

Julian Nida-Rümelin
Eine Theorie praktischer Vernunft

Julian Nida-Rümelin

**Eine Theorie
praktischer Vernunft**

—

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-060353-8

e-ISBN (PDF) 978-3-11-060544-0

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-060367-5

Library of Congress Control Number: 2019957137

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Autorenporträt: © Diane von Schoen

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Der Künstler Ai Weiwei meinte (befragt nach seinem Umgang mit chinesischen Sicherheitskräften):
„Man kann nicht sagen, dass die anderen gar keine Vernunft besitzen. Wenn es so wäre, bräuhete
man schon nicht mehr miteinander zu sprechen. Menschen sprechen nicht mit Ziegelsteinen.“
zitiert nach Byung-Chul Han: „Sein Leben ist mehr als einfach nur Widerstand. Eine Verteidigung
Ai Weiweis gegen seine Kritiker und Bewunderer“, in FAS vom 30. August 2015, S. 43

Rolf, Margret und Martine
Nathalie, Juliette, Colette und Noel
gewidmet

Vorwort

In diesem Buch stelle ich eine Theorie praktischer Vernunft vor. Die Einbettbarkeit einer Handlung in eine umfassendere Praxis, im weitesten Sinne in eine Lebensform, spielt dabei eine zentrale Rolle, daher der Ausdruck *strukturelle Rationalität*. Es kann vernünftig sein, etwas zu tun, weil es Teil einer Handlungsstruktur ist, für die gute Gründe sprechen.

Mit rationalitätstheoretischen Fragen habe ich mich seit meiner Dissertation auseinandergesetzt und dazu immer wieder publiziert. Die Kenntnis dieser Publikationen wird hier allerdings nicht vorausgesetzt. Dennoch verweise ich für näher Interessierte in diesem Buch gelegentlich auf diese, zum Beispiel, weil dort der eine oder andere Aspekt meiner Argumentation detaillierter nachgelesen werden kann.¹ Die Dissertation *Zur Bedeutung der Rationalität in der Sozialethik* befasste sich mit dem Verhältnis von Rationalität und Moralität und mit der Rolle entscheidungstheoretischer Begriffe und Analysen für die philosophische Ethik. Die Habilitationsschrift entwickelte eine umfassende *Kritik des Konsequentialismus* in Ethik und Rationalitätstheorie. Die vorliegende Schrift, die dritte größere philosophische Monographie von mir, kann als konstruktives Pendant zur Kritik des Konsequentialismus gelesen werden.

Entscheidungs- und Spieltheorie, sowie die Logik kollektiver Entscheidungen, sind die drei Zweige mathematisch formulierter Rationalitätstheorie, die sich zu einer eigenständigen Disziplin entwickelt hat, die allerdings quer zu den traditionellen Fakultäten steht. Ihre Resultate wurden von Mathematikern (wie Frank P. Ramsey oder John von Neumann), von Philosophen (wie Richard Jeffrey oder Alan Gibbard), von Statistikern (wie Leonard Savage oder Robert Luce) und Ökonomen (wie Kenneth Arrow oder Amartya Sen) erarbeitet, sie bilden den Hintergrund einiger zentraler Argumente dieser Schrift, insbesondere im Kapitel II, auch wenn ich das nur selten explizit mache.² In der Tat war es die Auseinandersetzung mit dem Phänomen rationaler Kooperation, das sich in der üblichen Begrifflichkeit der Entscheidungs- und Spieltheorie nicht adäquat erfassen lässt, die den Wechsel zu einer strukturellen Sichtweise motivierte. Kooperation fungiert für die Theorie struktureller Rationalität als paradigmatisches Beispiel.³

Im Jahr 1991 habe ich das Konzept der strukturellen Rationalität zum ersten Mal einem internationalen Publikum zur Diskussion gestellt und eine Brücke zur

1 Vgl. Publikationen des Verfassers nach dem Appendix, mit Liste der Kurzverweise (Siglenverzeichnis).

2 Vgl. jedoch III §2 und gelegentliche Verweise auf *D&E*, *Ecr* oder *LKE* (s. Siglenverzeichnis).

3 vgl. II §§4–9.

politischen Philosophie geschlagen: „Structural Rationality and Democracy“ an der Erasmus-Universität in Rotterdam, eingeladen von Percy Lehning und Albert Weale⁴. Vorausgegangen war eine Einladung von Robert Sugden zu einer Tagung in Norwich/East Anglia im März 1989, auf der die besondere Kontraktualismus-Variante von David Gauthier erörtert wurde und zu der ich einen Vortrag „Practical Reason, Collective Rationality and Contractarianism“⁵ beisteuerte. 1993 hielt ich einen Vortrag in Aix-en-Provence, Frankreich, mit dem Titel „Structural Rationality“ auf der ersten Jahrestagung der *European Society of Analytical Philosophy*. 1996 hatte ich dann die Gelegenheit den Stand meiner damaligen Überlegungen zur strukturellen Rationalität in einer Vortragsreise an Philosophy Departments in den USA zur Diskussion zu stellen, darunter die der Universitäten Stanford, University of California at Davis, CalTech, Philadelphia, Pittsburgh, Green State Ohio und Minnesota State, an der Harvard Universität hatte ich einen persönlichen Gedankenaustausch zu meinem Konzept struktureller Rationalität mit Thomas Scanlon, damals Dekan der Fakultät⁶. In guter Erinnerung habe ich auch die rationalitätstheoretischen Diskussionen mit Ed McClennen, Nicholas Rescher, David Copp, Nicholas White, Amartya Sen, Paul Guyer und vielen anderen auf dieser Vortragsreise.

Seit den 1990er Jahren hatte ich mir vorgenommen, meine rationalitäts- und moraltheoretischen Überlegungen systematisch auszuarbeiten und zu einer größeren Monografie auszubauen. Dieses Vorhaben wurde durch die Übernahme

4 die Proceedings erschienen erst 1997 herausgegeben von Percy Lehning und Albert Weale u. d. T. *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*. London & New York bei Routledge (S. 34–49).

5 publiziert in den Proceedings herausgegeben von David Gauthier und Robert Sugden: *Rationality, Justice and the Social Contract*, New York u. a.: Harvester 1993, S. 53–74. In meinem Beitrag stelle ich die kooperative Rationalität in Prisoners'-Dilemma-Situationen der von Gauthier angenommenen dispositionellen Struktur menschlichen Handelns gegenüber.

6 Einige Zeit später sandte mir Tim Scanlon sein Manuskript „What We Owe to Each Other“ und ich bedaure bis heute, dass ich in den darauffolgenden Monaten nicht die Zeit fand, mich intensiver damit zu befassen, wie es der Autor wohl erwartet hatte. 2004 folgte Scanlon meiner Einladung nach Berlin als Keynote speaker einer Tagung des KulturForums der Sozialdemokratie *Philosophy meets Politics*. Der thematische Focus lag dort aber auf der Verbindung von politischer Philosophie und politischer Praxis, sodass wir uns in Berlin nicht über Rationalitätstheorie austauschen konnten. Die Differenzen zwischen meiner Konzeption struktureller Rationalität und seiner, erst im Jahre 2007 vorgestellten, sind jedoch deutlich: meine ist Ramsey-kompatibel, seine nicht, seine ist instrumentell, meine nicht, auch der Gründe-Realismus, den wir teilen, unterscheidet sich, wie in VI und VII dargestellt, beträchtlich, vgl. T. Scanlon: *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Belknap 1998; *Being Realistic About Reasons*. Oxford University Press 2014; „Structural Irrationality“ in: *Common Minds: Themes From the Philosophy of Philip Pettit*, Clarendon Press 2007, sowie Thomas Scanlon: *Political Equality – Politische Gleichheit*. Philosophy meets Politics Bd 12, hg. von J. Nida-Rümelin & W. Thierse, Essen: Klartext 2006, vgl. a. Rebecca Gutwald & Niina Zuber: „The Meaning(s) of Structural Rationality“, *ProtoSociology* 2018, sowie Appendix *StructR*.

kulturpolitischer Ämter ab 1998 unterbrochen. Ein Nukleus, in den Jahren 1996 bis 1998 verfasst, wurde 2001 in der Universalbibliothek von Reclam u. d. T. *Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft* publiziert.

Nach der Rückkehr in die *akademia* 2003 arbeitete ich zunächst wieder an der ursprünglich beabsichtigten umfassenden Abhandlung, ich war aber mit dem Fortgang dieses Projekts nicht zufrieden und blieb daher zunächst bei der „kleinen Form“.⁷ 2005 erschienen einige Texte unter dem Titel *Über menschliche Freiheit* und 2011 eine Analyse des Begriffs *Verantwortung*. Damit war die kleine Reclam-Trilogie zu Rationalität, Freiheit und Verantwortung abgeschlossen, ihre Motive werden in den letzten beiden Kapiteln der vorliegenden Schrift wieder aufgenommen. Tatsächlich sind Vernunft, Freiheit und Verantwortung eng miteinander verwoben, sie können als drei Aspekte der zentralen menschlichen Fähigkeit, sich von Gründen leiten zu lassen, interpretiert werden.⁸ Diese Verbindung ist ein Charakteristikum der praktischen Philosophie Immanuel Kants, dennoch zögere ich, aus Gründen, die noch zur Sprache kommen werden,⁹ die hier vorgestellte Konzeption als eine *kantianische* zu bezeichnen.¹⁰

Die besondere menschliche Fähigkeit sich von Gründen leiten zu lassen¹¹ verstehe ich als die zentrale These des Humanismus als eines Clusters philosophischer Theorien, sowie kultureller, politischer und sozialer Praktiken, insbesondere im Bereich der Bildung. Die Idee Autorin oder Autor des eigenen Lebens zu sein, Verantwortung zu tragen, für das, was man meint und tut, autonom urteilen und entscheiden zu können, durchzieht die unterschiedlichen Fassungen des Humanismus in sonst weit divergierenden Kulturen von der Antike bis

7 Ein Rezensent der FAZ hatte mich einmal – freundlich oder kritisch – als „Meister der kleinen Form“ bezeichnet, darauf spiele ich hier an.

8 Daher habe ich meinen Ansatz im Englischen als *reasons account* bezeichnet, vgl. JNR: „The Reasons Account of Free Will: A Libertarian-Compatibilist Hybrid“, *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy* 102 (2019), 3–10.

9 VI §6.

10 Vgl. V&F. In der englischen philosophischen Literatur hat es sich eingebürgert „Kantian“ mit großem „K“ von „kantian“ mit kleinem „k“ zu unterscheiden. Mit großem „K“ charakterisiert man ein Argument, eine Überzeugung etc. von Kant selbst, mit kleinem „k“ lediglich ein von Kant inspiriertes Argument, eine von Kant inspirierte Überzeugung etc. Im Deutschen kann man diese hilfreiche Unterscheidung durch „Kant’sche“ vs. „kantianische“ oder „Hume’sche“ vs. „humeanische“ vornehmen. Mir ist bewusst, dass „kantianisch“ oder „humeanisch“ Anglizismen sind, ebenso wie „macht Sinn“, dennoch gebrauche ich solche Ausdrücke gelegentlich.

11 Jürgen Habermas spricht davon, *sich von Gründen affizieren* zu lassen, was spezifischer ist, da hier die affektive/emotive Dimension ins Spiel gebracht wird. Ich versuche, mich einer Terminologie zu bedienen, die die traditionellen Dichotomien zwischen Vernunft und Emotion, zwischen theoretischer und praktischer Vernunft überwindet.

zur Gegenwart. Die hier präsentierte Theorie praktischer Vernunft versteht sich in diesem Sinne als *humanistisch*.¹²

Die Philosophie, jedenfalls die praktische Philosophie,¹³ sollte sich als eine Fortsetzung, Systematisierung und Rationalisierung unserer lebensweltlichen Praxis verstehen, Gründe zu geben und zu nehmen,¹⁴ nicht als eine Neu-Konstruktion. Darin liegt mein Dissens zur rationalistischen Tradition in der Philosophie, die in Descartes, Leibniz und vor allem Spinoza faszinierende Formen entwickelt hat und die die praktische Philosophie der Gegenwart erstaunlicherweise immer noch dominiert. In *Philosophie und Lebensform*¹⁵ habe ich mich mit dieser Thematik auseinandergesetzt. Dort wird auch mein Verhältnis zu Wittgensteins Spätphilosophie beleuchtet.

Andere werden beurteilen müssen inwieweit diese, im Siglenverzeichnis am Ende aufgeführten, früheren Schriften nun als obsolet gelten müssen. Mir scheint hier eher ein Komplementaritätsverhältnis vorzuliegen. Aber vielleicht beruht das auf einer Selbsttäuschung, der ich mangels Distanz zu meinen eigenen Texten unterliege. Mir erscheint alles – in fast schon beunruhigendem Maße – kontinuierlich und kohärent, wo andere vielleicht Brüche und Widersprüche erkennen werden. Ich habe in dieser Schrift versucht, meine Theorie praktischer Vernunft so zu präsentieren, dass sie aus sich heraus, ohne weitere Texte heranzuziehen, verständlich und kritisierbar ist.

Es war nicht mein Ziel konkrete Handlungskriterien rationaler Praxis zu entwickeln. Die Rezeptbuch-Vorstellung, die die Ökonomie, aber auch die Bereichsethiken,¹⁶ nach wie vor prägen, führt in die Irre. Von daher ist der Ausdruck „Theorie“ im Titel in einem schwachen Sinne gemeint, „Sichtweise“ oder im Englischen „account“, auch „Konzeption“ ist als Charakterisierung dessen, was hier als „strukturelle Rationalität“ vorgestellt wird, eigentlich passender. Dieses Buch fügt unterschiedliche Gedankenstränge, die mich seit meinem Studium beschäftigt haben, zu einem hoffentlich stimmigen Ganzen, daher wage ich das Ergebnis unter dem Titel *Eine Theorie praktischer Vernunft* zu präsentieren.

12 Vgl. *HumR* und *HumB*.

13 Näheres dazu in Kap. I dieser Schrift.

14 Diese Formulierung ist eine etwas unbeholfene Übertragung aus dem Englischen *give and take reasons*, aber auch aus dem Alt-Griechischen *logon didonai*. In derjenigen Tradition analytischer Philosophie, die man gelegentlich als eine Form des (analytischen) Hegelianismus bezeichnet hat (insbes. John McDowell und Robert Brandom), wird diese Formulierung konkretisiert, besonders eindrucksvoll in der *entitlement-conception* von Robert Brandom: *Making it Explicit*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1994.

15 *P&L*, s. Siglenverzeichnis.

16 AngE.

Danksagung

Zu besonderem Dank verpflichtet bin ich Dietmar von der Pfordten, Martin Rechenauer, Georgios Karageorgoudis, Adriano Mannino, Niina Zuber und Elias Unger dafür, dass sie das gesamte Manuskript gelesen und mit Kommentaren und Verbesserungsvorschlägen versehen haben.

Für manchen philosophischen Gedankenaustausch über die Jahre, der für diese Schrift wichtig war, danke ich zudem meinem Doktor- und Habilitationsvater¹ Wolfgang Stegmüller (†1991) und meinem Vorgänger auf dem Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Göttingen Günter Patzig (†2018), Wilhelm Essler, Wolfgang Spohn, Max Drömmner, Martine Nida-Rümelin, Lucian Kern, Peter Opitz, Christine Chwascsza, Robert Sugden, John Broome, Peter Gärdenfors, Nicholas Rescher, David Copp, Edward McClennen, Amartya Sen, Monika Betzler, Thomas Schmidt, Tatjana Tarkian, Elif Özmen, Paul Guyer, Thomas Scanlon, Volker Gerhardt, Jürgen Habermas, Lutz Wingert, Rainer Forst, Albrecht von Müller, Veronique Zanetti, John Searle, Susanne Hahn, Andreas Kemmerling, Charles Larmore² und zahlreichen Ungenannten aus Kolloquien, Seminaren, Vorlesungen und Vortragsveranstaltungen.

Ein besonderer Dank geht an die Universität Turin – an Maurizio Ferraris und Tiziana Andina sowie an Silvia Alberto und Francesco Camboni für die Administration meines Aufenthalts – die mir die Gelegenheit gegeben hat als *visiting scientist* des *Labont (laboratorio ontologico)* meine Theorie praktischer Vernunft zwischen dem 25. Februar und dem 3. April 2019 in englischer Sprache vorzustellen und mit fortgeschrittenen Studierenden zu diskutieren.

Giovanni Battista Demarta bin ich dankbar dafür, dass er die Rezeption meiner praktischen Philosophie in Italien befördert und zuletzt einen mehrstündigen Gedankenaustausch in italienischer Sprache zwischen Gianni Vattimo und mir über Postmoderne vs. Humanismus organisierte, aus dem ein Gesprächsbuch hervorgehen soll. Generell bin ich zu der Auffassung gelangt, dass der inner-europäische wissenschaftliche Austausch mehr Aufmerksamkeit verdient, nicht nur weil dieser Voraussetzung für den Erfolg des Europäischen Integrationsprojekts ist, sondern auch, weil die zunehmend monozentrische Ausrichtung auf

¹ Merkwürdigerweise ist es unterdessen unüblich geworden auf diese Rollen in akademischen *curricula vitae* hinzuweisen, obwohl die heutigen Mentorate in Promotions- und Habilitationsverfahren einen weit intensiveren Austausch als in früheren Zeiten verlangen.

² Hier – unvollständig – in chronologischer Reihenfolge aufgeführt, nicht nach der Intensität des Austausches.

US-Diskurse mit Niveauverlusten und der Marginalisierung wichtiger philosophischer Beiträge einhergeht.

Für die sorgfältige Abschrift und Redaktion der Texte danke ich Elisabeth Bandulet, Sina Struve, Agnes Striegahn, Rebecca Gutwald, Anastasia Apostolidou, Antonio Bikic, Christina Dosch und Elias Unger, für die immer verlässliche und engagierte Kooperation am Lehrstuhl zudem Niina Zuber, Fiorella Battaglia, Christine Bratu, Timo Greger, Klaus Staudacher, Nora Angleys und Yasmin Göppner.

Den Kolleginnen und Kollegen an der Philosophischen Fakultät meiner Universität bin ich dafür dankbar, dass sie seit 2009 mitgeholfen haben, eine von wechselseitigem Respekt und Vertrauen geprägte Kooperation zu etablieren, die über alle personellen Wechsel bisher stabil geblieben ist und die nicht nur effizientes administratives Entscheiden erlaubt, sondern auch die notwendigen zeitlichen Spielräume für die eigene wissenschaftliche Arbeit lässt.

Dem De Gruyter Verlag und dort insbesondere Frau Dr. Serena Pirrotta bin ich dankbar für die kompetente und verlässliche Kooperation, Silke Deuringer für die abschließende Lektorierung.

Meine Verpflichtungen und Distanzierungen gegenüber zeitgenössischen Beiträgen zur praktischen Philosophie werden in Verweisen deutlich, die ich allerdings sparsam eingesetzt habe, da es mir nicht darum ging Theorien zu diskutieren, sondern eine eigene vorzustellen. Wichtige Anregungen verdankt diese Theorie praktischer Vernunft der Auseinandersetzung mit der rationalen Entscheidungstheorie mit ihren drei Zweigen der Entscheidungstheorie im engeren Sinne, der Spieltheorie und der Logik kollektiver Entscheidungen, sowie mit Argumenten von Kurt Baier, Stephen Toulmin, Karl Popper, Elisabeth Anscombe, Peter Strawson, Richard Hare, John Rawls, Robert Nozick, Bernard Williams, Christine Korsgaard, Onora O'Neill, Robert Brandom und Jürgen Habermas.

Am meisten gelernt habe ich, auch was die Grenzen der Philosophie betrifft, von Aristoteles und Kant, Dewey und Wittgenstein, von der STOA und dem ZEN – aber da wäre Dankbarkeit der falsche Ausdruck.

Inhalt

Vorwort — VII

Danksagung — XI

Einführung und Überblick — 1

Der Aufbau der Schrift — 10

I Praktische Philosophie — 14

- § 1 Philosophie als Theorie der Vernunft — 14
- § 2 Zum Begriff der Vernunft — 22
- § 3 Wahrheit und Begründung — 27
- § 4 Theoretische vs. praktische Vernunft — 36
- § 5 Gründe in der Lebenswelt — 41
- § 6 Praktische Kohärenz — 58
- § 7 Kohärenz handlungsleitender Überzeugungen — 65
- § 8 Der Status der Kohärenz — 70
- § 9 Ethische Begründung — 76
- § 10 Ethischer Realismus — 87
- § 11 Kritik des Naturalismus — 93

II Strukturelle Rationalität — 99

- § 1 Praktische Vernunft und *rational choice* — 99
- § 2 Instrumentelle Rationalität — 104
- § 3 Kritik des methodologischen Egoismus — 110
- § 4 Kooperation — 113
- § 5 Die strukturelle Interpretation kooperativer Entscheidungen — 124
- § 6 Kooperation als Handlungsmotiv — 128
- § 7 Rationale Kooperation — 132
- § 8 Kollektive Intentionalität — 141
- § 9 Kollektive Rationalität — 144
- § 10 Gerechtigkeit als kollektive Rationalität — 149
- § 11 Vertragstheorie und strukturelle Rationalität — 157

III Strukturelle Handlungstheorie — 169

- § 1 Prohairesis — 169
- § 2 Die Inkohärenz der Entscheidungstheorie — 171
- § 3 Kollektive Irrationalität — 176

XIV — Danksagung

- § 4 Strukturelle Intentionen — 179
- § 5 Der strukturelle Handlungsbegriff — 184
- § 6 Strukturelle Handlung und Kausalität — 189
- § 7 Freiheit und Determination in struktureller Praxis — 193
- § 8 Die Rolle des Zufalls — 196
- § 9 Token und Type — 202
- § 10 Diachrone Struktur — 207
- § 11 Interpersonelle Struktur — 211
- § 12 Grenzen des Lingualismus — 216

IV Phänomenologie struktureller Rationalität — 222

- § 1 Strukturelle Praxis — 222
- § 2 Selbstkontrolle — 224
- § 3 Selbstbeschränkung — 229
- § 4 Pflichten gegen sich selbst — 232
- § 5 Ehrlichkeit — 236
- § 6 Höflichkeit — 239
- § 7 Angemessenheit — 243
- § 8 Fairness — 247
- § 9 Gleichheit — 255
- § 10 Relativität — 262
- § 11 Verständigung — 269
- § 12 Regeln — 274

V Moralität und Rationalität — 279

- § 1 Kritik des Konsequentialismus — 279
- § 2 Unparteilichkeit — 282
- § 3 Individualität — 286
- § 4 Individuelle Rechte — 290
- § 5 Gerechtigkeit — 296
- § 6 Integrität — 301
- § 7 Irreduzible Pluralität — 303
- § 8 Quietismus — 308
- § 9 Fragmentierung — 311
- § 10 Moralische Dilemmata — 317
- § 11 Rationalität und Moralität — 325

VI Das Wirken der Gründe — 330

- § 1 Gründe — 330
- § 2 Normativität — 332

- § 3 Soziale Tatsachen — 336
- § 4 Objektivität — 341
- § 5 Nicht-Algorithmizität — 346
- § 6 Theoretische und praktische Gründe — 352
- § 7 Autonomie — 358
- § 8 Intertemporale und interpersonelle Kohärenz — 362
- § 9 Normative Überzeugungen — 365
- § 10 Emotive Einstellungen — 372

VII Metaphysische Aspekte — 376

- § 1 Metaphysik — 376
- § 2 Freiheit — 377
- § 3 Verantwortung — 384
- § 4 Autorschaft — 394
- § 5 Der Status der Gründe — 399

Appendix — 409

- § 1 Ramsey-Kompatibilität — 409
- § 2 Metapräferenzen — 413
- § 3 Das Ultimatumspiel — 419
- § 4 Das Raucherbeispiel — 420
- § 5 Gleichheit und Nutzen — 422
- § 6 Konsequentialismus — 424
- § 7 Zirkuläre Präferenzenbestimmtheit — 427

Siglenverzeichnis: zitierte Publikationen des Verfassers — 435

Namens- und Sachregister — 437

Einführung und Überblick

Mit diesem Buch stelle ich eine *Theorie praktischer Vernunft* vor, die objektivistisch, oder besser *realistisch* ist, die sich als Alternative zum verbreiteten Rationalismus in der modernen Ethik versteht, die aber dennoch auf die Vernunftfähigkeit der Menschen vertraut, die *pragmatische* Züge hat, die als konstruktives Pendant zu meiner *Kritik des Konsequentialismus*¹ gelesen werden kann, deren Rationalitätskonzeption sich dennoch in den entscheidungs- und spieltheoretischen Begriffsrahmen einbetten lässt, und die schließlich nach ihrem Selbstverständnis gar keine Theorie ist. Das ist ziemlich viel auf einmal und das wird bei manchen Leserinnen und Lesern² Skepsis wecken: Diese Kombination von Eigenschaften einer philosophischen Theorie scheint von vorneherein unplausibel und der Zusatz, dass diese Theorie sich eigentlich gar nicht als solche versteht, mag diesen Zweifel zur Gewissheit verdichten: So kann das auf keinen Fall gutgehen.

Diejenigen, die sich an dieser Stelle die weitere Lektüre ersparen, kann ich nicht mehr überzeugen. Den Geduldigeren aber verspreche ich Folgendes: Sie werden sehen, dass die einzelnen Teile der Argumentation, so unwahrscheinlich, wie es zunächst erscheinen mag, gut zusammenpassen: Objektivismus und Realismus zu Immanentismus und Kohärentismus, Antirationalismus zu Vernunftvertrauen.

Ich verfolge mit diesem Buch nicht die Absicht, über den Diskussionsstand in der zeitgenössischen praktischen Philosophie zu informieren. Diejenigen, die damit vertraut sind, werden vielleicht die eine oder andere Bezugnahme vermissen, andere werden froh sein, dass der akademische Ballast so gering wie möglich gehalten wurde. Die Argumentation steht für sich selbst. Die sparsamen Verweise

1 Kursivierungen werden verwendet zur Charakterisierung von Buch- und Zeitschriftentiteln, beim Gebrauch fremdsprachiger Ausdrücke und zur Hervorhebung.

2 Die Gender-korrekte Sprache führt im Deutschen zu allerlei, teilweise grotesken, Verrenkungen, zu Neuschöpfungen, wie in „liebe Mitglieder und Mitgliederinnen“, *-Verzierungen und Binnen-I's. Ich führe manchmal explizit beide Genera auf, meist aber belasse ich es unter Verwendung eines Zufalls-operators bei der Nennung nur eines grammatischen Geschlechts. Die Sprachpolizei sollte also bei diesem Text wenig zu tun haben. Aber ich bin sicher, es finden sich Kritiker und Kritikerinnen, die bemängeln werden, dass hier in der Debatte praktischer Vernunft nicht zwischen weiblichen und männlichen Herangehensweisen unterschieden wird. Dies aber ist kein Versehen aus männlicher Voreingenommenheit, sondern Absicht, denn es gibt zwar Unterschiede zwischen den Geschlechtern, aber nicht hinsichtlich ihrer Vernunftfähigkeit. Beide sind gleichermaßen befähigt sich von Gründen leiten zu lassen und was gute Gründe sind, differiert nicht nach Gender und Geschlecht, der Mensch ist ein *zoon nous echon*, wie Aristoteles zutreffend erkannte (und nur mit Mühe in seine Theorie der natürlichen Herrschaftsordnung zwischen den Geschlechtern integrieren konnte).

dienen dazu, weitere Lektüren anzuregen oder andere Positionen, von denen wir uns abgrenzen, zu markieren.

Im Kern der Philosophie steht nicht historische oder philologische Gelehrsamkeit, so hilfreich diese sein kann, sondern die Klärung philosophischer Fragestellungen, zum Beispiel die, was Vernunft eigentlich ausmacht. Ich werde gleich zu Beginn dieser Schrift dafür argumentieren, dass man die zeitgenössische Philosophie, nach dem Verlust zahlreicher Forschungsgebiete an die seit dem 18. Jahrhundert entstandenen Einzelwissenschaften, als Theorie der Vernunft verstehen kann. Jedenfalls ist diese Abhandlung als Beitrag zur systematischen Klärung dessen zu verstehen, was praktische Vernunft ausmacht. Und ihre Form orientiert sich daran. Die philosophisch Kenntnisreichen unter den Leserinnen und Lesern werden die Differenzen und Oppositionen zu anderen Positionen der zeitgenössischen praktischen Philosophie erkennen, andere werden ohnehin nur an der Argumentation selbst Interesse haben und Bezüge und Verweise nicht vermissen.

Angesichts der Renaissance der Gründe³ seit Robert Brandoms *Making It Explicit* (1994) und Thomas Scanlons *What We Owe to Each Other* (1998) schwanke ich zwischen Verwunderung darüber, dass dies, was mir immer schon philosophisch alternativlos erschien, gegenwärtig geradezu Mode zu werden scheint, während es früher von den härter gesinnten Analytikern als Obskurantismus empfunden wurde und der Freude darüber, eine stetig wachsende Zahl von Mitstreitern für eine Wiederaufnahme des *Good Reasons Approaches* von Stephen Toulmin und Kurt Baier, in neuer Form und in einer grundlegend veränderten Diskurssituation zu gewinnen.⁴ Dieses Buch kann man als den Versuch einer systematischen Klärung dessen verstehen, was man im Englischen als *reasons account* bezeichnen könnte.⁵

Die einzelnen Teile der Argumentation sind nicht für eine separate Lektüre gedacht, vielmehr erschließt sich meine Argumentation als ganze erst in der Zusammenschau ihrer Teile. Von daher ist ein wenig Geduld erforderlich: Manches, was bei der ersten Lektüre zunächst unplausibel erscheinen mag, sollte

³ Der Präsident der Deutschen Gesellschaft für Philosophie verantwortet jeweils einen großen Kongress zum Abschluss seiner Amtszeit. Ich hatte für 2011 das Thema *Welt der Gründe* gewählt. 2700 Teilnehmer und rund 400 Referentinnen diskutierten eine Woche lang in München philosophische Thesen zu diesem Thema. Die Proceedings sind u. d. T. *Welt der Gründe* bei Meiner erschienen.

⁴ Vgl. JNR: „Die Welt der Gründe. Fragen an Julian Nida-Rümelin“ in: *Information Philosophie* 3 (2014).

⁵ Vgl. JNR: „The Reasons Account of Free Will: A Compatibilist-Libertarian Hybrid“ in: *Archives for the Philosophy of Law and Social Philosophy* 105 (2019).

sich später, unter anderen Gesichtspunkten erneut aufgegriffen, erschließen, wie ein Gebäude, das unterschiedliche Bausteine zu einem Ganzen zusammenfügt. Allerdings sind diese Bausteine nicht unabhängig voneinander, sie stützen sich gegenseitig, ihr jeweiliger Inhalt klärt sich durch die Inhalte der anderen.

Es gibt einen subkutanen Atomismus in der analytisch geprägten praktischen Philosophie, der den Blick auf die Zusammenhänge verstellt. Dieser Atomismus, also die These, man könne die einzelnen Elemente jeweils für sich fassen und vollständig (formal) beschreiben, ist eine spezielle Form eines im neuzeitlichen Denken seit dem 17. Jahrhundert dominierenden Reduktionismus. Zweifellos war dieser in den Naturwissenschaften erfolgreich und ermöglichte eine Vielzahl faszinierender Forschungsprogramme. Zugleich ist er im Bereich der menschlichen Angelegenheiten zumeist inadäquat – die moderne ökonomische Theorie bietet dafür ein prägnantes Beispiel. Selbst die Disziplin, die vom Reduktionismus in der wissenschaftlichen Analyse am meisten profitiert hat, musste schließlich in besonders spektakulärer Weise erkennen, dass der Reduktionismus seine Grenzen hat, oder anders formuliert: dass es holistische Phänomene gibt.⁶ Die quantenphysikalische Begrifflichkeit, die einen irreduzibel holistischen Charakter hat, ist nicht lediglich für die Mikro-Physik relevant, wie immer wieder behauptet wird. Die makro-physikalischen Implikationen der Theorie sind unterdessen auch empirisch belegt.⁷ Zwischen Quantenphysik und Rationalitätstheorie gibt es eine frappierende Analogie: Atomismus wie Individualismus, so wichtig diese für kausal-erklärende Theorien in der Physik und der Sozialwissenschaft sind, werden in der präzisen Mikro-Analyse inadäquat.

Auch die im Folgenden präsentierten Bausteine der Theorie praktischer Vernunft sind nicht selbstgenügsam, sondern ergeben erst im Zusammenhang mit dem Ganzen der Theorie praktischer Vernunft Sinn. Sie explizieren sich wechselseitig und keiner von diesen hat eine fundamentale, den Rest des Gebäudes tragende Rolle: „Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.“⁸

Erster Baustein: *Normativer, nicht-naturalistischer Realismus praktischer Gründe*

Gründe, theoretische (Gründe für Überzeugungen), praktische (Gründe für Handlungen) und emotive (Gründe für emotive Einstellungen) sind normativ, sie spre-

⁶ Vgl. W. Heisenberg: *Das Teil und das Ganze*. München: Piper 1971.

⁷ Vgl. Tim Maudlin: *Quantum Non-Localilty and Relativity: Metaphysical Intimations of Modern Physics*. Oxford: Blackwell 2002.

⁸ Ludwig Wittgenstein: *Über Gewißheit*, §248.

chen für (die Überzeugung, die Handlung, die emotive Einstellung). Gründe sind von daher keine empirischen, sondern normative Sachverhalte. Gründe sind nicht Bestandteil der physikalisch beschreibbaren Welt.

Eine Person kann einen guten Grund haben, etwas zu tun, ohne dass sie einsieht, dass sie diesen guten Grund hat. Wir können sagen, es ist eine (normative) Tatsache, dass sie das Betreffende tun sollte, auch dann, wenn sie nicht einsieht, dass sie das Betreffende tun sollte. Gründe sind in dem Sinne objektiv, als sie von den jeweiligen Präferenzen (allgemeiner: prohairetischen Einstellungen) der handelnden Person unabhängig sind. Diese Unabhängigkeit impliziert keineswegs, dass die prohairetischen Einstellungen, die Wünsche und Hoffnungen einer Person, irrelevant sind für die (objektiven) Gründe, die sie hat, etwas zu tun. Sie hat einen guten – *prima facie* – Grund, *x* zu tun, wenn *x* geeignet ist, Schmerzen, die sie sonst erleiden müsste, zu vermeiden.

Ganz analog: Ich kann eine Überzeugung haben, ohne dass für diese Überzeugung gute Gründe sprechen. Ich würde dann eine (objektiv) unbegründete Überzeugung haben.

Oder: Die Person A verachtet die Person B, ohne dafür einen guten Grund angeben zu können. Ihre Verachtung ist unbegründet, wir können dann sagen, es handelt sich lediglich um ein *Ressentiment*. Wenn sich aber B niederträchtig verhalten hat, dann mag A einen guten (emotiven) Grund für ihre Verachtung haben.

Gründe sind nicht epistemisch verfasst, sie sind nicht Teil des epistemischen Zustandes einer Person. Gründe sind auch nicht prohairetisch verfasst, es handelt sich nicht um Präferenzen, die eine Person hat. Gründe sind auch keine Emotionen. Gründe sind objektiv. Unter ‚subjektiven‘ Gründen ist das, was eine Person für Gründe hält, zu verstehen. Ein subjektiver Grund ist nicht notwendigerweise ein Grund, wie eine subjektive Tatsache nicht notwendigerweise eine Tatsache ist. Besser wäre, von ‚Überzeugungen‘ oder ‚Motiven‘ statt von ‚subjektiven Tatsachen‘ oder ‚subjektiven Gründen‘ zu sprechen.

Objektive Gründe werden kausal dadurch relevant, dass sie von Vernunftweisen, von Personen mit hinreichender Einsichtsfähigkeit, erkannt werden können und dann ihre Überzeugungen, ihre Handlungen und ihre emotiven Einstellungen leiten oder zumindest beeinflussen.

Auch wenn die Gegenstände, auf die sich Gründe beziehen, nach diesen drei genannten Kategorien differenziert werden können, so ist die Form der Deliberation theoretischer, praktischer und emotiver Gründe unverändert: Wir versuchen herauszubekommen, was für *x* spricht, unabhängig davon, zu welcher Kategorie von Gegenständen *x* zählt: Überzeugungen, Handlungen oder emotiven Einstellungen.

Wer gute Gründe für *x* hat, aber *x* nicht realisiert (sich die betreffende Überzeugung nicht zu eigen macht, die betreffende Handlung nicht vollzieht, eine

bestimmte emotive Einstellung nicht hat), der ist in dieser Hinsicht irrational. Gründe konstituieren die Vernünftigkeit einer Person.

Zweiter Baustein: Einheit der Vernunft

Gründe bilden ein komplexes Ganzes, Gründe lassen sich nur zum Zweck der sprachlichen Mitteilungen oder der wissenschaftlich-philosophischen Beschreibung isolieren. Einen Grund für x zu haben, impliziert, dass es keine Gegen Gründe gibt, die diesen Grund entkräften. Die Beschreibung von Gründen muss daher zumindest implizit von *ceteris paribus* Annahmen oder kleinen Welten Gebrauch machen. Dies ist eine Methode, die auch aus der Physik vertraut ist und sich dort bewährt hat. Jede Erklärung beruht auf einem hohen Maß an Simplifizierung, das heißt an Ausblendung all derjenigen Bestimmungsgrößen, die in dem konkreten Fall als irrelevant angenommen werden müssen, um die betreffende Erklärung ans Ziel zu bringen.

Es ist ausgerechnet die rationale Entscheidungstheorie, die auf einen wesentlichen Aspekt dieses Gründe-Holismus – zumindest *implicit* – aufmerksam gemacht hat. Die beiden fundamentalen Bewertungsfunktionen, die subjektive Wahrscheinlichkeitsfunktion und die subjektive Wünschbarkeitsfunktion (Nutzenfunktion), sind jeweils nur simultan zuschreibbar, nicht isoliert.⁹ Nur unter der Annahme einer Nutzenfunktion lassen sich subjektive Wahrscheinlichkeiten aufgrund von *revealed preferences* zuordnen und umgekehrt lassen sich Nutzenfunktionen nur unter der Voraussetzung einer gegebenen subjektiven Wahrscheinlichkeitsfunktion zuordnen. Dieser vermeintliche *circulus vitiosus* zwingt zu einer simultanen Zuordnung beider Repräsentanten propositionaler Einstellungen, die erst durch einschränkende Bedingungen der Kohärenz epistemischer wie prohairretischer Bewertungen, sowie konkreter Plausibilitätsannahmen, ihre Unterbestimmtheit verliert.¹⁰

Die Einheit der Vernunft zeigt sich nicht nur in der wechselseitigen Bedingtheit rationaler Überzeugungen und rationaler Handlungen, sowie rationaler emotiver Einstellungen, sondern vor allem in der Gestaltung der individuellen

⁹ In besonders klarer Weise von Richard Jeffrey herausgearbeitet in *The Logic of Decision*, Chicago: University Press 1990.

¹⁰ Üblicherweise wird die entscheidungstheoretische Explikation praktischer Rationalität reduktionistisch verstanden, das heißt Entscheidungen als (rationaler) Ausdruck der Optimierung gegebener Wünsche (zusammengefasst in der Nutzenfunktion) bei gegebenen Überzeugungen (zusammengefasst in der Wahrscheinlichkeitsfunktion). Das ist aber, wie wir noch sehen werden, keineswegs zwingend, man kann die rationale Entscheidungstheorie auch kohärentistisch interpretieren, vgl. II §1.

Lebensform als ganzer. Ein Indiz für Inkohärenz ist das Gefühl des Bereuens oder Bedauerns. Eine kohärente Lebensform zeichnet sich dadurch aus, dass dieses Gefühl selten auftritt. Natürlich kann sich im Nachhinein herausstellen, dass eine getroffene Entscheidung zwar gute Gründe für sich hatte, sich aber als ungünstig oder gar desaströs erwiesen hat, da Umstände eingetreten sind, die zurecht für unwahrscheinlich gehalten wurden. Reue wäre in diesem Fall aber eine unbegründete emotive Einstellung. Sie wäre unbegründet, weil die Situation zum Zeitpunkt der Entscheidung bestimmt, welche guten Gründe für, beziehungsweise gegen diese Entscheidung sprechen. Eine *ex post*-Betrachtung ist nur in der Form sinnvoll, dass überprüft wird, ob tatsächlich zu diesem Zeitpunkt gute Gründe für die betreffende Entscheidung sprachen.

Die hier entwickelte Theorie praktischer Vernunft folgt einer Heuristik der *Einheit des Sollens*: Es gibt keine bereichsspezifischen Rationalitäten, am Ende muss die Praxis als ganze sowohl einer Person, wie einer Gesellschaft oder eines Kollektivs, vernünftig sein. Niemand zerfällt in Funktionalitäten oder soziologische Rollen, sondern jede vernünftige Person muss die verschiedenen Erwartungen normativer und empirischer Art soweit integrieren, dass ihre Praxis als ganze in sich stimmig ist. Auch die in den wissenschaftlichen Disziplinen postulierten Bereichs-Rationalitäten fokussieren allenfalls auf spezifische Aspekte rationalen Urteilens, rationaler Praxis oder rationaler emotiver Einstellungen. Oft werden diese spezifischen Aspekte und Kriterien zu einem Rationalitäts-Paradigma verdichtet, das für sich den Anspruch erhebt, Rationalität als solche erfasst zu haben. Es wäre ein interessantes Projekt interdisziplinär vergleichender Wissenschaftstheorie diese Vielfalt zu systematisieren und – soweit möglich – zu integrieren. In unseren gelegentlichen Ausblicken auf die Verhaltensökonomie und das Standardmodell ökonomischer Rationalität steuern wir dazu das eine oder andere Element bei.

Dritter Baustein: Kooperation

Eine zentrale Rolle für die hier entwickelte Theorie praktischer Vernunft spielt das Phänomen kooperativer Praxis. Die Ausgangsthese lautet, dass kooperatives Handeln nicht ‚rational‘ im Sinne individuell konsequentialistisch-optimierender Entscheidung ist (im Einklang mit der orthodoxen entscheidungstheoretischen Konzeption beziehungsweise dem Standardmodell ökonomischer Rationalität). Der Umweg über altruistische Motive oder die Rolle eines Gruppen-Ethos ist als generelle Explikation kooperativer Praxis inadäquat.¹¹ Adäquater ist es, sowohl

¹¹ Dies wird im zweiten Kapitel aufgezeigt, insbesondere II §9.

altruistische wie kommunitaristische Wertorientierungen nicht als besondere Formen der Kooperation zu interpretieren, sondern als deren Substitution.¹²

Genuine Kooperation ist dadurch charakterisiert, dass die handelnde Person in der Erwartung einer kollektiven, aus den Einzelhandlungen der Beteiligten zusammengesetzten Handlung agiert, die gegenüber dem Ergebnis, das sich einstellen würde, wenn alle Beteiligten sich ausschließlich an ihren eigenen Interessen optimierten, für alle günstiger ist. Dieses Verhältnis ändert aber nichts daran, dass es jeweils, ganz unabhängig davon, wie die anderen Akteure sich verhalten, für die einzelne Person günstiger wäre, individuell zu optimieren. Sie entscheidet sich also im paradigmatischen Fall gegen je individuelle Interessensoptimierung und für den eigenen Beitrag zu einer gemeinsam wünschenswerten Praxis. Kooperative Handlungsmotive transzendieren den individuell-egoistischen Standpunkt. Strikt individualistisch verfasste Rationalitätstheorien können dieses Phänomen nicht adäquat erfassen. Kooperation ist ein paradigmatischer Fall struktureller Rationalität.

Vierter Baustein: *Diachrone Kohärenz*

Akteure, die die jeweiligen Neigungen und Wünsche des Augenblicks optimieren, einschließlich solcher, die auf die Zukunft gerichtet sind, würden in inkohärente, temporal disparate Einzelakteure zerfallen. Eine kohärente Praxis wäre von den Zufälligkeiten der Wunschentwicklung in der Zeit abhängig. Vernünftige Praxis ist aber durch eine Kohärenz über die verschiedenen Zeitpunkte hinweg geprägt, die strukturell dieselben Eigenschaften hat, wie interpersonelle Kooperation. Es wechseln zwar die Wünsche, die eine Person von Zeitpunkt zu Zeitpunkt hat, sie ist aber – sofern vernünftig – in der Lage diese zu erwartenden Veränderungen ihres prohairretischen Zustandes strukturell einzubetten, also sich für diachrone Praktiken zu entscheiden, die für die jeweilige Einzelhandlung zu einem bestimmten Zeitpunkt die Spielräume abstecken. Ein Phänomen, das man als diachrone Kohärenz durch selbstaufgelegte *constraints* bezeichnen kann.

Die Person wählt dann die ‚punktuelle‘ Handlung im Hinblick auf eine von ihr gewünschte diachrone Handlungsstruktur. Das heißt nicht, dass die gewünschte

¹² Analog zur Unterscheidung zwischen rechtmäßigen (bloß moralkonformen) und genuin moralischen (sittlichen) Handlungen bei Immanuel Kant: Moralkonform sind Handlungen, die Maximen folgen, die mit dem Sittengesetz, dem Kategorischen Imperativ, vereinbar sind; genuin moralische Handlungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie aus Achtung vor dem Sittengesetz, also moralisch motiviert, erfolgen. Erstere können bei Konvergenz von Eigeninteresse und Moral auch egoistisch motiviert sein oder aus anderen Gründen dem Kategorischen Imperativ entsprechen.

diachrone Handlungsstruktur jeweils festlegt, welche punktuelle Handlung zu vollziehen ist, vielmehr wird es in der Regel einen Spielraum der Unterbestimmtheit geben.¹³ Diachrone Kohärenz ist ein weiteres paradigmatisches Beispiel struktureller Rationalität.

Fünfter Baustein: *Ramsey-Kohärenz*

Die übliche Interpretation des Nutzentheorems von John von Neumann und Oskar Morgenstern, das viele Jahre zuvor der Mathematiker und Philosoph Frank P. Ramsey schon vorweggenommen hatte, ist konsequentialistisch optimierend: Es wird, jedenfalls in den ökonomischen Anwendungen, davon ausgegangen, dass die Postulate des Nutzentheorems von rationalen Akteuren deswegen erfüllt werden, weil sie ihren jeweiligen Nutzen maximieren möchten. Gemeint ist ihr individueller Nutzen, sei es im Sinne des eigenen Wohlergehens oder auch nur der Erfüllung eigener Präferenzen, wie immer diese im Einzelnen motiviert sind. Tatsächlich ist das eine der möglichen, aber keineswegs die zwingende, und wenig plausible Interpretation. Die Postulate des Nutzentheorems charakterisieren vielmehr die Kohärenz individueller Präferenzen. Es wird verlangt, dass jede Alternative mit jeder beliebigen anderen Alternative vergleichbar ist (Vollständigkeitsbedingung) oder dass die Präferenzen einer Person transitiv sind, das heißt, wenn sie a gegenüber b bevorzugt, und b gegenüber c, dass sie dann auch a gegenüber c bevorzugt. Keines der Postulate setzt eigenorientierte Nutzenoptimierung als Handlungsmotiv voraus. Jede Art von Präferenzen, auch moralisch motivierte, sollte kohärent sein, schon deswegen, weil sich ansonsten Situationen einstellen, in denen die Person entweder nicht oder nur willkürlich entscheiden kann, obwohl keine Indifferenz vorliegt. Ramsey-Kompatibilität, also die Erfüllung der Postulate des Nutzentheorems durch rationale Akteure, sollte kohärentistisch interpretiert werden, also als Anforderung an kohärente Präferenzen, ganz unabhängig davon, wie diese im Einzelnen motiviert sind. In dieser Sichtweise erweitert das Konzept struktureller Rationalität die Kohärenztheorie der Rationalität, wie sie mit dem Nutzentheorem vorliegt. Da strukturelle Rationalität unvereinbar mit punktueller und konsequentialistischer Optimierung ist, bietet die hier entwickelte Theorie praktischer Vernunft eine kohärentistische Alternative zur konsequentialistischen Standardtheorie.

¹³ Der strukturell rationale Weise, von dem ich in *SR* ironisch gesprochen hatte, der nur eine einzige Entscheidung in seinem Leben für eine, sich dann durchhaltende, Handlungsstruktur trifft, bleibt ein philosophisches Konstrukt, fernab der pragmatischen Bedingungen täglicher Lebensgestaltung.

Sechster Baustein: Aufhebung des Gegensatzes *instrumentelle* versus *substantielle* Rationalität

Der Gegensatz zwischen instrumentellen und substantiellen Konzeptionen der Rationalität löst sich in dieser Theorie praktischer Vernunft auf. Instrumentelle Konzeptionen der praktischen Rationalität bestimmen Kriterien für Handlungen als Mittel, um gegebene Ziele der handelnden Person zu erreichen. Substantielle Konzeptionen werden traditionellerweise so verstanden, dass sie die Ziele vernünftigen Handelns bestimmen. Dieser Gegensatz wird immer wieder auch ideologisch überhöht, wonach es eine Form der Anerkennung der Freiheit des Individuums sei, auf substantielle Rationalitätskonzeptionen zu verzichten. Es ist dann das Individuum, das frei über die Handlungsziele entscheiden kann. Diese Sichtweise hat nicht nur die groteske Konsequenz, dass Handlungen als rational gelten müssten, die allen Standards vernünftiger Beurteilung widersprechen, zum Beispiel der geschickt ausgeführte Mord an einer Erbtante, sondern sie ist auch mit der Praxis der Deliberation, wie sie uns lebensweltlich vertraut ist, unvereinbar. Wir versuchen herauszufinden, was jeweils (für uns) vernünftig ist. Wir dekretieren die Ziele nicht willkürlich, sondern wägen ab, welche wir vernünftigerweise verfolgen sollten. Die Freiheit des Individuums äußert sich darin, dass es selbst die Verantwortung für praktische Deliberationen hat, als Autorin oder Autor des eigenen Lebens.

Es ist die angemessene Integration guter Gründe, die rationales beziehungsweise vernünftiges Handeln ausmacht. Rationalität als bloße Mittelwahl und Vernunft als Merkmal der Zielbestimmung zu unterscheiden, beinhaltet eine abwegige Gegenüberstellung von Rationalität und Vernunft.¹⁴ Praktische Vernunft bemisst sich nach dem *Inhalt* der Gründe, über die wir deliberieren und die *Form* ihrer Abwägung. Ihr Inhalt lässt sich nicht auf die Form reduzieren: Kohärenzbedingungen reichen zur Bestimmung praktischer Vernunft nicht aus. Strukturell rational ist eine Handlung, wenn sie sich in wünschenswerte Strukturen der Praxis (diachron und interpersonell) einbetten lässt. Welche Strukturen wünschenswert sind, zeigt sich am Ergebnis der Deliberation praktischer Gründe.

¹⁴ Die allerdings in der Philosophie weit verbreitet ist, besonders prominent bei John Rawls.

Der Aufbau der Schrift

Im ersten Teil (Kap. I) „Praktische Philosophie“ kreisen wir die Thematik gewissermaßen von außen nach innen ein: Es wird begründet, warum man die Philosophie als einen Beitrag zur *Theorie der Vernunft* generell verstehen kann (I §1), welches Vorverständnis von Vernunft zugrunde gelegt wird (I §2) und in welchem Verhältnis *Begründung und Wahrheit* (I §3), sowie *theoretische und praktische Vernunft* (I §4) zueinanderstehen, aber auch welche Rolle *Gründe in der Lebenswelt* spielen (I §5). Der *Kohärentismus* (und Holismus), der diese Schrift anleitet, wird erläutert (I §6 bis I §8) und ein *realistisches* und nicht-reduktionistisches Verständnis ethischer Begründung entwickelt (I §9 und I §10). Dieser erste Teil der Schrift schließt mit einer *Kritik des Naturalismus* ab (I §11), der heute international dominierenden philosophischen Position, die zugleich zur offiziellen Weltanschauung Gebildeter geworden zu sein scheint, gegen die man tunlichst nicht Stellung nehmen sollte. Damit ist das Feld bereitet, der Realismus, Kohärentismus und Non-Naturalismus, die mein Denken prägen¹⁵, erläutert und die philosophische Methode, die mich leitet, umrissen.¹⁶

Der zweite Teil (Kap. II) erläutert den paradigmatischen Kern praktischer Vernunft: *Strukturelle Rationalität*. Vernunft und Rationalität werden dabei nicht in den Gegensatz gebracht, der für die zeitgenössische praktische Philosophie charakteristisch geworden ist (II §1). Rationalität als lediglich *instrumentelle* (II §2) und *egoistisch motivierte* (II §3) zu verstehen, greift zu kurz. Das Handeln einer Person muss so gestaltet sein, dass sich ihre einzelnen Teile (Einzelhandlungen und punktuelle Entscheidungen) in eine wünschenswerte Struktur individueller und sozialer Praxis einbetten lassen. *Das Phänomen der Kooperation* ist dafür paradigmatisch (II §4 bis II §7). Diese Analyse kooperativer Handlungen legt ein *strukturelles Verständnis kollektiver Intentionalität* (II §8) und *Rationalität* (II §9) nahe und bettet die vertragstheoretische Fassung von *Gerechtigkeit* (II §10) in den begrifflichen Rahmen struktureller Rationalität ein (II §11).

Die Wünschbarkeit der Struktur lässt sich aber nur im Abgleich mit ihren praktischen Implikationen beurteilen. Wir gehen vor und zurück, prüfen unsere auf das Umfassendere gerichteten Intentionen, indem wir ihre konkreten Auswirkungen in Einzelhandlungen bewerten und prüfen unsere punktuellen Absichten

¹⁵ Vgl. *EE*, erster Teil; *MReal*; *REAL*

¹⁶ Um es den Lesern zu ersparen, sich bei der Lektüre mit anderen Publikationen aus meiner Feder befassen zu müssen, greifen wir in diesem ersten Kapitel auf teilweise schon publizierte Texte zurück, die für ein angemessenes Verständnis der Theorie praktischer Vernunft wichtig sind.

im Hinblick auf ihre strukturellen Passungen. Dieses Verhältnis von punktueller Entscheidung und struktureller Intention steht im Mittelpunkt des dritten Teils „Strukturelle Handlungstheorie“ (Kap. III).

In einigen Passagen wird hier auf Begriffe der klassischen griechischen Philosophie, insbesondere auf Aristoteles und die Stoa zurückgegriffen,¹⁷ um Distanz zu heutigen Sprech- und Denkgewohnheiten zu gewinnen und ältere philosophische Einsichten zu reaktivieren. Die Überschrift des ersten Paragraphen dieses Teils weist darauf hin: „*Prohairesis*“. Dieser Terminus war von mir ursprünglich als Obertitel des Buches gedacht, denn im Kern geht es um die Kritik atomistischer, punktuell optimierender, individueller Rationalität, ein verkürztes Konzept praktischer Vernunft, das erst im Europäischen Rationalismus und in der Europäischen Aufklärung aufkommt. Angesichts all der Aporien, mit denen dieses Konzept konfrontiert ist, mag der Hinweis hilfreich sein, dass die Philosophie schon einmal weiter war (III §1), jedenfalls im europäischen Kulturkreis. In anderen Kulturen ist möglicherweise ein reichhaltigeres Verständnis praktischer Vernunft vitaler geblieben, diesen Eindruck habe ich jedenfalls aus dem Austausch mit chinesischen Kolleginnen und Kollegen gewonnen.¹⁸ Aber die moderne Entscheidungstheorie lässt uns nicht los, wir springen nicht in eine andere Beschreibungsform und lassen die zeitgenössische hinter uns. III §2 befasst sich mit einer fundamentalen, und für unser Projekt einer umfassenden Theorie praktischer Vernunft wichtigen, Inkohärenz zwischen der Rationalität eines Individuums in einer unsicheren Umwelt (Entscheidungstheorie im engeren Sinne) und der eines Individuums in einer Interaktion mit anderen Akteuren (Spieltheorie), III §3 mit dem Phänomen *kollektiver Irrationalität* (III §3). In den darauffolgenden Abschnitten wird die strukturelle Handlungstheorie weiter ausdifferenziert: *Strukturelle Intentionen* (III §4), *strukturelle Praxis* (III §5), die Rolle von *Kausalität* (III §6), *Freiheit* (III §7) und *Zufall* (III §8). Wir rekonstruieren die *token – type – Unterscheidung* im Kontext struktureller Handlungstheorie (III §9), erörtern die *diachrone* (III §10) und *interpersonelle* (III §11) Dimension

¹⁷ Zentrale Aspekte der hier vorgestellten Theorie praktischer Vernunft scheinen in der stoischen Affektenlehre (Gründe-geleitete Präferenzen, die Rolle des begründeten Urteils für – vernünftige – prohairesische Einstellungen) und Handlungstheorie (Einheit der Vernunft) vorweggenommen zu sein. Diese Parallelen sind für mich faszinierend, aber hier ist nicht der Ort diesen detaillierter nachzugehen. Die aristotelischen Elemente (u. a. die topische Methode) liegen ohnehin auf der Hand. Vgl. Katja Vogt: *Desiring the Good. Ancient Proposals and Contemporary Theory*. Oxford: University Press 2017.

¹⁸ Bei einigen Forschungsaufenthalten seit 2007, auch im August 2018 auf dem World Congress Philosophy (WCP) in Peking, der den bezeichnenden Titel trug: *Learning to be Human*.

struktureller Praxis und schließen diesen Teil mit einer Kautele zu den *Grenzen des Lingualismus* (III §12) ab.

Nach dieser eher abstrakten Fassung struktureller Handlungstheorie, befasst sich der vierte Teil (Kap. IV) mit der *Phänomenologie struktureller Praxis*. Dieser Teil erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, sondern wirft Schlaglichter auf Alltagsphänomene rationalen Handelns. Dabei zeigt sich, dass ein angemessenes Verständnis dieser Phänomene nur im Rahmen einer strukturellen Interpretation möglich ist: Das gilt zum Beispiel für *Selbstkontrolle* (IV §2), *Selbstbeschränkung* (IV §3) und *Pflichten gegen sich selbst* (IV §4), aber auch für die Tugenden *Ehrlichkeit* (IV §5) und *Höflichkeit* (IV §6). Wir diskutieren das umfassende normative Kriterium der *Angemessenheit* (IV §7) und greifen auf empirische Befunde der Verhaltensökonomie zurück, die unsere strukturelle Theorie praktischer Vernunft stützen, zum Beispiel die Rolle von Fairness (IV §8) und die Wertschätzung von Gleichheit im Ultimatumspiel (IV §9), auch die Relativität von Beurteilungsmaßstäben (IV §10). Der Teil schließt mit einer Klärung des strukturellen Charakters zunächst der Verständigungspraxis (IV §11) und dann der Regelbefolgung allgemein (IV §12).

Die hier entwickelte Theorie praktischer Vernunft hat das Ziel rationalitätstheoretische und ethische Kriterien in einer einheitlichen Theorie praktischer Vernunft zusammenzuführen. Daher befasst sich der fünfte Teil mit dem Verhältnis von *Rationalität und Moralität* (Kap. V). Nach einer einführenden *Kritik des Konsequentialismus* (V §1) werden zentrale Merkmale moralischer Praxis erörtert: *Unparteilichkeit* (V §2), *Individualität* (V §3) und speziell die Rolle *individueller Rechte* (V §4), der *Gerechtigkeit* (V §5) und der *personalen Integrität* (V §6). Dabei wird jeweils aufgezeigt, wie sich diese Merkmale in ein strukturelles Verständnis praktischer Vernunft einbetten lassen. Die darauffolgenden Abschnitte setzen sich mit fundamentalen ethischen Herausforderungen der Theorie praktischer Vernunft auseinander: der irreduziblen Pluralität moralischer Normen und Werte (V §7) und der Gefahr des Quietismus, der kohärentistische Konzeptionen, wie ich sie vertrete, ausgesetzt sind (V §8), der Fragmentierung moralischer Werte (V §9) und schließlich der wohl fundamentalsten Herausforderung für den ethischen Realismus und für eine einheitliche Theorie praktischer Vernunft: der Existenz genuiner moralischer Dilemmata (V §10). Der Teil schließt mit einem Resümee ab (V §11).

Aber wie kann man sich das *Wirken der Gründe* vorstellen? Und wie ist dieses mit unserem wissenschaftlichen Weltbild vereinbar? Diese Fragen stellen wir uns in den letzten beiden Teilen der Arbeit. Im sechsten Kapitel werden nach einem einführenden Paragraphen (VI §1) drei Merkmale von Gründen erörtert: *Normativität* (VI §2), *Objektivität* (VI §4) und *Nicht-Algorithmizität* (VI §5). *Soziale Tatsachen* spielen für praktische Gründe eine wichtige Rolle (VI §3) und obwohl

diese durch soziale Praktiken erst konstituiert werden, sind sie objektiv (VI §4). Ich gehe auf das komplexe *Verhältnis von theoretischen und praktischen Gründen* ein (VI §6), um dann die Rolle von Gründen für die *Autonomie* der Person (VI §7) und die *Kohärenz* der Praxis (VI §8), sowie für unsere *normativen Überzeugungen* (VI §9) und *emotiven Einstellungen* (VI §10) zu klären.

Unter dem Titel *Metaphysische Aspekte* diskutiere ich im letzten Teil der Schrift unaufgebbare Bedingungen menschlicher Praxis und menschlichen Selbstverständnisses. Es handelt sich um Metaphysik, nicht, weil hier die mit anderen Erkenntnismethoden nicht mehr erreichbaren Grundlagen der Theorie praktischer Vernunft gelegt werden, sondern nur insofern als diese Bedingungen vom Gesamt unserer Praxis der Interaktionen und Kommunikationen vorausgesetzt und zugleich durch diese exemplifiziert werden (VII §1): *menschliche Freiheit* (VII §2) und *Verantwortung* (VII §3) und die sich daraus ergebende individuelle, menschliche *Autorschaft* (VII §4). Eine Erörterung des *Status der Gründe* schließt diese Schrift ab (VII §5).

I Praktische Philosophie

§ 1 Philosophie als Theorie der Vernunft

Seitdem es die Philosophie gibt, gibt es auch eine Diskussion darüber, was Philosophie eigentlich ist und ob es sich um eine sinnvolle Aktivität handelt. Diese Diskussion gibt es von innen, als Debatte um das Selbstverständnis der Disziplin, und von außen, wohlwollend in der Erwartung, dass die Philosophie auch jenseits ihres Faches zur Lebens- und Weltorientierung beitragen könne, kritisch gegen ihre tatsächliche oder nur vermeintliche Fruchtlosigkeit gerichtet, oder aus anderen disziplinären Selbstverständnissen gespeist, als Bestreitung ihrer Wissenschaftlichkeit. Ich will die Verästelungen dieser Debatte nicht nachzeichnen, aber einen Vorschlag skizzieren, der das Projekt dieser Schrift motiviert hat.

Dieser Vorschlag lautet: Wir sollten Philosophie als *Theorie der Vernunft* verstehen. Was mit *Vernunft* näher gemeint ist, soll dann Inhalt dieses Buches werden. Damit soll keineswegs behauptet werden, dass das Gesamt der philosophischen Aktivitäten unter Theorie der Vernunft subsumiert werden könnte, sondern lediglich, dass der Kern philosophischer Aktivitäten der Klärung dessen gilt, was vernünftige Überzeugungen und vernünftige Handlungen ausmacht, spezifischer: dass die moderne Philosophie guten Grund hat, sich als Theorie der Vernunft zu verstehen, nachdem ihre erfolgreichsten Teilgebiete sich als Einzeldisziplinen verselbständigt haben.

Schon im 18. Jahrhundert wird die noch im Schoß der Philosophie aufblühende Physik als Herausforderung des philosophischen Selbstverständnisses gesehen. Immanuel Kants Abwendung von der rationalistischen deutschen Schulphilosophie und die Entwicklung einer Kritik der theoretischen Vernunft als ein genuin philosophisches Projekt, kann man als Klärung der transzendentalen Bedingungen empirischer Naturwissenschaft lesen, die sich allerdings erst in den Jahrzehnten nach Kants Tod ausdifferenzierte und dann in selbständigen Disziplinen etablierte. Wenn sich menschliches Wissen *rationalistisch*, das heißt allein gestützt auf Vernunftwahrheiten, nicht gewinnen lässt, dann blieb nur eine bescheidenere Form philosophischer Erkenntnis, die Kant als die des *synthetischen Apriori* bezeichnet hatte: Die Philosophie wäre im Gegensatz zu den Naturwissenschaften und den sich erst im 20. Jahrhundert etablierenden Sozialwissenschaften eine nach wie vor *apriorische* Disziplin, allerdings eine mit bescheidenem Anspruch. Es ginge ihr lediglich um die Klärung der Bedingungen empirischen Wissens als Gegenstand der philosophischen Erkenntnistheorie und der Bedingungen vernünftiger Praxis als Gegenstand der Ethik: *Kritik der theoretischen und der praktischen Vernunft*. Sollte aber auch dieses Projekt scheitern, so wäre der philosophischen Disziplin ihr Gegenstand endgültig

genommen. Sie müsste sich dann entweder auf eine skeptische Vernunftkritik im Stil David Humes beschränken, oder ihre Zuflucht in einer hoch metaphysischen Theorie des absoluten Geistes nehmen (G.W.F. Hegel). Wer den inhaltsleeren Formalismus kantianischer Philosophie kritisiert, hat nicht mehr viele Optionen: Der Rückzug auf den Naturalismus als eine Form der Verallgemeinerung, aber auch Ideologisierung des naturwissenschaftlichen Forschungsprogramms ist die eine, der Rückzug in eine Art *splendid isolation* der Philosophie, wie sie in unterschiedlichen Formen im 19. Jahrhundert aufkommt, die andere. Insbesondere der Berkeleysche britische Idealismus, die Diskussionen um die Existenz des Fremdpsychischen, solipsistische Positionen, der verbreitete Anti-Realismus in der europäischen Philosophie, illustrieren letztere. Während die naturalistische Option im Logischen Empirismus und generell in der analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts überdauert, führt die idealistische Option sowohl die britische als auch die kontinentaleuropäische Philosophie Ende des 19. Jahrhunderts in eine tiefe Krise, die durch unterschiedliche Versuche eines radikalen Neubeginns überwunden wird: Die Rückbesinnung auf Immanuel Kant, der *Neu-Kantianismus*, die *Phänomenologie* nach der *Krisis*-Schrift von Edmund Husserl, der *Szientismus* des Wiener Kreises (auch des Marxismus) bis hin zu der von Ludwig Wittgenstein inspirierten *ordinary language philosophy* sind Varianten dieses radikalen Neubeginns.

Der US-amerikanische Pragmatismus, der zunächst eine vielversprechende Alternative zu den europäischen Fehlentwicklungen der Philosophie zu sein schien, konnte sich nach der Emigration analytisch geprägter Philosophen aus Europa, auch als Folge der NS-Verfolgung kritischer und jüdischer Intelligentsia, zunächst nicht behaupten, lediglich das bildungspraktische Programm von John Dewey wirkte über die Jahrzehnte fort. Erst in der aktuellen Krise der analytischen Philosophie kommen traditionelle pragmatistische Impulse wieder zur Geltung¹.

Die Krise der analytischen Philosophie beginnt mit Quines Kritik empiristischer Dogmen und radikalisiert sich seit den 1970er Jahren in Gestalt der Rückkehr normativer Ethik und politischer Philosophie, die in der traditionellen analytischen Programmatik von A.J. Ayer² noch ausgeschlossen worden war. Die über einige Jahrzehnte die amerikanische politische Philosophie dominierende Figur

1 Die Entwicklung eines der führenden amerikanischen analytischen Philosophen, Hilary Putnam, ist dafür paradigmatisch: Beginnend als mathematischer Analytiker mit einer zunächst scharf szientistischen Ausrichtung, die anfangs mit einer marxistisch geprägten politischen Orientierung einherging, wendet sich Putnams Spätphilosophie zum Pragmatismus und versteht sich schließlich als dezidiert humanistisch.

2 Vgl. Alfred Jules Ayer: *Language, Truth and Logic*. London: Gollancz 1936.

John Rawls praktizierte allerdings einen radikalen Kontinuitätsbruch, da seine *Theory of Justice* (1971) in keiner Weise den Diskurs analytischer Ethik fortführte, sondern – mit wenigen Anknüpfungen an die *rational choice*-Tradition – eine an der Vertragstheorie der Aufklärung, insbesondere an Immanuel Kant orientierte Gerechtigkeitskonzeption entwickelte, die sich an den *well considered moral judgements* bewähren sollte und sich nicht aus sprachphilosophischen Analysen ableitete. Erst 1980 unternimmt Rawls in den *Dewey-Lectures* den Versuch, die normative Theorie der Gerechtigkeit an den naturalistischen Mainstream der analytischen Philosophie anzuschließen: Dies ist die Geburtsstunde des sogenannten *Kantian Constructivism*, deren heute prominenteste Vertreterin Christine Korsgaard ist.

Während das methodische Vorgehen der *Theory of Justice* in die richtige Richtung weist, kann die Wendung zum *Kantian Constructivism*, insbesondere in der transzendentalistischen Variante von Christine Korsgaard, nur als Rückschlag für das Projekt einer selbstgewissen und nicht krisenanfälligen praktischen Philosophie verstanden werden. Vermutlich war es das dringende Bedürfnis, sich in irgendeiner Weise dem letzten verbliebenen Dogma der analytischen Philosophie, nämlich dem naturalistischen, anzuschließen, das diese Wende erklärt. Vielleicht auch die Sorge, dass die Eigendynamik einer systematischen normativen politischen Philosophie mit einer gewissen Zwangsläufigkeit in die eine oder andere Variante eines *nicht-naturalistischen normativen Realismus* münden müsste, wie sie dann in der Tat von Thomas Nagel oder Ronald Dworkin vertreten wurde. Ein nicht-naturalistischer ethischer Realismus erscheint aber dem analytischen Mainstream in den USA und erst recht in Großbritannien als inakzeptabel, da er unter dem Verdacht des Mystizismus und dem Verdikt des Platonismus steht. Thomas Nagel selbst hat diesem Vorurteil mit seiner jüngsten Publikation massiv Auftrieb verliehen und man kann den Eindruck gewinnen, dass die von Kopfschütteln bis Verriss reichenden Reaktionen eine dankbare Gemeinde im schon etwas verunsicherten Mainstream der analytischen Philosophie in den USA gefunden haben.³

Nicht-naturalistischen ethischen Realisten droht das Gespenst des Platonismus, das ich mit dieser Schrift und anderen Publikationen⁴ zu bannen versuche. Wenn allerdings unter Platonismus die These verstanden wird, dass nicht-physischen Objekten eine Realität zukommt, dann läuft die Kritik des Platonismus auf nichts anderes heraus, als eine Immunisierung einer naturalistischen Metaphy-

³ Vgl. Thomas Nagel: *Mind and Cosmos*. Oxford: University Press 2012 und meine Rezension dazu in *Journal for General Philosophy of Science* 45 (2014).

⁴ Vgl. *P&L*, Teil I; sowie *HumR*, Teil I und *REAL*.

sik. Da die naturalistische Doktrin jedoch mit massiven, unüberwindlich erscheinenden Problemen konfrontiert ist, liefe eine Immunisierung des Naturalismus letztlich auf die Abdankung der Philosophie hinaus – ein alter Traum vieler Naturalisten würde wahr: die Auflösung von Philosophie in Naturwissenschaft.

Drei sperrige Blöcke stehen dem jedoch im Weg: (1) das Logische, (2) das Normative und (3) das Subjektive. (1) Die Gültigkeit logischer Regeln lässt sich empirisch nicht feststellen, Logik ist kein möglicher Gegenstand der Naturwissenschaft. (2) Das Normative mag auf dem Nicht-Normativen supervenieren, aber es lässt sich nicht mit Nicht-Normativem identifizieren. Es gibt keine Möglichkeit, aus empirischen Fakten normative zu deduzieren, bzw. normative Behauptungen ohne Bedeutungsverlust in empirische zu überführen. (3) Auch wenn alle subjektiven Zustände neurophysiologische Realisierungen haben sollten, so sind sie damit doch nicht identisch, wie zuletzt die Qualia-Debatte deutlich gemacht hat. (1) Wer entgegen der Psychologismus-Kritik Husserls und Freges die Reduzibilität des Logischen auf das Empirische behauptet, (2) wer entgegen der These des naturalistischen Fehlschlusses die Reduzibilität des Normativen auf das Empirische behauptet oder (3) wer entgegen allem Anschein die Reduzibilität des Subjektiven auf das Neurophysiologische behauptet, hat zweifellos die Beweislast. Der Anschein, dass es umgekehrt sei, dass diejenigen, die sich gegen die naturalistische Doktrin in ihren unterschiedlichen Varianten richten, die Beweislast trügen, lässt sich nur damit erklären, dass sie in der Tat gegen einen verbreiteten Irrtum in der zeitgenössischen Philosophie antreten. Allein die weite Verbreitung irrtümlicher Überzeugungen dreht jedoch die Beweislast nicht um. Die Beweislast tragen diejenigen, die eine These vertreten, die mit unseren lebensweltlichen Überzeugungen schwer in Einklang zu bringen ist. Der Naturalismus eines Großteils der zeitgenössischen analytischen Philosophie ist jedoch, ebenso wie die Pyrrhonische Skepsis oder der Berkeleysche Idealismus des 19. Jahrhunderts, mit lebensweltlichen Überzeugungen schwer in Einklang zu bringen.⁵

Die Philosophie, verstanden als Theorie der – theoretischen wie praktischen – Vernunft, versteht sich nicht als rationalistisches Projekt, nicht als Neukonstruktion allen Meinens und aller Praxis, nicht als Antwort auf eine globale Skepsis. Vielmehr schließt sie an unsere lebensweltlichen Überzeugungen und Praktiken an und hat in diesen ihre *Bewährungsinstanz*. Das macht sie nicht zu einem unkritischen reinen Rekonstruktionsprojekt. Die Systematisierung und begriffliche Klärung unserer Überzeugungen und Praktiken, die Diskussion der Kriterien und Normen, die diese leiten, ist kein *l'art pour l'art*, keine innerphilosophische Denkübung von lediglich akademischem Interesse. Es ist der Versuch, mehr Klar-

⁵ Vgl. *HumR*.

heit und Kohärenz zu schaffen und ihre Motive beruhen auf der Beobachtung von Konfusionen und Inkohärenzen. Der methodische Zweifel, der die Philosophie anleitet, ist richtig verstanden die Verallgemeinerung der gelegentlichen Beobachtung offenkundiger Irrtümer und Fehlentscheidungen zu einem umfassenden *Fallibilismus*, das heißt zu der Auffassung, dass so gut wie alle unsere Überzeugungen und Praktiken fehlgeleitet sein können. Dies rechtfertigt aber nicht die Haltung einer *globalen Skepsis*, die alles zugleich infrage stellt und damit das zerstört, was Bewährungsinstanz auch der philosophischen Diskussion bleiben muss. Der Zweifel muss *lokal* bleiben, um vernünftig zu sein.

Die Philosophie als Theorie der Vernunft versteht sich in Kontinuität zu lebensweltlichen Diskursen und sie wirkt über diese auf die praktizierten Lebensformen zurück. Sie steht dabei auch in Kontinuität zu den Methoden der Natur- und Sozialwissenschaften, sie ist keine alternative Form des Denkens. Sie stellt sich nicht gegen die Methoden und die Ergebnisse der Einzelwissenschaften, vielmehr ist es eine ihrer Aufgaben, diese zu integrieren, sie zu einem kohärenten Weltbild zusammenzuführen. Wohl aber stellt sie sich gegen philosophische Überspanntheiten, die in Schüben aus erfolgreichen natur- und sozialwissenschaftlichen Forschungsprogrammen hervorgehen, wie gegenwärtig etwa der neurophysiologische Anti-Humanismus, also die Bestreitung der menschlichen Fähigkeit zu verantwortlichem Handeln, der Skinner'sche Behaviorismus als Anthropologie, die Systemtheorie als Subjekt-Kritik, oder der Sozialdarwinismus des späten 19. Jahrhunderts, der Universal-Determinismus des 18. Jahrhunderts, den nicht Isaac Newton, aber einige seiner Schüler vertreten haben, generell der Versuch, ein in einem bestimmten Anwendungsbereich erfolgreiches wissenschaftliches Paradigma *ad libitum* auszuweiten und es damit zu einer Weltanschauung umzuformen.

Beispiele für diese szientistischen Überspanntheiten gibt es im 19. und 20. Jahrhundert in großer Zahl, aber zumindest programmatisch reichen ihre Wurzeln bis in die frühe Neuzeit, ja sogar in die Antike zurück. So kann man den Utopismus der frühen Neuzeit als die Ausweitung eines technokratischen Paradigmas auf die Politik interpretieren und Epikurs Ethik als Fehlanwendung einer materialistischen und atomistischen Physik; Thomas Hobbes' Systementwurf, wonach sich die Anthropologie und die Politik nach den Methoden der Physik entwickeln lassen; auch die über Jahrhunderte anhaltende Faszination der axiomatischen Methode der euklidischen Geometrie als universale Methode wissenschaftlicher Erkenntnis *more geometrico*, auch die Übertragung der Begrifflichkeiten der darwinistischen Evolutionstheorie auf eine rassistische Ideologie und Politik im Nationalsozialismus, das wohl abschreckendste Beispiel von allen.

Fallweise muss die Philosophie als Theorie der Vernunft also für lebensweltliche Überzeugungen und Praktiken und gegen szientistische Überspannthei-

ten argumentieren. Das darf aber nicht als Kritik *der* Wissenschaft verstanden werden, sondern ist genau besehen eine inner-philosophische Kritik an unbegründeten, oft weltanschaulich gefärbten Schlüssen aus naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen. Hier werden nicht natur- oder sozialwissenschaftliche Forschungsergebnisse kritisiert, sondern allenfalls philosophierende Natur- und Sozialwissenschaftler, die aus der Autorität ihres Faches unbegründete philosophische Schlüsse ziehen.⁶

Ergebnisse naturwissenschaftlicher oder medizinischer Forschung schlagen sich in meist nur kurzen Berichten nieder, die in der wissenschaftlichen Welt dadurch erst existent werden, dass sie in den einschlägigen internationalen englischsprachigen *Journals* erscheinen. Sie machen einen *Reviewing*-Prozess durch, der insbesondere prüft, ob die Ergebnisse wirklich neu sind oder alte Ergebnisse bewusst oder unbewusst kopieren. Die *Reviewer* sind meist Experten auf ihrem Gebiet. Sie achten auf den *state of the art*. Dieses Verfahren sichert eine gewisse Rationalität, selektiert aus der Vielfalt von mehr oder weniger irrelevanten Ergebnissen die relevanteren aus und erlaubt es so der *scientific community* des jeweiligen naturwissenschaftlichen oder medizinischen Fachgebietes, sich auf dem Stand der aktuellen Forschung zu halten. Dieser Prozess ist *normale Forschung* im Sinne Thomas S. Kuhns. Er stellt Paradigmen in der Regel nicht infrage oder um es in der Terminologie von Wolfgang Stegmüller zu formulieren: Es geht um Anwendungsgebiete etablierter theoretischer Kerne, deren Ausweitung oder Einschränkung. Im Laufe dieses Prozesses können wissenschaftliche Theorien in eine Krise geraten, nämlich dann, wenn sich die Anwendungsgebiete nicht mehr erweitern. Der Wechsel zu neuen Paradigmen erfolgt allerdings in der Regel nicht über diese Form normaler naturwissenschaftlicher und medizinischer Forschung, sondern er kommt meist aus der Konfrontation mit anderen Disziplinen, aus dem Amalgam neuer, der Disziplin zunächst fremder Begrifflichkeiten, er kommt meist von außerhalb, von Fachfremden, er entspricht nicht dem *state of the art*, er hat kaum Chancen im realen Prozess erfolgreich zu sein. Das, was Kuhn als *außerordentliche Forschung* beschreibt, muss sich gegen den Mainstream behaupten und tut dies auf verschlungenen Wegen und in Reaktion auf eine tiefe Orientierungskrise des jeweiligen Fachgebietes.

Man könnte sagen, die philosophische Forschung ist im Kuhn'schen Sinne immer eine *außerordentliche*, nicht etwa, weil dies der Disziplin wesentlich zu eigen ist, sondern deswegen, weil alles, was zur ordentlichen Forschung in der

⁶ Vgl. meinen Disput mit Wolf Singer: „Erregungsmuster und gute Gründe. Über Bewusstsein und freien Willen“. In: *Zukunft Gehirn: Neue Erkenntnisse, neue Herausforderungen*. Hrsg. von Tobias Bonhoeffer. München: Beck 2011, 253–277 und *ÜmF*.

philosophischen Disziplin wird, aus dieser auswandert und eigene Disziplinen etabliert. Dieser Prozess ist erst in der Neuzeit, ja eigentlich erst im frühen 19. Jahrhundert in Gang gekommen, er hält aber bis heute an und verhindert weitgehend, dass die Philosophie zu einer normalen Disziplin wird. Der philosophischen Disziplin verbleiben die schwierigen Fragen. Ein Großteil der Professoren in der Philosophie entzieht sich allerdings – man kann hinzufügen legitimerweise – dieser Herausforderung zur außerordentlichen Forschung. Das ist verständlich, wenn man an Kuhns Charakterisierung außerordentlicher Forschung erinnert: Wer außerordentlich forscht, steht vor der Alternative, sich gegen große Widerstände durchzusetzen oder persönlich und beruflich zu scheitern. Die Sehnsucht nach normaler philosophischer Forschung erklärt den beständigen Drang zur *Historisierung* in der Philosophie. Man setzt sich dann mit Klassikern, aber auch philosophischen Texten aus jüngerer Zeit in historischer Perspektive auseinander. Am Beispiel des Oeuvres Ludwig Wittgensteins kann man diese Verschiebung beobachten: Dessen Texte werden heute zu einem kleineren Teil *systematisch*, zu einem weit größeren Teil *historisch* rezipiert.

Die Hoffnung, dass der Fortschritt in der Philosophie den jeweils einige Jahre zurückliegenden Forschungsstand als überholt erscheinen lässt, wie es in bestimmten Bereichen der empirischen und besonders der angewandten empirischen Forschung zweifellos der Fall ist, hat sich nicht erfüllt. Man muss nicht so weit gehen und vom Fortbestehen der immer gleichen philosophischen Fragen sprechen, die seit Platon das philosophische Denken beschäftigen. Zweifellos hat es wichtige Erkenntnisfortschritte in der Philosophie gegeben. Das gilt in ganz besonderem Maße für die Logik und die Sprachphilosophie. Aber auch in den Bereichen, in denen die philosophische Analyse so weit vorangeschritten ist, dass man nicht einfach bei den Klassikern anknüpfen kann, ohne diese Resultate einzubeziehen, scheinen die alten Fragen wie durch einen – guten oder bösen – Zauber immer wieder zurückzukehren. Die großen philosophischen Entwürfe bleiben präsent, sie werden nicht allesamt im Laufe der Zeit zur bloßen Vorgeschichte einer Disziplin. Die aristotelische Physik ist inhaltlich-systematisch gesehen heute ohne Relevanz. Die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles dagegen hat einen prägenden Einfluss auf die zeitgenössische praktische Philosophie.

Die moderne Philosophie hat, nach der Abnabelung einiger ihrer Subdisziplinen als Physik, Psychologie, Sozial- oder Geisteswissenschaft, keine Kompetenz für empirisch ausgerichtete Forschungsprogramme, unbeschadet jüngerer anti-analytischer Strömungen, wie der experimentellen Philosophie. Eine lediglich apriorisch argumentierende praktische Philosophie würde jedoch in Postulaten und ihren logischen Deduktionen stecken bleiben, also dem rationalistischen Programm verhaftet bleiben und damit jede Bewährungsinstanz und jede Überprüfungsmöglichkeit ihrer Theorien einbüßen. Tatsächlich halten viele

utilitaristische und kantianische Theorien zeitgenössischer Ethik diesem rationalistischen Programm die Treue. Die Alternative einer empiristischen Ethik, der bloßen Beschreibung vorfindlicher Verhaltensweisen, Werthaltungen und Beurteilungen, würde die praktische Philosophie jedoch zu einem Teil der Sozialwissenschaft machen und sie damit ihres normativen Gehalts entkleiden.

Was bleibt, ist eine praktische Philosophie, deren Begrifflichkeit und Theoriebildung an die geteilte normative Beurteilungspraxis anschließt und diese systematisiert. Ihren normativen Gehalt bezieht sie aus den Gründen, die wir anführen, um unsere normativen Überzeugungen, Handlungen und emotiven Einstellungen zu rechtfertigen. Geteilte Gründe, die unumstritten sind, dienen als – immer vorläufige – Prüfungsinstanz. Umstrittene normative Überzeugungen und Praktiken werden überprüft, indem wir auf – *zwischen uns* – unumstrittene Bezug nehmen.

Der normative Gehalt der philosophischen Theorie wird nicht von der Philosophie konstruiert, sondern von den lebensweltlichen Verständigungspraktiken gewissermaßen in die Philosophie induziert. Die Philosophie steht nicht außerhalb der Lebenswelt, sondern schließt an diese an. Sie klärt die Praxis des Gründe-Gebens und -Nehmens – Gründe für Überzeugungen (theoretische Vernunft / theoretische Philosophie) und Gründe für Handlungen (praktische Vernunft / praktische Philosophie) – und wenn die Überlegungen, die wir in diesem Buch anstellen, nicht völlig abwegig sind, dann besteht zwischen diesen beiden Bereichen ein so enger Zusammenhang, dass die Einheit der Philosophie als Theorie der Vernunft gesichert zu sein scheint.

Das Irritierende ist allerdings, dass eine Praxis, die uns allen bestens vertraut ist, weil wir sie lebensweltlich praktizieren, gravierende Explikationsprobleme aufwirft. Wie kann es sein, dass die philosophischen Vernunft-Konzeptionen ein derart weites und wechselseitig inkompatibles Spektrum aufweisen? Die Erklärung dafür ist das seit der frühen Neuzeit verbreitete rationalistische philosophische Missverständnis: Wenn es erst die Philosophie ist, die jenseits bloßer Meinungen wahres, unbezweifelbares Wissen generieren kann, dann öffnet sich ein weites Tor für unterschiedliche philosophische Vernunfttheorien, dann gibt es für diese keine Bewährungsinstanz, die für Konvergenz sorgt und theoretische Überspanntheiten abwehrt. Erst wenn sich die Philosophie aus ihrer *splendid isolation* löst und sich auf die geteilten Praktiken des Gründe-Gebens und -Nehmens einlässt, sich mit diesen in Kontinuität sieht, erübrigt sich die Willkürfreiheit philosophischer Vernunft-Konstruktionen, ja eine so verstandene Philosophie wird zur Mittlerin zwischen Wissenschaft und Lebenswelt. Sie korrigiert das weltanschauliche Überschießen erfolgreicher einzelwissenschaftlicher Forschungsprogramme, revidiert wissenschaftliche Begriffsrahmen und sorgt sich um die Kohärenz einer, mit den wissenschaftlichen Befunden verträglichen Weltsicht.

Auf diese Weise kehrt sie zu ihrer Rolle als Mutter-Disziplin zurück und integriert einzelwissenschaftliche Terminologien, Paradigmen und Befunde in die lebensweltliche Praxis der Vernunft.

§ 2 Zum Begriff der Vernunft

Seit Immanuel Kant ist es in der Philosophie üblich geworden, das Apriorische als dasjenige, was vor aller Erfahrung gegeben ist und das Aposteriorische als das, was nach aller Erfahrung gegeben ist, zu trennen. Unter Erfahrung wird dabei empirische Erfahrung verstanden. Nachdem die analytische Philosophie Anfang des 20. Jahrhunderts das Apriori-Synthetische verabschiedet hat, überlebte diese Unterscheidung in der Schrumpfform als diejenige zwischen Logik (und Mathematik) auf der einen Seite und Empirie, empirischer Erfahrung, Naturwissenschaft (und Sozialwissenschaft) auf der anderen. Das Apriorische schrumpft zur formalen Logik, das Aposteriorische zu natur- und sozialwissenschaftlichem Wissen. Allerdings hat sich dann im Verlaufe der Entwicklung der Wissenschaftstheorie rasch herausgestellt, dass mit dieser Unterscheidung Probleme verbunden sind und die weitreichendste Folgerung daraus war, sie völlig aufzugeben, das Synthetische mit dem Empirischen zu identifizieren und das Analytische zu beerdigen, wie es der naturalistische analytische Philosoph Quine⁷ unternommen hat.

Wenn ich nun behaupte, dass es keine apriorische Theorie der Vernunft geben könne, dann gebrauche ich diese Scheidung von apriorisch und aposteriorisch in einem fundamentaleren, und wie mir scheint, weniger problematischen Sinne. Apriorisch wäre eine Theorie der Vernunft, wenn sie von der Praxis des Vernunftgebrauchs, also der Praxis des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens, abstrahierte. Viele verstehen die formale Logik als eine in diesem Sinne apriorische Disziplin, als unabhängig von der etablierten Praxis des Schließens.

Die These lautet also: Die Philosophie als Theorie der Vernunft ist eine aposteriorische Disziplin, sie verallgemeinert und systematisiert den alltäglichen, den politischen, den ökonomischen, den einzelwissenschaftlichen Vernunftgebrauch. Sie steht nicht außerhalb der lebensweltlichen Praxis des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens, sondern versteht sich als ihre Fortsetzung.

Damit wird die Philosophie nicht zur empirischen Disziplin. Sie ist nicht in diesem, im empirischen Sinne, aposteriorisch. Denn der lebensweltliche Vernunftgebrauch ist selbst normativ, er überprüft eine Überzeugung danach, ob gute

⁷ Vgl. W. V. O. Quine: „Two Dogmas of Empiricism“, in: ders. *From a Logical Point of View*. [1953]; dt. *Von einem logischen Standpunkt*. Frankfurt am Main / Berlin / Wien: Ullstein 1979.

Gründe für sie sprechen oder nicht. Die Praxis des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens ist selbst eine normative, denn Gründe sprechen für Überzeugungen, für Handlungen, für emotive Einstellungen und der Inhalt des Begründens, die Propositionen, sind weder physische noch mentale Gegenstände. Sie gehören in der Terminologie Freges oder Poppers zur *Welt III*, also weder zur *Welt I* des Physischen noch zur *Welt II* des Mentalen/Psychischen, sondern zur *Welt III* der Inhalte unserer Überzeugungen, zur Welt der Theorien, Inferenzen, der Welt der Logik, der Bedeutung, des Sinns. Eine apriorische Philosophie würde ihre Bewährungsinstanz verlieren, sie würde zur bloßen Setzung oder zur metaphysischen Spekulation.

Die Philosophie als Theorie der Vernunft ist keine empirische Disziplin, sie beschreibt nicht, in welcher Weise Menschen deliberieren, sondern sie ist selbst eine Form der Deliberation, sie hat einen normativen und objektiven Inhalt. Sie ist also weder ein Annex zur Psychologie der Meinungsbildung noch gar ein Annex zur Physik oder zur Neurophysiologie. Sie ist Theorie der Vernunft. Die Kriterien der Vernunft sind aber nicht Gegenstand der Natur- und Sozialwissenschaften, obwohl diese selbst ein wesentlicher Bestandteil des Vernunftgebrauchs sind. Die Praxis der Einzelwissenschaften ist eine Form des Vernunftgebrauchs, ebenso wie der lebensweltliche Austausch von Gründen – die Philosophie ist die Reflexion dieses Vernunftgebrauchs. Damit ist ein Teil der Philosophie *Meta-Theorie* zu natur-, sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen: Allgemeine Wissenschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Zugleich aber ist Philosophie natürlich selbst wieder eine Form des Vernunftgebrauches und die Metaphilosophie reflektiert diese. Im Falle der lebensweltlichen Praxis des Austausches von Gründen allerdings ist der Ausdruck *Meta-Theorie* weniger passend. Schließlich macht es gerade den lebensweltlichen Vernunftgebrauch aus, dass er sich nicht als ein theoretischer versteht, sondern als eine ohne Theorie auskommende bloße Praxis. Auch wenn dies zu großen Teilen eine Stilisierung ist, die den Einfluss von Theorien im Verlaufe der Entwicklung des alltäglichen Denkens unterschätzt, so führt der Ausdruck *Meta-Theorie* in diesem Falle in die Irre. Die allgemeinere Fassung trifft es besser: Die Philosophie reflektiert den Vernunftgebrauch sowohl in unserer Lebenswelt als auch in unterschiedlichen systemischen Zusammenhängen, etwa der Ökonomie oder der Politik, aber auch derjenigen der natur-, sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen.

Da die genannten Unterscheidungen ohnehin nur graduell sind, da die lebensweltliche Praxis des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens Konstitutionsbedingung einzelwissenschaftlicher Forschung ist, da auch politische oder ökonomische Diskurse anschlussfähig sein müssen an die lebensweltliche Praxis des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens, ist das Bild eines Kontinuums angemessen, das die verschiedenen Bereiche der Deliberation als ein *Netzwerk* interpretiert, in dem kein Element wirklich unabhängig von irgendeinem anderen

Element ist, alles mit allem, und sei es auf noch so verschlungenen Wegen, miteinander verknüpft ist und das Netz als Ganzes eine Kohärenz aufweisen muss. Die Vorstellung, die deliberativen Praktiken zerfielen in Einzelteile, wie es manchmal durch die Sprachspiel-Metapher Wittgensteins, aber auch durch postmoderne Konzeptionen nahegelegt wird, geht in die Irre. Unsere gesamte deliberative Praxis bildet letztlich eine Einheit und die Philosophie ist lediglich Teil dieser Praxis, sie steht nicht außerhalb, sondern sie umfasst lediglich besonders grundlegende und allgemeine Aspekte dieser Praxis. Zwischen Philosophie, Einzelwissenschaften und Lebenswelt besteht ein Kontinuum, es handelt sich nicht um eine Partition des epistemischen Netzes.

Man muss Quine vom Kopf auf die Füße stellen: Die deliberative Praxis ist nicht Teil der Physik und der Neurophysiologie, die Einheit wird nicht durch sensorische Stimuli hergestellt, die Lautäußerungen verursachen, die Einheit wird durch die Normativität und Objektivität guter Gründe gestiftet. Nicht Ursachen, sondern *Gründe* bilden den Kitt unserer deliberativen Praxis. Es sind auch nicht die behavioristisch beschreibbaren Regeln unseres Sprachverhaltens, die – in unterschiedliche Sprachen und Lebensformen zerfallen – bestimmen, was jeweils vernünftig *ist*, sondern es ist die allgemein menschliche Fähigkeit, eine gemeinsame Aufmerksamkeit auf Gegenstände von gemeinsamem Interesse zu richten, im Umgang mit diesen eine gemeinsame, kooperative Praxis zu entwickeln, und diese von Gründen geleitet zu koordinieren. Wie immer es um die evolutionsbiologischen Ursachen der besonderen menschlichen Fähigkeit, sich von Gründen affizieren zu lassen, bestellt sein mag – vieles spricht dafür, dass es gerade dieser evolutionäre Vorteil war, der im Laufe der Zeit die Fähigkeit ausbilden ließ, eine kooperative Praxis zu realisieren –, jedenfalls partizipieren Menschen mit dieser Fähigkeit an der Normativität und Objektivität guter Gründe, sie überwinden die bloße Bestimmtheit durch Reiz-Reaktions-Mechanismen, aber auch die durch das bloße Eigeninteresse, und distanzieren sich so vom eigenen Interessenstandpunkt und der eigenen Perspektive.

Der logische Raum der objektiv guten Gründe wirkt über unsere Fähigkeit zur Deliberation und die Affektion unserer Überzeugungen, unserer Handlungen und unserer emotiven Einstellungen auf die Welt des Mentalen und die Welt des Physischen. Die menschliche Vernunftfähigkeit ist nichts anderes als die Fähigkeit zur Deliberation und die Bereitschaft, sich von ihrem Ergebnis beeinflussen zu lassen. Wenn man von den Hypostasierungen der Ontologie Platons abstrahiert, ist das der Kern platonischer Philosophie: Gründe als solche, nicht erst vermittelt über Interessen, über vertragliche Arrangements, über Gewöhnung, über Anreize und Sanktionen, sollen die menschliche Lebensform als Individuum und als Teil der *polis* bestimmen. Die Philosophie soll dazu befähigen, Gründe als solche wirksam werden zu lassen.

Man vergleiche dies mit Thomas Hobbes:⁸ Dieser Antipode zur platonischen Philosophie (er selbst verstand sich in erster Linie als Antipode zur aristotelischen) hält Menschen immerhin für befähigt (auf Grund der Spezieseseigenschaft des *prospectus*) diejenigen Regeln einzusehen, deren allgemeine Befolgung den zivilen Frieden sichern würden. Zugleich aber ist diese Einsicht für Hobbes kein Handlungsmotiv. Handlungsmotiv ist immer nur das Eigeninteresse am Überleben und unter den günstigen Bedingungen des *status civilis* an einem guten Leben. Die Einsicht in die guten Gründe, hier die Einsicht in diejenigen Regeln, deren allgemeine Befolgung den Frieden sichern würde, reicht nicht hin, um die Praxis zu gestalten. Daher bedarf es eines Umwegs über die Etablierung des Souveräns, der alle Bürger durch Strafandrohung in Angst und Schrecken hält, sodass diese *volens nolens* die Gesetze, die er gibt, befolgen. Offen bleibt, wer oder was sicherstellt, dass diese Gesetze den *leges naturales* entsprechen. Immerhin findet sich auch bei Hobbes ein Rest-Platonismus in Gestalt der Kritik des *fool* im *Leviathan*, der meint, er könne doch auch im *status civilis* Verträge brechen, wenn es ihm nützlich erscheint. Hobbes scheint an dieser und an wenigen anderen Stellen doch die Bereitschaft zu kooperativem Verhalten jenseits der eigenen Interessenlage anzunehmen, um den zivilen Frieden zu sichern. Dann wäre es aber die Einsicht in die Wünschbarkeit allgemeiner Regelbefolgung im *status civilis*, die handlungsmotivierend ist. Der *fool* glaubt, keinen guten Grund zu haben, sich kooperativ zu verhalten, wenn ihm das nicht einen persönlichen Vorteil bringt – im *status naturalis* sei das nach Hobbes zutreffend, im *status civilis* aber irrig.

Dann wären es die Besonderheiten des Naturzustandes, die jeweils denjenigen mit dem eigenen Tod bedrohen, der sich an Regeln hält, die andere nicht einhalten. Dann wäre es das Fehlen eines staatlichen Garanten, der jedes Vertrauen in die Kooperationsbereitschaft anderer im Keim erstickt, der die alleinige Orientierung am Eigeninteresse rechtfertigt. Dann ist es nicht – entgegen der traditionellen Hobbes-Interpretation – das bloße Eigeninteresse, das motiviert, vielmehr wären Gründe, die für Kooperationsbereitschaft sprechen, unter den spezifischen Bedingungen des *status civilis* normativ verpflichtend und hätten für die Vernünftigen, nicht die Unvernünftigen (die *fools*), eine praktische Wirksamkeit. Es ist die Bedingtheit wechselseitigen Vertrauens, die Kooperationsbereitschaft rechtfertigt. Man sollte hier nicht den Ausweg suchen, Hobbes meine, dass unter den spezifischen Bedingungen des *status civilis* kooperatives Verhalten die je individuellen Interessen optimiere. Hobbes war vielleicht der erste, der in aller Schärfe das Gefangenendilemma *avant la lettre* präzise erfasst hat. Seine Kritik

⁸ Vgl. Thomas Hobbes: *De Homine* [EA 1658]; *De Cive* [EA 1642]; *Leviathan* [EA 1651].

des *fool* würde gegenstandslos, wenn er wie die zeitgenössische Spieltheorie und ökonomische Theorie diesen billigen Ausweg gesucht hätte.⁹

Es war der gemeinsame Irrtum von Platon und Hobbes, vor allem aber von Descartes, Leibniz, Spinoza, Bentham und in der zeitgenössischen Philosophie etwa von Hare, Smart, Singer, oder Tugendhat, praktische Vernunft nicht im Anschluss an die lebensweltliche Praxis des Gründe-Gebens und -Nehmens zu bestimmen, sondern nach einer neuen Quelle der Normativität außer ihr zu suchen. Man kann sich diese Fehleinschätzung folgendermaßen verdeutlichen: Schon die lebensweltliche praktische Deliberation ist nicht lediglich ein empirisches Phänomen, das man mit den Mitteln der Sozialpsychologie oder der Soziologie beschreiben kann, sondern selbst ein Bemühen, zu klären, welche objektiv guten Gründe für diese oder jene Handlung, diese oder jene Institution, diese oder jene politische Programmatik etc. sprechen. In diesem Sinne wohnt der lebensweltlichen Deliberation schon ein Moment des Transzendenten inne. Man wird ihr nicht vollständig gerecht, wenn man sie als eine bloße Verhaltensregularität oder ein kulturelles Phänomen beschreibt. Es ist jedem unbenommen, eine ethnologische Perspektive einzunehmen, also die Distanz zu suchen, aus der das Bemühen um die richtige Praxis lediglich ein empirisches Phänomen unter anderen ist. Der ethnologische Standpunkt lebt von der Fiktion, dass wir menschliche Praxis als bloßen raumzeitlichen Vorgang beschreiben können. Wir, auch der Ethnologe, teilen allerdings zu viel mit allen anderen Menschen und den jeweils etablierten kulturellen Praktiken, um diese Distanz herstellen zu können.

Diese Problematik hat eine Tiefendimension, die verständlicherweise ausgeklammert werden muss, um die Fiktion sozialwissenschaftlicher Objektivität aufrecht zu erhalten. In aller Radikalität lässt sie sich folgendermaßen erfassen: Der distanzierte Standpunkt lässt keine adäquate Beschreibung zu. Aus einer hinreichenden Distanz würden die zu beschreibenden Phänomene kultureller Praktiken zu bloßen raumzeitlichen Vorgängen ohne jeden Sinn. Wenn wir keine Teilnehmer mehr wären, keine teilnehmenden Beobachter, könnten wir auch nicht mehr die Rolle des Beschreibenden ausfüllen. Nur das Teilen gemeinsamer Intentionen, die gemeinsame Praxis der Zuschreibung emotiver Zustände, die geteilte Empörung über erlittenes Unrecht, die jedem von uns vertraute Sorge um das eigene gute Leben, die wir in anderen gleichermaßen erkennen, ermöglicht das Verständnis kultureller Praktiken, wie fern eine „exotische“ Kultur auf den ersten Blick auch immer erscheinen mag. Die wirklich exotische Kultur wäre für uns nicht mehr entschlüsselbar.

⁹ Am prominentesten wohl Robert Axelrod: *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books 1984.

Die philosophische Distanzierung von der Lebenswelt hat so gesehen pathologische Züge: Sie bestreitet das Offenkundige, sie distanziert sich gerade von dem, von dem sich niemand wirklich distanzieren kann. Sie vermeint, empirische und normative Überzeugungen ausklammern zu können, die doch für die eigene Perspektive konstitutiv sind. Zu Ende gedacht verlöre die Philosophie ihre Bewährungsinstanz.

§ 3 Wahrheit und Begründung¹⁰

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 allerdings 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 Gegenargumente zurück: Kann Galilei wirklich verantworten, dass die Autorität des Klerus, ja die der Heiligen Schrift durch eine solche theoretische Revolution in Mitleidenschaft gezogen werden, mit all den Unruhen und Verwerfungen, die das vermutlich zur Folge haben könnte? 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

¹⁰ Die Überlegungen dieses Abschnitts wurden auf dem XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie als Hauptvortrag unter dem Titel „Veritas filia temporis“ in Münster präsentiert. Der Titel verdankt sich einem Zitat aus Francis Bacons *Novum Organum*. Die philosophiehistorischen Bezüge zu Platon, Aristoteles, Bacon, u. a. wurden hier ausgelassen, wer sich dafür interessiert, sei auf meinen Beitrag „Veritas filia temporis“ in den Proceedings *Geschichte – Gesellschaft – Geltung: Kolloquiumsbeiträge*. Hrsg. von Michael Quante. Hamburg: Meiner 2016, 43–66 verwiesen.

die allermeisten Menschen davon überzeugt, dass sich die Erde um die Sonne dreht und nicht umgekehrt.¹¹

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, die Interpretation der Himmelserscheinungen. 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 dem Konflikt zwischen klerikalen und 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 einem halben Jahrtausend, sehr gute Gründe die heliozentrische Interpretation der Himmelserscheinungen für die richtige und die geozentrische für die falsche zu halten. Wir sagen nicht, dass die Menschen im 13. Jahrhundert *wussten*, dass sich die Sonne um die Erde dreht, sondern dass sie davon *überzeugt* waren. 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 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 des Sokrates, dass man mit dem Ergebnis noch nicht wirklich zufrieden sein könne und Platon-Verfehrer vermuten, dass das, was rund 2500 Jahre später Edmund Gettier in einem kurzen Artikel „Is Justified Belief Knowledge?“¹² ausführt, Platon schon wusste

¹¹ Tatsächlich drehen sich Sonne und Erde um ihren gemeinsamen Schwerpunkt, der aber wegen des gewaltigen Größenunterschieds nahe am Mittelpunkt der Sonne ist.

¹² Vgl. Edmund Gettier: „Is Justified True Belief Knowledge?“ In: *Analysis* 23 (1963), 121–123.

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 unterdessen ein halbes Jahrhundert alt, 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.¹³

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 lediglich zu wissen, dass sie in einer geozentrischen Welt lebten, aber da sie sich geirrt haben, war dies eine irrtümliche Überzeugung, sie *wussten* es nicht. Alternativ können wir auch sagen: Die geozentrische Überzeugung war rational, aber falsch. Nicht jede irrtümliche Überzeugung ist irrational. Rationale Überzeugungen sind nicht notwendigerweise Wissen. Wahre Überzeugungen können irrational sein.¹⁴

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 Schwarm-Intelligenz, für deren Beleg gerne und meist zutreffend die Internet-Enzyklopädie Wikipedia angeführt wird, sondern auch Schwarm-Idiotie, wie die Kriegsbegeisterung in Europa zu Beginn des Ersten Weltkrieges, der NS-Wahn in Deutschland oder die antikommunistische Paranoia in den USA während der McCarthy-Ära belegen.

Die Unabhängigkeit von Wahrheit und Begründung spricht gegen epistemische Wahrheitsdefinitionen. 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

¹³ Vgl. *EpistR*, *ÜmF* und *V&F*, aber wir kommen darauf auch in Kapitel VII zurück.

¹⁴ Die Überzeugung einer Wahrsagerin, dass die nächste Ziehung der Lottozahlen, angesichts der astrologischen Konstellationen, die Zahlen 10, 12, 27, 35, 44, 47, 49, ergeben wird, ist auch dann irrational, wenn diese Zahlen tatsächlich gezogen werden.

verstehen sich als Kognitivisten und grenzen sich insofern scharf von postmodernen und neo-pragmatistischen Erkenntnistheorien ab. Zugleich aber sind sie Antirealisten, jedenfalls im Bereich der normativen Diskurse: Sie versuchen die Objektivität des Wissens, bzw. der universellen Geltung über die Idealität der Begründung zu erfassen. Für beide geht Wahrheit in Begründetheit auf, beide hängen einem epistemischen Wahrheitsbegriff an.

Ich vertrete eine realistische Interpretation begründender Diskurse und verstehe mich als epistemischen Optimisten, das heißt, ich nehme an, 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* und Wahrheit nichts anderes sei, als ideale Begründetheit. 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.*

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.

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 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 gemeinsamem Hintergrundwissen (geteilten propositionalen Einstellungen) und einer geteilten inferentiellen Praxis.¹⁵ 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 hierhin scheinen wir uns mit Trivialitäten aufzuhalten. Aber Vorsicht: Je weiter sich die Philosophie von diesen Trivialitäten entfernt, umso leichter 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,

¹⁵ 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, das auf ein gemeinsames Paper von Carlos Alchourrón, Peter Gärdenfors und David Makinson zurückgeht: „On the Logic of Theory Change: Partial Meet Contraction and Revision Functions“. In: *Journal of Symbolic Logic* 50 (1985), 510–530. Auch deutsche Autoren haben zu diesem Zweig interdisziplinärer Epistemologie (Computerwissenschaft, Philosophie, Entscheidungstheorie, Mathematik und Logik) wichtige Beiträge geleistet, u. a. Wolfgang Spohn: *The Laws of Belief: Ranking Theory and its Philosophical Applications*. Oxford: University Press 2012; Hans Rott: „Two Dogmas of Belief Revision“. In: *Journal of Philosophy* 97 (2000), 503–522; ders.: *Change, Choice and Inference: A Study of Belief Revision and Nonmonotonic Reasoning*. Oxford: University Press 2001; Hannes Leitgeb: „The Stability Theory of Belief“. In: *Philosophical Review* 123 (2014), 131–171; ders.: *The Stability of Belief: How Rational Belief coheres with Probability*. Oxford: University Press 2017; und Stephan Hartmann & Luc Bovens: *Bayesian Epistemology*. Oxford: University Press 2004.