

Julian Nida-Rümelin
Philosophie
und Lebensform

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1932

Gründe geben unserer rational und normativ verfassten Lebensform die Struktur, deren wir als Menschen bedürfen – als Mitglieder »dieser merkwürdigen Spezies, deren hinreichend entwickelte Exemplare sich in ihren Urteilen und ihrem Handeln von Gründen leiten lassen«. Welche Rolle spielt dabei die wissenschaftliche Erkenntnis? In welchem Verhältnis stehen Lebensform und Wissenschaft, Bedeutung und Intention, Ethik und Alltagspraxis, Moral und Politik? Mit diesen Fragen beschäftigen sich die in diesem Band gesammelten philosophischen Abhandlungen von Julian Nida-Rümelin, die seine im weitesten Sinne pragmatische Philosophie exemplarisch dokumentieren.

Julian Nida-Rümelin
Philosophie und Lebensform

Suhrkamp

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

2. Auflage 2018

Erste Auflage 2009

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1932

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29532-8

Inhalt

Vorwort	7
Erster Teil: Lebensform und Wissenschaft	
1. Lebenswelt und Lebensform	11
2. Eine Wittgenstein'sche Perspektive	25
3. Wissenschaft und Lebenswelt	54
4. Reduktionismus und Holismus	73
Zweiter Teil: Gründe und Semantik	
5. Zum Begriff des Grundes	99
6. Die Grenzen der Sprache	110
7. Grice, Gründe und Bedeutung	135
8. Haben Tiere Überzeugungen und Wünsche?	155
Dritter Teil: Lebensform und Ethik	
9. Normatives Orientierungswissen	177
10. Ethische Begründung	194
11. Autonomie und Tod	222
12. Menschenwürde und Selbstachtung	236
Vierter Teil: Normativität des Politischen	
13. Zur Logik ökonomischen und politischen Handelns ..	261
14. Kollektive Selbstbestimmung	280
15. Die normativen Bedingungen der Macht	293
16. Internationale Gerechtigkeit	314
17. Bildung und Universität	345
18. Ethik des Sozialstaates	360
19. Deontologischer Egalitarismus	377
20. Politische Verantwortung	398
Ausführliches Inhaltsverzeichnis	417

Vorwort

Dieser Band enthält siebzehn philosophische Texte aus den letzten fünf Jahren. Sie behandeln wissenschaftstheoretische, sprachphilosophische, ethische und politische Fragestellungen. Ihnen ist eine Thematik gemeinsam: das Verhältnis von Philosophie (und generell Wissenschaft) und Lebensform. Drei ältere Texte wurden aus Gründen der Systematik hinzugefügt (Kapitel 4, 9 und 18). Gründe legen Strukturen in unser Leben, machen aus Verhalten Handlungen, geben Äußerungen Bedeutung, ermöglichen Verständigung und Interaktion, begründen die normative Ordnung des Politischen und lassen die einzelne Person zur Autorin ihres Lebens werden. Die Rolle der Gründe ist direkt oder indirekt Gegenstand aller Kapitel dieses Buches.

Ein großer Teil beruht auf Vorträgen, die ich in der Regel ganz oder überwiegend frei gehalten habe (das betrifft die Kapitel 2, 3, 6, 9, 11, 12, 15 und 17). Diese Entstehung hat einen Vor- und einen Nachteil: die Argumentation ist in der sprachlichen Form zugänglicher, zumal der mündliche Stil bei der Transkription beibehalten wurde, Verweisungen auf andere Theorien und einschlägige Literatur unterbleiben jedoch weitgehend. Einige Texte werden hier zum ersten Mal publiziert (das betrifft die Kapitel 5, 7, 8, 14, 16 und 19), andere wurden für die Veröffentlichung in diesem Band gründlich überarbeitet (Kapitel 3), gekürzt (Kapitel 17) oder vervollständigt (Kapitel 20).

Die einzelnen Kapitel des Buches können jeweils separat gelesen werden. Um diesen Vorzug zu wahren, wurde die eine oder andere Wiederholung von Argumenten in Kauf genommen. Ich danke meiner Mitarbeiterin Frau Mara-Daria Cojocaru für ihre verlässliche Hilfe bei der Zusammenstellung und der redaktionellen Bearbeitung der Texte.

Das Buch ist trotz des systematischen Aufbaus keine Monographie und sollte als solche auch nicht gelesen werden, es wird jedoch durch eine einheitliche philosophische Perspektive zusammengehalten, in der theoretische und praktische Vernunft vermittelt über die Begründungspraxis unserer Lebensform eine Einheit bilden.

München im Januar 2009

JNR

Erster Teil:
Lebensform und Wissenschaft

I. Lebenswelt und Lebensform

Die Begriffe *Lebenswelt* und *Lebensform* tauchen beide im Zusammenhang mit den Erneuerungsbewegungen der Philosophie im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert auf. Diese hatten einen gemeinsamen Impetus: Es sollte mit der rationalistischen, der idealistischen und insgesamt der *selbstgenügsamen* Tradition der neuzeitlichen Philosophie gebrochen und die philosophischen Probleme aus ihrer Isolierung – sowohl gegenüber den einzelnen Wissenschaften als auch mit Blick auf die lebensweltliche Verständigung – herausgelöst werden. Dieses (meta-philosophische) Programm wurde seltener formuliert als praktiziert. Seine expliziteste Darstellung findet es wohl in der *Krisis*-Schrift Edmund Husserls.¹ Aber auch die klassischen Texte des philosophischen Pragmatismus können als Beiträge zu diesem spezifischen Programm der Integration lebensweltlicher Praxis und Verständigungsweisen in die philosophische Begründung gelesen werden.² Schließlich illustrieren auch zahlreiche Formulierungen Ludwig Wittgensteins (aus dem Spätwerk *Philosophische Untersuchungen* und *Über Gewißheit*) sowie John Langshaw Austins dieses meta-philosophische Projekt.³ Dass die Terminologien dieser unterschiedlichen Integrationsprojekte voneinander abweichen oder sogar inkompatibel sind, darf die inhaltlichen Überschneidungen der Phänomenologie, des Pragmatismus und der *ordinary language philosophy* nicht verdecken.

1 Vgl. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von Walter Biemel. Nachdruck der 2. verbesserten Auflage (Husserliana Bd. 6), Den Haag 1976, sowie ders., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, hrsg. von Rochus Sowa (Husserliana Bd. 39), Den Haag 2008.

2 Vgl. Charles Sanders Peirce, *Pragmatism and Pragmaticism* (= Collected Papers, Bd. 5), Cambridge MA 1934. Ebenso William James, *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge MA 1976 und John Dewey, *Experience and Nature* (dt. *Erfahrung und Natur*, Frankfurt/M. 1995); New York 1929 sowie ders., *The Philosophy of John Dewey*, hrsg. von John McDermott, Chicago 1973.

3 Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Frankfurt/M. 1984, sowie ders., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 2001 [deutsche EA 1958] und John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford 1963 (dt. *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1989.)

Zwar schürt der spezifische Gebrauch, den Husserl vom Begriff der Lebenswelt macht, bis heute philosophische Territorialkonflikte.⁴ Doch es ist offensichtlich, dass der Lebenswelt-Begriff in der *Krisis*-Schrift bei aller Ambivalenz eine enge Verbindung zum Alltagsbewusstsein und zu den alltäglichen Interessenlagen aufweist. Diese Verbindung sollte man nicht als gekappt ansehen, nur weil über das Konzept der Lebenswelt eine Neubegründung der Wissenschaften, die durchaus cartesianische Züge trägt, beabsichtigt war. Husserls Aufwertung der *doxai*, also der wissenschaftlich noch nicht geklärten bzw. von wissenschaftlichen Theorien unabhängigen Meinungen, gibt hierfür einen eindeutigen Hinweis. Denn auch für Husserl sind die *epistemai* eben nicht selbstbegründend, und sie für selbstbegründend zu halten, hieße einem falschen Objektivismus verhaftet zu sein. In jedem Fall kann der Begriff der Lebenswelt spätestens seit seiner Übernahme in den Sozial- und Kulturwissenschaften nicht mehr für das spezifische Programm der *transzendenten* Phänomenologie reserviert werden.⁵

Auch der Begriff der *Lebensform*, von der Wittgenstein (wenn auch selten) als dem unbegründeten »Ende« unseres Meinens und Begründens spricht, hat in der Sekundärliteratur ein weites Spek-

4 Zur Diskussion um den Lebenswelt-Begriff vgl. Donn Welton, »The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method«, in: ders. (Hrsg.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington 2003, S. 255-288, sowie ders., *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington 2000. Ebenso: David Carr, *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston 1974. Vgl. ebenso: Sebastian Luft, »Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism«, in: *Research in Phenomenology* (34) 2004, S. 198-234. Vgl. ebenso: Felix Mühlhölzer, »Naturalismus und Lebenswelt. Plädoyer für eine rein deskriptive Wissenschaftsphilosophie«, in: Bernward Gesang (Hrsg.), *Deskriptive oder normative Wissenschaftstheorie?*, Frankfurt/M. 2005, S. 49-73. Vgl. ebenso: Bernhard Waldenfels, »Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung«, in: Elisabeth Stöcker (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt/M. 1979, S. 124-142.

5 Für die Rezeption des Lebenswelt-Begriffs in den Sozial- und Kulturwissenschaften vgl. Hans Blumenberg, »Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie«, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981 [EA 1963], S. 7-54. Vgl. ebenso: Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M. 1985. Sowie Alfred Schütz/Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Darmstadt/Neuwied 1975. Vgl. auch Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981.

trum von Auslegungen erfahren.⁶ Mit diesem Begriff verschiebt sich der Schwerpunkt vom *vor-theoretischen Weltbild* zur *Praxis* – eine Verschiebung, die Wittgenstein anscheinend Sorgen bereitet hat: »Ich will also etwas sagen, was wie Pragmatismus klingt. Mir kommt hier eine Art Weltanschauung in die Quere.«⁷

Das Abwägen zwischen lebensweltlicher Praxis und lebensweltlicher Theorie⁸ ist zum zentralen Gegenstand der analytischen Sprachphilosophie geworden. Bis heute stehen sich Theorien, für die das Repräsentationale paradigmatisch ist, und solche, die die Praxis und die (Sprach-)Handlung als grundlegend ansehen, gegenüber. Der Lebenswelt-Begriff, wie ihn Husserl verwendet, hat in diesem Sinne eine überwiegend repräsentationale, der Lebensform-Begriff nach Wittgenstein dagegen eine überwiegend pragmatische Ausrichtung. Der heute teilweise innerhalb der Philosophie, vor allem aber in den Kultur- und Sozialwissenschaften weithin etablierte Gebrauch des Lebenswelt-Begriffs scheint mir hinsichtlich dieses Paradigmenkonfliktes neutral zu sein – neutraler jedenfalls als der Gebrauch von »Lebensform« inner- und außerhalb der Wittgenstein-Exegese. Mein eigenes Changieren zwischen diesen beiden Termini erklärt sich aus dieser Differenz.⁹

In den folgenden vier Anmerkungen zu einigen Aspekten der Lebenswelt – *Bedeutung* (Abschnitt I), *Wissenschaft* (Abschnitt II), *Realismus* (Abschnitt III) und *Normativität* (Abschnitt IV) – werden weder die Husserl-, noch die Wittgenstein-Interpretation eine Rolle spielen. Das Interesse gilt den inhaltlichen und nicht den terminologischen Fragestellungen. Wer den Lebenswelt-Begriff in einer anderen Weise verwenden oder ihn für einen an eine spezifische philosophische Methode gebundenen Gebrauch reservieren möchte, kann diesen Terminus durch einen anderen ersetzen.

6 Zur Interpretation des Lebensform-Begriffs bei Wittgenstein vergleiche die Kontroverse zwischen Newton Garver, »Die Lebensform in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen« und Rudolf Haller, »Lebensform oder Lebensformen? – Eine Bemerkung zu Newton Garvers Interpretation von ›Lebensform‹«, beide in: *Grazer Philosophische Studien* 21 (1984), sowie Rudolf Haller, »Variationen und Bruchlinien einer Lebensform« in: *Wittgenstein Studies* 2 (1995).

7 Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, S. 203 (422).

8 Ich verwende diesen Begriff hier in der ursprünglichen Bedeutung von *theoria* und nicht, wie es in der phänomenologischen Literatur die Regel ist, eingeschränkt auf wissenschaftliche Theorie.

9 Vgl. in diesem Band: Kap. 2, »Eine Wittgenstein'sche Perspektive«.

I. Bedeutung

Sprachliche Äußerungen haben eine Bedeutung, sofern sie auf spezifischen Intentionen des Sprechers beruhen und im Einklang mit den Regeln sind, die diesen spezifischen Sprechakt instituieren.¹⁰ Nach dieser Formulierung gibt es zwei bedeutungskonstitutive Elemente: die Intentionen des Sprechers *und* die Regeln der sprachlichen Konventionen. Die behavioristische Semantik hält das erste Element für nicht konstitutiv, die intentionalistische Semantik das zweite. Dabei kann sich die behavioristische Semantik auf die Intuition stützen, dass die Bedeutung von einzelnen Wörtern und Sätzen konventionell – also durch Regeln festgelegt – und somit von den jeweiligen Intentionen des Sprechers unabhängig ist. Die intentionalistische Semantik beruft sich dagegen auf die Intuition, dass Zeichen auch dann eine Bedeutung haben können, wenn diese nicht konventionell festgelegt ist. Dieser vermeintliche Gegensatz löst sich auf, wenn man die bedeutungskonstitutiven Intentionen in die Regelbeschreibung selbst mit einbezieht, wie es in den sprechakttheoretischen Analysen von Austin vorgeführt wurde. Durch diese Strategie kann man an der Grice'schen Einsicht festhalten, dass es letztlich die handlungsleitenden Intentionen des Sprechers sind, die der Äußerung bzw. der Zeichensetzung ihre Bedeutung verleihen, aber zugleich zugeben, dass bestimmte Äußerungstypen eine Bedeutung haben, die ihnen unter Normalbedingungen durch etablierte Regeln oder sprachliche Institutionen zukommt. An einem Beispiel illustriert: Jemand, der ein Versprechen gibt ohne die *Absicht*, dieses Versprechen zu halten, verstößt gegen die *Regeln*, die den Sprechakt des Versprechens als Institution ausmachen.

Die eigentlich interessante Frage ist daher nicht die nach der Priorität von Intentionen oder Regeln, sondern die nach der Reduzierbarkeit der ganzen Vielfalt unterschiedlicher Sprechakttypen mit jeweils spezifischem Regelsystem und begleitender Intention auf einen Grundtypus von bedeutungskonstitutiver Intentionalität, sei diese nun im konkreten Einzelfall regelgeleitet oder nicht.

¹⁰ Ich lehne mich mit dem Begriff des Instituierens an die detailgenauen Analysen Robert Brandoms zu dieser Thematik an. Vgl. Robert B. Brandom, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge u. a. 1994 (dt. *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt/M. 2000).

Das Grice'sche Modell einer solchen Reduktion krankt in meinen Augen an seinem einseitigen, nämlich *konsequentialistischen* Verständnis von Intentionalität. Denn Paul Grice versteht unter Intentionalität ausschließlich das Bewirkenwollen von Handlungen oder Überzeugungsänderungen beim Adressaten. Ich dagegen möchte dafür argumentieren, dass die bedeutungskonstitutive Intentionalität des Sprechers als diejenige charakterisiert werden sollte, *dem Adressaten Gründe zu geben zu handeln oder zu glauben*. Nicht eine Meinung oder eine Handlung beim Adressaten hervorzurufen (zu verursachen), sondern dem Adressaten Gründe für eine Meinung oder eine Handlung zu geben, wäre demnach der bedeutungskonstitutive Intentionalitätstypus, der sich in einer konkreten Sprache zu unterschiedlichen, sprechaktspezifischen Varianten ausformt. Meine These lautet also, dass jede Mitteilung und jede bedeutungsvolle Äußerung von der Intention begleitet ist, dem Adressaten Gründe zu geben.¹¹ Jeder weitere Schritt, etwa dass es bedeutungskonstitutiv sei, diese Intention auf konkrete Wirkungen der Mitteilung bzw. der Äußerung zu beziehen, ist einer zu viel. Selbst wenn diese Intention gelegentlich vorliegt, ist ihr Vorliegen niemals bedeutungskonstitutiv. Tatsächlich könnte man es als Charakteristikum einer *humanistischen* oder *deontologischen* Sprachphilosophie ansehen, dass dieses Bewirkenwollen in der Regel *nicht* die Intention des Sprechers ist. Der deontologisch oder humanistisch gesinnte Sprecher überlässt es aus *Respekt vor der Autonomie des Adressaten* diesem selbst, welche Konsequenzen er aus der Übermittlung der Gründe ziehen möchte – ob er etwa das aus Sicht des Sprechers Begründete glaubt oder nicht oder ob er das aus Sicht des Sprechers Begründete tut oder unterlässt.

Doch Gründe können über sprachliche Äußerungen oder Zeichengebung nur dann mitgeteilt werden, wenn die Äußerung bzw. das Zeichen für Sprecher und Adressaten gleichermaßen einen Grund für x darstellt, wobei x eine Meinung oder eine Handlung sein kann. Was als Grund zählt oder zählen kann, muss also zwischen beiden weitgehend unumstritten sein, um erfolgreiche Kommunikation zu ermöglichen: Nur wenn ein ausbrechendes Feuer beiden als ein guter Grund zu fliehen erscheint, können Rauchzeichen in einer konkreten Situation diese Bedeutung haben und

11 Näher ausgeführt in diesem Band: Kap. 7, »Grice, Gründe und Bedeutung«.

somit Gründe für eine Flucht geben, um ein altes Beispiel von Grice aufzugreifen.¹² A kann B somit nur dann Gründe geben, wenn beide vieles miteinander teilen – nicht nur eine wechselseitig verlässliche Einschätzung ihrer Interessenlagen, sondern auch ihrer Überzeugungen und Wertungen. Die Grenzen divergierender Überzeugungen und Wertungen sind dabei weit enger gezogen als die divergierender Interessenlagen.

Die lebensweltliche Verständigungspraxis beruht demnach gleichermaßen auf Intentionalitätszuschreibung wie auf konventioneller Regularität. Die Lebenswelt bildet dabei das Ferment dessen, was Donald Davidson als *radical interpretation* bezeichnet hat, also die Erfassung von Bedeutung, unabhängig von semantischen Begriffen oder sogar – im Falle der Ursituation des kindlichen Sprachlernens – ohne überhaupt über sprachliche Mittel zu verfügen.¹³ Die lebensweltliche Sprachpraxis weist insgesamt jene konventionelle Regularität auf, die es erlaubt, sich in verlässlicher Weise zu verständigen und auf dieser Basis in den wissenschaftlichen Disziplinen eine Fachterminologie sowie logische und mathematische Kunstsprachen aufzubauen. Die Inferenzregeln dieser Kunstsprachen ersetzen nicht die Inferenzen lebensweltlicher Verständigung, sondern repräsentieren, präzisieren oder erweitern diese.

II. Wissenschaft

Es wurde dargestellt, dass Äußerungen und Zeichen – und somit bestimmte Handlungen – Bedeutung nur vor dem Hintergrund geteilter Überzeugungen und Wertungen, die den Beteiligten gleichermaßen zugänglich sind, haben. Man kann in Anlehnung an Wilfrid Sellars auch sagen, dass es für Bedeutung eines gemeinsamen *Raumes der Gründe* bedarf.¹⁴ Daher ist die lebensweltliche

12 Vgl. Herbert Paul Grice, »Meaning«, in: *The Philosophical Review* (64) 1957, S. 377-388.

13 Vgl. die dazu einschlägigen Aufsätze in dem Sammelband Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984 (dt. *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt/M. 1986).

14 Vgl. Wilfrid Sellars, »Empiricism and the Philosophy of Mind«, in: Herbert Feigl/Michael Scriven (Hrsg.), *The Foundations of Science and the Concepts of Psychoanalysis. Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. I, Minneapolis 1956, S. 127-196.

Praxis des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens durch die wissenschaftliche Praxis des Gründe-Gebens und des Gründe-Nehmens auch nicht ersetzt-, sondern höchstens komplettierbar. Es ist eher selten, dass wissenschaftliche Begründungen mit lebensweltlichen in Konflikt geraten oder dass wissenschaftliche Begründungen lebensweltliche eskamotieren. Es gibt in der Lebenswelt kein Pendant zu wissenschaftlichen Revolutionen. Die Tatsache, dass Wissenschaft und Technik unsere Lebenswelt zunehmend prägen, spricht nicht gegen diese Einschätzung. Denn unsere alltägliche Praxis wechselseitiger Zuschreibungen von Überzeugungen, Intentionen und Wertungen, von Rationalität, Freiheit und Verantwortung wird von wissenschaftlichen Befunden und Theorien bestenfalls marginal beeinflusst. Terminologisch fließt zwar das eine oder andere Bruchstück wissenschaftlicher Theoriebildung in die Alltagssprache ein, revolutioniert aber nicht unsere für die alltägliche Praxis ausschlaggebenden Überzeugungen, Bewertungen und Absichten. Umgekehrt gilt, dass die innerwissenschaftliche Verständigung ohne die genannte Praxis lebensweltlicher Zuschreibungen nicht möglich wäre. Diese wird nicht an den Pforten der *akademia* aufgegeben, sondern in diese hinein verlängert und dort hinsichtlich disziplinspezifischer Kriterien präzisiert.

Gegenüber lebensweltlichen Begründungen ist immer nur lokale Kritik möglich und globale Skepsis ausgeschlossen. Dabei muss die jeweils lokale Kritik ihrerseits begründet sein. Diese Begründung kann an den Inkohärenzen lebensweltlicher Praxis ansetzen, sie kann aber auch aus wissenschaftlichen Befunden und Theorien gespeist sein. Der entscheidende Unterschied zwischen wissenschaftlicher und lebensweltlicher Begründungspraxis ist, dass eine globale Skepsis hinsichtlich ausgreifender wissenschaftlicher Theorien und den mit diesen zusammenhängenden Begründungen möglich ist (wie Thomas Kuhns wissenschaftshistorische Untersuchungen zur außerordentlichen Forschung illustrieren),¹⁵ während eine vergleichbar umfassende Kritik für lebensweltliches Wissen wenn nicht unmöglich, so doch zumindest äußerst selten ist. Es wäre eine Sache der kulturhistorischen und soziologischen Forschung, ob es in der Geschichte der Kulturen derart tief greifende Veränderungen lebensweltlicher Wissensbestände gegeben hat, dass diese

¹⁵ Vgl. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962 (dt. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M. 1967).

mit wissenschaftlichen Revolutionen vergleichbar wären. Anders gewendet: Wissenschaftliche Revolutionen, Paradigmenwechsel, der Austausch ganzer Begriffssysteme und Begründungsstrukturen ist in der Wissenschaft gerade deswegen möglich, weil wissenschaftliche Begriffe und Theorien die lebensweltliche Begründungspraxis nur marginal prägen und daher grundlegend verändert werden können, ohne lebensweltliche Wissenssysteme zum Einsturz zu bringen. Paradigmenwechsel innerhalb wissenschaftlicher Disziplinen verändern die Forschungspraxis somit nur in den Grenzen, die durch die auch für die Wissenschaft unverzichtbaren Praktiken der lebensweltlich vertrauten wechselseitigen Zuschreibungen von Überzeugungen, Wertungen und Intentionen gezogen sind. Das wissenschaftliche Ethos epistemischer Rationalität, der Sorgfalt und Verlässlichkeit, der Wahrhaftigkeit und der Publizität, das man als eine Radikalisierung lebensweltlich vertrauter Alltagsmoral ansehen sollte,¹⁶ bleibt dagegen über Paradigmenwechsel hinweg unverändert. Ausnahmen gibt es dort, wo sich wissenschaftliche Forschung und Begriffs- und Theoriebildung mit der lebensweltlichen Praxis selbst befasst – etwa in bestimmten Bereichen der Sozialwissenschaften.

Dabei zeigt sich ein Zusammenhang, der auch aus philosophischer Perspektive aufschlussreich ist: Je näher die Gegenstände der wissenschaftlichen Forschung zur Lebenswelt stehen, je deutlicher sich die Gegenstandskonstitution der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplin auf lebensweltliche Erfahrungen und Prozesse fokussiert, desto schwerer tut sich das, was im Englischen als *hard science* bezeichnet wird. Dabei ist es die Perspektive der teilnehmenden Beobachtung – einer Beobachtung, die die Interpretation menschlichen Verhaltens beinhaltet und daher die eigene Erfahrung als Beteiligter an sozialen, kulturellen oder epistemischen Interaktionen voraussetzt –, die die Aussagekraft der in den exakten Naturwissenschaften so erfolgreichen Methoden zu beschränken scheint. Diese Teilnehmerperspektive – und damit die zwischenmenschliche Zuschreibungspraxis, die in solche wissenschaftlichen Analysen eingeht – erfordert andere Methoden als die der exakten Naturwissenschaften. Damit soll nicht gesagt sein, dass formale Sprachen und quantitative Methoden in den »weichen« Geistes-

¹⁶ Vgl. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton 2002 (dt. *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, Frankfurt/M. 2003).

Sozial- und Kulturwissenschaften keine wichtige und fruchtbare Rolle spielen können. Doch die Beschränkung auf diese Methoden, also die vollständige Quantifizierung und Formalisierung dieser Wissenschaften würde diese verarmen lassen, da dadurch ein wesentlicher Teil unseres Vorwissens, das aus dem komplexen Erfahrungshintergrund der Teilhabe als Akteure erwachsen ist, nicht mehr abgerufen werden könnte. Die aristotelische Unterscheidung zwischen *theoretischen* und *praktischen* Wissenschaften lässt sich somit modifizieren: Nach Aristoteles sind diese zu trennen, da Erstere sich auf das unveränderlich Seiende, Letztere dagegen auf das veränderlich Seiende richten, so dass die theoretischen Wissenschaften der mathematischen Präzision fähig sind, die praktischen dagegen lediglich *kata typon*, also dem Umriss nach und bloß wahrscheinliche Urteile fällen könnten.¹⁷ Unsere Sicht betont dagegen, dass die hohe Präzision einer Analyse, die auf der Erfahrung der Teilhabe, der wechselseitigen Zuschreibung von Intentionalität, propositionaler und nicht-propositionaler Einstellungen, Rationalität, Freiheit und Verantwortung beruht, im Methodenspektrum der *hard sciences* verloren gehen würde. So verstanden ist es nicht die mangelnde Präzision oder die Veränderlichkeit der Gegenstände, sondern vielmehr eine *spezifische Präzision* der Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften, die sich in einer naturalistischen Wissenschaftspraxis nicht bewahren ließe und die daher einer *spezifischen* Analyseform bedarf.

III. Realismus

Wenn man unter *Rationalismus* diejenige philosophische und generell wissenschaftliche Denkbewegung versteht, die Vernunft und rationaler Begründung ein großes Gewicht beimisst und naturalistischen Wissenskonzeptionen entgegentritt, nach denen es allein sensorische Stimuli oder empirische Daten seien, die unser Wissen bestimmen, so würde ich mich selbst als Rationalisten bezeichnen. Es gibt aber eine radikalere Form des Rationalismus, wonach die Vernunft *ausschließliche* Erkenntnisquelle sei und empirische Daten

¹⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, hrsg. von Günther Bien, Hamburg 1985, 1094b.