlich eingebettet, oder wird irrational. Die Voraussetzungen, die an den einzelnen Stellen einer Argumentation gemacht werden, beziehen sich auf eine unübersehbare Vielzahl von Netzelementen und strukturellen Merkmalen des Gesamtnetzes, auf konkrete Überzeugungen, Inferenzen und Invarianzen. Nicht nur die konkreten Einzelteile, sondern auch die strukturellen Merkmale sind fallibel, sie können unter bestimmten Bedingungen infrage gestellt werden. Die Invarianzen der Anschauungsformen von Raum und Zeit von denen Kant spricht, sind durch die moderne Physik infrage gestellt worden, ohne dass dies unser lebensweltliches Wissen in irgendeiner Weise tangiert hätte. Es gibt kein synthetisches Apriori, sondern es gibt nur graduelle Unterschiede der epistemischen Erschütterbarkeit. Manches lässt sich erst infrage stellen, wenn sehr vieles andere schon infrage gestellt worden ist, auch dafür ist die Entwicklung der modernen Physik ein Beispiel. Aber die Revolutionen in den Einzelwissenschaften finden *an der Peripherie unserer geteilten Lebensform* statt und erschüttern ihr Zentrum nicht. *Im Zentrum gibt es keine epistemischen Revolutionen*, wie an der Peripherie. Dort kann es auch deswegen stürmischer zugehen, weil weit weniger auf dem Spiel steht. Der Szientismus möchte die Peripherie zum Zentrum machen und muss damit scheitern.

Der robuste Realismus unserer Lebenswelt ist deswegen *unaufgeregt*, weil es keiner weiteren Interpretation bedarf, die Gewisses noch gewisser machen könnte. Selbstverständlich gibt es die mittelgroßen physischen Gegenstände unserer Lebenswelt völlig unabhängig von der Art und Weise in der sie beschrieben werden. Selbstverständlich ist die Diskriminierung einer Person aufgrund ihrer Hautfarbe unzulässig. Selbstverständlich ist die gezielte existenzielle Beschädigung der Selbstachtung (die Verletzung der menschlichen Würde) einer Person inhuman. Selbstverständlich ist Hass auf eine Person, die nichts Unrechtes getan hat, irrational. Die Tatsache, dass unterschiedliche Begriffssysteme unterschiedliche Individuierungen vornehmen, kann diese Form eines umfassenden lebensweltlichen Realismus nicht erschüttern. In der Peripherie dünnt der Realismus aus, auch hierfür bietet die moderne Physik beeindruckendes Anschauungsmaterial. Aber interessanterweise kann die physikalische Beschreibung des Mikrokosmos an der lebensweltlichen, empirischen Erfahrung nichts verändern. Jedenfalls hat die moderne Physik daran nichts geändert

Warum sollte sich dies für die mentalen Gestände unserer Lebenswelt anders darstellen? Dass wir selbst und andere Menschen Wahrnehmungen, Empfindungen, Intentionen, propositionale und nicht propositionale Einstellungen, Wünsche, Überzeugungen und Erwartungen haben (Erwartungen in der schönen Doppelbedeutung von empirisch und normativ), dass also all die Gegenstände der von Szientisten gerne abgewerteten *folk psychology* real sind, kann nicht ernsthaft bezweifelt werden. Der robuste Realismus unserer Lebenswelt umfasst physische, wie mentale Entitäten. Und so wie die Physik sich an der lebensweltlichen Empirie physischer Entitäten bewähren muss, so muss sich die Psychologie an der lebensweltlichen Realität mentaler Phänomene bewähren. Nicht die Physik beweist die Existenz oder Nicht-Existenz der physischen Gegenstände unserer Lebenswelt, sondern sie muss mit diesen kompatibel sein. Nicht die Psychologie erweist die Existenz oder Nicht-Existenz mentaler Zustände unserer Lebenswelt, sondern sie muss mit diesen kompatibel sein. Da das epistemische System ein Ganzes ist mit fließenden Übergängen und graduellen Differenzen epistemischer Gewissheiten, Begründungsformen und experimentellen Praktiken, ist allerdings nicht ausgeschlossen,

dass von der Peripherie ein Einfluss auf das Zentrum der geteilten Lebensform ausgeht: Auch Physik oder Psychologie kann das Netz verändern und auf die Zentralbereiche der lebensweltlichen Praxis des Gründe Gebens und Nehmens einwirken.

Der robuste Realismus unserer Lebenswelt ist *kein ontologisches Postulat*, sondern ein Merkmal des epistemischen Systems innerhalb dessen wir uns bewegen, bewegen müssen, zu dem es keine Alternative gibt. Die Option auf empirische oder normative Wahrheitsansprüche zu verzichten, gibt es nicht, weil wir das epistemische System der geteilten Lebensform¹⁴ nicht verlassen können. Aber auch die Abschwächung über epistemische Definitionen von Wahrheit sind mit einer konsequent epistemischen Perspektive unvereinbar: Wir bringen Gründe vor, um Überzeugungen zu rechtfertigen: Überzeugungen, dass es sich so und nicht anders verhält, dass diese Handlung geboten ist oder nicht, dass diese emotive Einstellung gerechtfertigt ist oder nicht etc. Wir wollen indem wir Begründungen vorbringen nicht die Behauptung aufstellen, dass unter bestimmten Bedingungen alle rationalen Personen zu einer bestimmten Überzeugung kämen (ideale Rechtfertigbarkeit), wir wollen auch nicht lediglich sagen, dass in unserer Kultur Menschen sich auf dieses oder jenes de facto einigen (Konventionalismus), wir reden nicht über epistemische Zustände irgendwelcher Art, weder über diejenigen idealer Personen unter idealen Bedingungen, noch über diejenigen realer Personen in spezifischen kulturellen Kontexten, noch gar über eigene epistemische Zustände (Subjektivismus), sondern über reale Sachverhalte, empirischer, normativer, evaluativer oder emotiver Art.¹⁵ Dieser robuste Realismus ist „unaufgeregt“ insofern, als er nicht auf eine ontologische Hypostasierung, eine philosophische Theorie warten muss, um plausibel zu sein.

IV

Ein neues Schisma: das zwischen theoretischer und praktischer Vernunft?

Das „neue“ (oder Nachfolge-) Schisma, von dem nun die Rede sein soll, prägt die zeitgenössische Philosophie in hohem Maße, ich illustriere dies indem ich einige ihrer bedeutendsten Repräsentanten anführe:

Jürgen Habermas hat seine konsenstheoretische Konzeption der Wahrheit in den 90er Jahren aufgegeben.¹⁶ In den Naturwissenschaften so der späte Habermas, geht es nicht darum herauszufinden, was das Ergebnis eines idealen Diskurses sein würde, sondern Sachfragen zu klären, hier geht nicht darum die allgemeine Akzeptabilität von Theorien im Diskurs zu eruieren, sondern naturwissenschaftliche Tatsachen und Regularitäten zu klären, insbesondere Kausalitätsbeziehungen. Theoretische Vernunft bedarf demnach einer realistischen Interpretation der Gegenstände und einer (naturwissenschaftlichen) Rechtfertigung. Anders im Bereich der praktischen Vernunft, im Bereich dessen, was Habermas „Moralität“ nennt, also der Bereich der Rechtfertigung von Normen mit allgemeinem Geltungsanspruch. Hier geht es entsprechend dem diskursethischen Programm um die Klärung der Akzeptabilität gegenüber jeder Person. In einer Diskussion mit Ronald Dworkin zeigte sich, dass der Anti-Realismus im Bereich der praktischen Vernunft für Habermas auch eine politische Dimension hat, nämlich die der kollektiven Autonomie: Die Bürger eines Staates sollten die Möglichkeit haben die für sie geltenden Normen in einem öffentlichen und möglichst rationalen Diskurs zu klären und nicht herausfinden, welche wechselseitigen Verpflichtungen sie sich schulden.¹⁷

¹⁴ Auf das Verhältnis von Lebenswelt und Lebensform will ich hier nicht weiter eingehen, das habe ich in *Philosophie und Lebensform* Kapitel 1 getan.

¹⁵ Die Tatsache, dass unter den Sachverhalten, die wir begründen oder bezweifeln, auch epistemische sind, kann den robusten lebensweltlichen Realismus nicht erschüttern. Beispiel: „Stimmt es, dass der Angeklagte davon überzeugt war, dass es zu seiner Handlung keine Alternative gab?“ Die Gründe die dafür und dagegen vorgebracht werden können, beziehen sich auf den realen Sachverhalt *War der Angeklagte davon überzeugt, dass es zu seiner Handlung keine Alternative gab*. Es wäre ein offenkundiger Denkfehler, diesen Typ Sachverhalte als Argument für epistemische Wahrheitsdefinitionen heranzuziehen.

¹⁶ Vgl. Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp

¹⁷ Ronald Dworkin, der als Rechtsphilosoph und politischer Theoretiker nicht weit von Habermas entfernt ist, verbindet seine linksliberalen inhaltlichen Positionen mit einem geradezu vehementen metaethischen Realismus, zuletzt in *Justice for Hedgehogs* (2011).

Die erste wichtige Publikation von John Rawls entwickelt ein Entscheidungsverfahren für die Ethik, das Paralleltäten zu Rudolf Carnaps Wissenschaftstheorie hat und später zur berühmt gewordenen Theorie des *reflective equilibriums*, des reflektiven Gleichgewichtes, modifiziert wird. Schon der frühe Rawls ist überzeugt, dass ethische Theorien ganz normale Theorien sind, dass sie sich rechtfertigen lassen, wie andere auch. Auch die *Theory of Justice* von 1971 wird als ein Zweig der normativen Rationalitätstheorie präsentiert und das Begründungsverfahren unterscheidet sich nicht von dem anderer Theorien generell, wie Rawls betont. Man geht aus von bestimmten Daten, bzw. *well considered moral judgements* im Bereich der Ethik, systematisiert diese, modifiziert sie im Prozess ihrer Systematisierung und verändert wiederum das Ergebnis der Systematisierung, um eine möglichst weitgehende Übereinstimmung zwischen *well-considered moral judgements* und Theorie herzustellen - im Falle der Theorie von John Rawls eine vertragstheoretische Rekonstruktion der Prinzipien einer gerechten Grundstruktur der Gesellschaft. Man geht vor und zurück, von den „Daten“ (*well-considered moral judgements*) zur Theorie und umgekehrt und die Kohärenz des Ganzen rechtfertigt die Theorie (hier die Prinzipien der Gerechtigkeit), wirkt aber auch auf die *well-considered moral judgements* zurück: Im Lichte einer systematisierenden Theorie sind wir bereit sperrige Wahrnehmungsurteile oder sperrige Moralurteile zu revidieren. Daten oder *well considered moral judgements* sind nicht einfach das Gegebene und die Theorie das aus ihnen Konstruierte oder durch sie Gerechtfertigte. Das Equilibrium wird in beide Richtungen hergestellt und verlangt in beide Richtungen Modifikationen.

Spätestens mit den *Dewey lectures*, der Geburtsstunde des sogenannten *Kantian Constructivism* 1980, tritt aber auch bei Rawls theoretische und praktische Vernunft auseinander: Die Gerechtigkeitstheorie ist nun keine Theorie im Wortsinne mehr, sondern hat eher den Charakter eines Arrangements zum wechselseitigen Vorteil, getragen vom öffentlichen Vernunftgebrauch und einem sich überlappenden Gerechtigkeitssinn über die unterschiedlichen Partialkulturen einer modernen Gesellschaft hinweg. Im *Kantian Constructivism* von Christine Korsgaard radikalisiert sich dieses Programm: Nun geht es um die Schaffung eines *self-images* und dann später in einer Wendung zum klassischen Kantianismus um die konstitutiven Bedingungen von *agency* überhaupt.

Der Wissenschaftstheoretiker Gilbert Harman kommt zum Ergebnis, dass die Standards naturwissenschaftlicher Rationalität, wie sie für die moderne Physik gelten in moralischen Alltagsdiskursen nicht erfüllt seien und es daher in der Ethik nicht um Erkenntnisfragen gehen könne, sondern nur um solche der subjektiven Präferenz. Auch hier treten theoretische und praktische Vernunft auseinander.

Bernard Williams, der große Moralist der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, skeptisch gegenüber ethischen Theorien, aber überzeugt von der Notwendigkeit der Klärung moralischer Fragen, ist trotz dieser Differenz zum Mainstream der zeitgenössischen Ethik Anhänger der Trennungsthese, also einer halbierten, von David Hume inspirierten, auf empirische Urteile reduzierten Rationalität. Das Ergebnis ist ein konsequenter *relativism from the distance*: Es gibt keine Möglichkeit moralische Fragen aus der kulturellen Distanz allgemeingültig zu klären.

John Mackie schließlich ist der erste, der das Programm des ethischen Subjektivismus analytischer Provenienz zu Grabe trägt und zugleich in einer paradox anmutenden Kombination erneuert: Demnach saß die gesamte *ordinary language* Philosophie der Moral, die analytische Metaethik von Ayer bis Hare einem fundamentalen – linguistischen – Irrtum auf: Die Moralsprache kann demnach nur objektivistisch, nicht subjektivistisch interpretiert werden, wie es analytische Philosophen über Jahrzehnte unternommen haben. Zugleich aber ist damit die Moralsprache, wir können durchaus erweitert sagen, die moralische Verständigungspraxis der Lebenswelt, von einem fundamentalen (erkenntnistheoretischen) Irrtum geprägt, wonach es tatsächlich um die Klärung von Sachfragen geht. Während die analytische Metaethiker es unternommen haben, die gesprochene Moralsprache im Sinne ihrer metaphysischen, speziell ontologischen Vorurteile subjektivistisch zu interpretieren, erkennt Mackie die Sinnlosigkeit all dieser Versuche an und zieht sich auf zwei vertraute Argumente für einen ethischen Skeptizismus (zweiter Ordnung) zurück, the argument from relativity (die faktische (Kultur-) Relativität moralischer Überzeugungen) und the argument from queerness (die ontologische Absonderlichkeit moralischer Eigenschaften). Der ethische Skeptizismus und Subjektivismus wird nun als eine (plausible) Metaphysik, nicht mehr als Ergebnis der Sprachanalyse präsentiert. Ein halbes Jahrhundert analytischer Ethik wird radikal entwertet und die Analyse der ordinary language durch

(recht thetisch ausgefallene) Metaphysik ersetzt, wenn das keine Ironie der Geschichte (analytischer Philosophie) ist!

Es gibt keine normativen Tatsachen und daher gibt es keine Möglichkeit Kriterien zur Beurteilung normativer Tatsachen zu entwickeln. Aus erkenntnistheoretischer und ontologischer Perspektive müssen wir Subjektivisten bleiben. Moral ist lediglich ein Instrument, um bestimmte Ziele zu erreichen und da sich die instrumentelle Rationalität von Regeln und Institutionen durchaus rational klären lässt, kann auf diesem Weg ein Subjektivismus zweiter Ordnung (eine subjektivistische Metaethik) mit einem Objektivismus erster Ordnung (eine objektivistische Theorie normativer Ethik) kombiniert werden. Sensiblere Naturen wie Bertrand Russell, haben dieses Spannungsverhältnis Zeit ihres Lebens kaum aushalten können, bei Mackie löst es sich in einem philosophischen Taschenspielertrick auf.

Diese Auflistung ließe sich lange fortsetzen und am Ende könnte sie in eine kritische Analyse all dieser anti-realistischen Entwürfe praktischer Vernunft münden. Hier will ich das nicht tun.¹⁸ Jede dieser anti-realistischen Ethikkonzeptionen kann am Ende aus dem einfachen Grund nicht überzeugen, weil unsere normativen Diskurse zu klären suchen zu was wir tatsächlich verpflichtet sind. Die Spaltung von theoretischer Vernunft, die auf rationale Überzeugungen gerichtet ist und praktischer Vernunft, die letztlich nur Ausdruck individueller Wünsche ist, kann nicht überzeugen. Egozentriern mag es in ihrem Verhalten auch darum gehen ein bestimmtes *self-image* aufzubauen, aber selbst pathologische Fälle werden nicht behaupten, dass es lediglich darum gehe (gegen die frühe Korsgaard, auch den frühen Scanlon). Niemand kann bezweifeln, dass auch SS-Offiziere handlungsfähig waren, die Konstitutionsbedingungen von *agency* reichen für Moralität nicht aus (gegen die spätere Korsgaard). Menschenrechte und Demokratie wurden gegen Feudalismus, Sklaverei und Frauenunterdrückung mühsam genug erkämpft. Wenn es lediglich darum gegangen wäre einen *overlapping consensus* festzustellen, gäbe es heute weder Menschenrechte noch Demokratien (gegen Rawls). Das Argument gegen die Feudalherren war, dass sie kein Recht haben andere als ihre Untertanen zu behandeln, ganz unabhängig davon, wie die kulturellen Kontexte jeweils sein mögen. Und dieses Argument war zutreffend. Ich darf die Selbstachtung eines menschlichen Individuums nicht existenziell beschädigen, ganz unabhängig davon, was andere Menschen meinen, was die Mehrheit entscheidet oder was in meinem eigenen Interesse ist. Das ist der normative Kern nicht nur unserer Verfassungsordnung, in der dieser allerdings besonders deutlich wird. „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ hat deswegen eine Ewigkeitsgarantie, kann durch Mehrheitsentscheid nicht verändert werden, weil es sich um eine normative Erkenntnis handelt, bitter genug, dass es zwölf Jahre NS-Terror bedurfte, um den realen Gehalt einer humanen und demokratischen Verfassungsordnung so deutlich werden zu lassen, dass sie unmissverständlich, schwarz auf weiß, nachzulesen ist. Der Zusammenbruch des Rechtspositivismus unter dem Eindruck der NS-Verbrechen, spricht eine deutliche Sprache: Die subjektivistischen Varianten des Anti-Realismus sind mit normativer Erkenntnis unvereinbar. Die kognitivistischen Anti-Realisten versuchen moralische Erkenntnisse zu ermöglichen ohne moralische Tatsachen postulieren zu müssen. Die Naturalisten unter ihnen überführen normative Sachverhalte in empirische¹⁹, während kantianische Konstruktivisten sich an (quasi-) logischen Konstruktionen von Moralität abmühen.²⁰ Eine konsequent epistemische Perspektive erübrigt diese philosophischen Überspanntheiten. Für diese ist eine ethisches Urteil so zu behandeln, wie andere Urteile auch, für diese ist eine ethische Theorie so zu behandeln, wie andere Theorien auch: Sie bewähren sich an dem, was nicht in Frage steht: bestimmte konkrete oder allgemeine normative Sachverhalte, Invarianzen, Inferenzen, ethisches Hintergrundwissen, das große Netz das durch die normativer Verständigungspraxis, den lebensweltlichen Austausch normativer Gründe aufgespannt ist.

Nur die eine oder andere Form globaler Moralskepsis würde diesen Sprüngen in die Reduktion (ethischer Naturalismus) und die Konstruktion (radikaler Konstruktivismus und Kantianischer

¹⁸ Das wird dann Ende November 2014 Inhalt einer kleinen Tagung an der LMU zu der von mir vertretenen Konzeption der ethischen Erkenntnistheorie, also der Verbindung von Realismus und Kohärentismus, sein.

¹⁹ Vgl. die Klassiker des ethischen Neo-Naturalismus: Richard Boyd und Peter Railton

²⁰ Darunter so imposante Entwürfe, wie die von Allan Donagan.

Konstruktivismus) eine gewisse Plausibilität verleihen. Aber zu einer fundamentalen Moral-Skepsis besteht überhaupt kein Anlass: Die Verständigungspraktiken funktionieren ziemlich gut, nicht nur innerhalb einer Gesellschaft, sondern auch international, wir verstehen sehr gut, was es heißt, dass jemand etwas tun sollte, dass jemand seine Pflicht verletzt hat, dass eine bestimmte Praxis inhuman sei etc., wenn wir auch hinsichtlich der Kriterien differieren.²¹ Ernst Tugendhat rechtfertigt seine vertragstheoretische Ethikkonzeption mit dem Ende der Moralbegründung aus der Tradition oder der Religion. Ich kann dagegen keinerlei Moralkrise erkennen, eher im Gegenteil: Die erstaunliche Konvergenz der Weltgesellschaft, die Verständigung auf Kodifizierungen der Menschenrechte, globale Kriterien normativ akzeptabler unternehmerischer Praxis, die Einrichtung eines WeltStrafgerichts, auch der Siegeszug der rechtstaatlich verfassten, auf der Zuschreibung von Menschenrechten beruhenden, demokratischen Ordnung, zunächst in Südeuropa, in Südamerika, in Osteuropa und Afrika, die Möglichkeit sich über alle kulturellen Differenzen hinweg normativ zu verständigen, spricht gegen die Diagnose einer umfassenden moralischen Krise.

Um es ein wenig boshaft zu formulieren: Was es zweifellos gibt, das ist eine anhaltende Krise der philosophischen Ethik, das Nebeneinanderbestehen unvereinbarer, gar gegensätzlicher Theorien, die Abkoppelung der Bereichsethiken von der philosophischen Ethik, die aktuelle Zuspitzung meta-theoretischer Auseinandersetzungen, die neue Offensive des Naturalismus – dies alles mag man als Indiz für die Krise einer philosophischen Subdisziplin ansehen. Daraus aber auf eine umfassende moralische Krise der modernen Kultur zu schließen, zeugt von einer bemerkenswerten Überschätzung der Rolle von Intellektuellen generell und der philosophischen Ethiker im Speziellen. Man sollte nicht von der Krise des eigenen Fachs auf die Krise ihres Gegenstandes schließen. Die Kosmologie als Subdisziplin der theoretischen Physik, scheint sich seit Jahrzehnten in einer vergleichbaren Krise zu befinden – niemand käme aber deswegen auf die Idee, dass sich der Kosmos in einer Krise befindet. Aber zugegeben, die theoretische Physik ist noch weit irrelevanter für die kosmische Ordnung als die philosophische Ethik oder besser ihre Subdisziplin die Metaethik für die moralische, rechtliche, politische und kulturelle, also die normative Praxis der Interaktion und der Verständigung. Für diese ist ein robuster, unaufgeregter Realismus charakteristisch.

Wir wollen wissen, was richtig ist und was falsch und zu diesem Zwecke wägen wir Gründe ab – praktische und evaluative. Die Unsicherheiten, Dilemmata und Ratlosigkeiten sind groß genug, um diesem *Spiel des Gründe Gebens und Nehmens* immer wieder neue Nahrung zu geben. Wir spielen dieses Spiel, weil wir epistemische Optimisten sind, weil wir hoffen, dass wir normative Irrtümer durch Deliberation klären können. Unsere Lebensform ist eine deliberative, sie ist ohne das Abwägen theoretischer und praktischer Gründe nicht möglich. Für ihre beiden Zentralbegriffe – den der Überzeugung und den der Handlung – ist Deliberation sogar *konstitutiv*: Eine *Überzeugung* ist eine Meinung für die die Person, die diese Meinung hat, Gründe anführen kann. Eine *Handlung* ist ein Verhalten für das die handelnde Person Gründe aufführen kann. Die Gründe beziehen sich auf einen praktischen und theoretischen Hintergrund des Fraglosen und Selbstverständlichen, für das wir keine Gründe anführen können ohne aus der geteilten Lebensform herauszufallen. Diese geteilte Lebensform bietet keinen Ansatzpunkt der Separierung theoretischer und praktischer Vernunft. Der robuste Realismus unserer Lebensform ist umfassend, ist nicht halbierbar, kann nicht auf theoretische Vernunft eingeschränkt werden. Auch das zweite Schisma ist eine philosophische Chimäre.

V

Veritas filia temporis?

Im Lateinunterricht lernt meine Tochter, dass *veritas filia temporis* in etwa bedeutet: Mit der Zeit kommt die Wahrheit (schon noch) ans Licht. Das ist eine durchaus altersgemäße Übersetzung und wird von einer Elfjährigen in etwa so verstanden: Wie immer ich mich bemühe, etwas vor meinen Eltern geheim zu halten, auf Dauer wird es mir nicht gelingen. Bei dieser Interpretation bleibt die Prominenz dieses lateinischen Spruchs allerdings unverständlich, schon deswegen, weil jedenfalls meine Tochter davon überzeugt ist, dass das keineswegs zutrifft, dass es ihr schon oft gelungen sei

²¹ Anders als konservative Moraltheoretiker wie Anscombe oder McIntyre oder Finnis

Wichtiges aus ihrem Leben auf Dauer den Eltern vorzuenthalten. Im *Novum Organum* von Francis Bacon kommt dieser Satz ebenfalls vor und die Interpreten streiten sich über seine Auslegung. Claus Zittel schlägt vor ihn postmodern zu deuten: „Bacon erkennt in aller Schärfe die Geschichtlichkeit von Wahrheit und mithin auch der eigenen Position.“²² Die „Geschichtlichkeit von Wahrheit“ soll dann heißen, dass das als wahr zu gelten hat, was in der jeweiligen historischen Situation für wahr gehalten wird. In der Tat gibt es bei Bacon zahlreiche Belegstellen, die dafür sprechen, dass er jedenfalls zu den epistemischen Pessimisten zu zählen ist, wonach es nicht zu erwarten sei, dass die klügeren Argumente und die besseren Theorien sich im Laufe der Zeit gegenüber den irrigen Argumenten und den schwächeren Theorien durchsetzen. Die Dominanz von Aristoteles in der Philosophie über Jahrhunderte belegt für Bacon diese pessimistische Sicht.

Bacon kann man als Proto-Pragmatisten lesen, wonach es letztlich ausschließlich um eine erfolgreiche technische und soziale Praxis gehen sollte, zu deren Instrumenten moderne Wissenschaft gehört. Damit sollten wir uns begnügen und nicht dem absoluten Gottesstandpunkt, der gewissen und eindeutigen, allumfassenden Theorie nacheifern. Aber auch der Pragmatiker bedarf Kriterien des Gelingens der Praxis. Wozu theoretische und praktische Gründe, die zweifellos eng miteinander verkoppelt sind, vorbringen, wenn von ihnen kein Fortschritt hinsichtlich einer gelungenen Praxis und hinsichtlich der Kohärenz unserer propositionalen Einstellungen – deskriptiven, wie normativen – zu erwarten ist? Die konsequent epistemische Perspektive für die ich geworben habe, ist in der Tat auf einen gewissen Optimismus festgelegt, d. h. auf die Annahme, dass es sinnvoll ist Gründe und Gegengründe für Überzeugungen, Handlungen, auch emotive Einstellungen abzuwägen. Wir klären was der Fall ist, welche empirischen Überzeugungen zutreffen, welche Verpflichtungen wir haben, welche emotiven Einstellungen angemessen und welche unangemessen sind und diese Klärung hat die Form der Deliberation, des Abwägens von Gründen. Es handelt sich um *ein* großes, inklusives Spiel des Gründe Gebens und Gründe Nehmens. Unsere Lebensform wird durch dieses Spiel einer Veränderungsdynamik unterworfen, zugleich hat sie starke Beharrungskräfte. Alle Veränderung kann nur graduell sein, weil dieses Spiel Selbstverständliches und Unhinterfragbares voraussetzt. Insofern sind die Begründungsrelationen *immanent*. Eine gute Begründung ist immer relativ zum Hintergrund geteilter Selbstverständlichkeiten und der Übergang von geteilten Selbstverständlichkeiten zu begründungsbedürftigen Elementen ist fließend. Aber der Inhalt des zu Begründenden hat einen Weltbezug. Es geht um die Klärung von Tatsachen, empirischen, wie normativen. Der Idealismus in seinen unterschiedlichen Varianten löst das Netz aus seinen Verankerungen. Die Welt löst sich auf und das Netz wird zur Welt. Das gilt auch für unwillige Idealisten, wie Hilary Putnam in seiner Phase des sogenannten internen Realismus.

Wir können epistemische Optimisten bleiben, ja wir haben gar keine andere Wahl, weil dies der Praxis des Gründe Gebens und Gründe Nehmens, an der wir teilhaben, die unsere Lebensform ausmacht, überhaupt erst ihren Sinn verleiht, und doch wäre die These, dass sich Vernunft in der Geschichte realisiert, ein *non sequitur*. Diese These wäre nur dann schlüssig, wenn die Menschheitsgeschichte ein hohes Maß an Kontinuität aufwiese, dass also die jeweils erreichten deliberativen Fortschritte Bestand hätten und nicht nur die begrenzte Lebenszeit von Individuen und Generationen überdauerten, sondern auch alle Arten historischer Brüche. Mit dem Untergang des römischen Imperiums gingen nicht nur technische Kenntnisse verloren, sondern es versank ein riesiger Schatz kultureller und zivilisatorischer Erkenntnisse. Die Überlieferungspraxis ist voll von Beispielen dieser Art. Die beiden Großen der griechischen Klassik, Platon und Aristoteles, erscheinen uns so groß, weil ihre Konkurrenten den Brüchen der Überlieferungspraxis weitgehend zum Opfer gefallen sind. Bacon vermutet, dass dies nicht mit ihrer überragenden Qualität korrespondiere. Oder nehmen wir eine Karikatur der zeitgenössischen „*cutting edge*“-Forschungspraxis, wie Nachwuchswissenschaftler es gerne nennen: Diese bezieht sich jeweils auf die letzten einschlägigen Publikationen in amerikanischen Fachzeitschriften. Der Zeithorizont umfasst – sagen wir, drei bis fünf Jahre. Alles was davor ist, kommt nicht mehr in den Fokus der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, ist zu einem historischen Sediment geworden, das nur noch Spezialisten der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte interessiert. Dies würde das merkwürdige Phänomen philosophischer Wiedergänger erklären, also das der immer wieder neu auftauchenden, aber im Kern unveränderten philosophischen Argumente und Theorien, die zu Zeiten als widerlegt galten, ohne dass ihre damaligen Urheber und Kritiker noch

²² Claus Zittel S.215

präsent wären. Der US-amerikanische Pragmatismus der 80er Jahre kennt Ferdinand Tönnies natürlich nicht, auch nicht die unselige Rolle die ‚kommunitaristische‘ Argumente in der Auseinandersetzung zwischen vermeintlich deutscher Kultur und französischer Zivilisation im Vorfeld des Ersten Weltkrieges gespielt haben. Ein Gutteil der Argumente US amerikanischer Kommunitaristen war aus europäischer Sicht ein Déjà-vu. Sie erschienen in den USA aufregend neu nur aufgrund eines Kontinuitätsbruchs in der westlichen Philosophie (und wegen mangelnden Fremdsprachenkenntnissen in den USA).

Stellen wir uns das kulturelle Gedächtnis wie einen Scheinwerfer vor: Sein Lichtkegel umfasst jeweils einen Kern von einigen Jahren und die Konturen werden unscharf je weiter man sich davon entfernt. Im Laufe der Geschichte des menschlichen Begründens wandert das Licht dieses Scheinwerfers weiter, altes verschwindet im Dunkel und neues kommt ins Licht. Es wäre durchaus denkbar, dass das jeweilige Argument, die Begründung uns – in realistischer Perspektive – hilft Irrtümer zu vermeiden, unsere deskriptiven, wie normativen Überzeugungen wahrheitsähnlicher macht. Und doch ergäbe sich daraus keine Tendenz der Geschichte zu fortschreitender Vernünftigkeit. Der jeweilige Hintergrund würde sich im Laufe der Zeit ändern, bei starker Invarianz eines Kerns, also dessen was man als *die* menschliche Lebensform bezeichnen könnte. Der Unterschied ist wiederum ein gradueller: *Die* menschliche Lebensform manifestiert sich in unterschiedlichen, kulturell und sprachlich verfassten Lebensformen und entsprechend verschiebt sich der Hintergrund vor dem Deliberation stattfindet. Es gibt Fortschritte, aber diese bleiben lokal.

Ich denke nicht, dass diese skeptische Sicht auf die Geschichte der Vernunft eine radikale Skepsis nahelegen würde. Wir sollten epistemische Optimisten bleiben, ohne die Geschichte als Akteur auf dem Wege zu vollkommener menschlicher Vernunft zu überhöhen. Es sind jeweils immer nur die konkret Beteiligten an der Praxis der Deliberation, denen es zukommt die Tatsachen zu klären. Sie sind Autorinnen und Autoren ihres Lebens, sofern sie sich von Gründen leiten lassen, in der Annahme, dass sie dies einer zutreffenden Beurteilung und damit einer kohärenteren Praxis näher bringt. Aber die Geschichte macht nur phasenweise Fortschritte, sie kennt auch Rückschritte, *die Vernunft realisiert sich nicht in der Geschichte*. Ich gebe zu, dass diese Haltung ein wenig an den Sisyphos von Albert Camus erinnert. Aber mir scheint, wie damals Camus, dass es dazu keine Alternative gibt.

Francis Bacon spricht in Hinblick auf das Dictum *veritas filia temporis* von einem *consensus omnium*. Wenn die zeitgenössische, postmodern inspirierte Interpretation von Francis Bacon zutreffen sollte, dann irritiert diese Charakterisierung. Aber jedenfalls für unsere heutige kulturelle Situation gilt in der Tat ein *consensus omnium* hinsichtlich der Kulturrelativität und Zeitlichkeit jedenfalls der praktischen, oft genug auch der theoretischen Vernunft. Aber dies ist ein *consensus omnium* zweiter Ordnung, der deutlich kontrastiert mit dem robusten Realismus unserer lebensweltlichen Praxis des Gründe Gebens und Gründe Nehmens. Der skeptische, zumindest relativistische, *consensus omnium* zweiter Ordnung ist durch die geteilte Lebensform und die in diese eingebettete Verständigungspraxis, nicht gedeckt. Man könnte mit John Mackie von einer *error theory* sprechen, aber in genau umgekehrter Richtung: nicht der Realismus der Moralsprache ist irrtümlich, wie Mackie meint, sondern der Anti-Realismus zweiter Ordnung, der sich in unserer Praxis des Gründe Gebens und Gründe Nehmens, in der geteilten, deliberativ verfassten Lebensform nicht abbildet. Dieser Skeptizismus zweiter Ordnung ist ohne Fundament, er ist unbegründet. Dieser Skeptizismus ist zudem peripher, ohne Chance größere Wirkung auf das Netz als Ganzes zu entfalten. *Irrtümlich ist der anti-realistische Skeptizismus zweiter Ordnung, während wir keinen Grund haben den robusten Realismus unserer Lebenswelt in Zweifel zu ziehen*. Der vernünftige Mensch hat bestimmte Zweifel *nicht*.