

Einleitung: Alltägliche Intuitionen und philosophische Reflexionen

1. Wilfrid macht mit seinem alten Freund Willard einen Abendspaziergang durch den Park und unterhält sich mit ihm darüber, inwiefern das Erhabene in den Kunstwerken Yves Kleins thematisiert wird. Plötzlich dreht sich Willard um, deutet auf eine Rasenfläche nahe eines Busches und sagt: »Da ist ein Kaninchen!« Durch die Unterbrechung aufgeschreckt und auch etwas irritiert über Willards plötzlich erwachendes Interesse für die Fauna der Umgebung, dreht sich Wilfrid gleichfalls um und starrt angestrengt in Richtung des Gebüschs. Schliesslich sagt er: »Das ist falsch. Du irrst dich, Willard. Dort sitzt kein Kaninchen. Da liegt eine zusammengerollte Matte, die irgendwer vergessen haben muss.« Willards Interesse am Erhabenen und an Yves Klein scheint nun gänzlich erloschen. Er starrt konzentriert auf besagte Rasenfläche und beharrt: »Nein, nein! Das ist schon wahr: Dort sitzt tatsächlich ein Kaninchen!« Ohne allzu grosse Neigung, sich über die seines Erachtens völlig belanglose Frage zu streiten, ob dort nun eine zusammengerollte Matte liegt oder ein Kaninchen sitzt, erwidert Wilfrid ein wenig gereizt: »Hör zu, Willard, wenn dir das so wichtig ist, dann lass uns näher herangehen und nachschauen!« Da die Klärung der etwas albernen Streitfrage Willard offenbar sehr am Herzen liegt, ist er sofort gewillt, sich auf die Pirsch zu begeben. Und so muss Wilfrid, wohl oder übel, mit Willard zu dem Gebüsch schleichen. Als sie nur noch wenige Meter entfernt sind, können beide deutlich sehen, dass neben dem Gebüsch eine Katze auf einer ausgebreiteten Matte sitzt. In dem Wissen, dass sie beide falsch lagen, weil neben dem Gebüsch eine Katze auf einer ausgebreiteten Matte sitzt, setzen Wilfrid und Willard den Spaziergang und ihr Gespräch über die Kunst Yves Kleins fort.

2. Diese Geschichte ist ziemlich langweilig. Und nur Leser, die wirklich sehr leicht zufriedenzustellen sind, werden den Umstand, dass sowohl Wilfrid als auch Willard sich geirrt haben, überhaupt als Pointe auffassen können. Die anderen, die von einer guten Anekdote eigentlich etwas mehr erwarten, dürfen sich mit Fug und Recht fragen, warum ich eigentlich mit einer derart faden Geschichte beginne – wo doch jeder weiss, dass man gerade am Anfang den Leser erst einmal besonders motivieren, beeindrucken oder gar fesseln muss. Aber die Antwort ist recht einfach: Ich beginne mit dieser Geschichte eben *weil* sie so langweilig ist und daher auch die Frage nahelegt, *warum* sie so langweilig ist.

Warum also ist die gerade erzählte Geschichte so langweilig? Hierauf gibt es sicherlich eine ganze Reihe überzeugender Antworten, die auf den etwas drögen Stil des Erzählers, den zu schlichten Aufbau, die mangelnde Sensibilität im Umgang mit Sprache etc. etc. verweisen werden. Wenn wir jedoch grosszügig von diesen Aspekten absehen, scheint vor allem die Trivialität des Sujets für die Langeweile verantwortlich zu sein. Wilfrid und Willard glauben, dass dieses oder jenes Urteil über die Dinge und Geschehnisse der Aussenwelt wahr ist, und sie versuchen herauszufinden, ob es wahr ist. Ihr Versuch besteht darin, in Erfahrung zu bringen, ob es sich mit den Dingen und Geschehnissen der Aussenwelt tatsächlich so verhält, wie sie meinen und behaupten, dass es sich verhält. Wenn sie nachgeschaut und herausgefunden haben, dass es sich so verhält, wie sie meinen, dann wissen sie, dass es sich so verhält, wie sie meinen, und dass ihre Meinung wahr ist. Und haben sie herausgefunden, dass es sich mit den Dingen und Geschehnissen der Aussenwelt nicht so verhält, wie sie meinen, dann wissen sie, dass es sich nicht so verhält, wie sie meinen, und dass ihre Meinung falsch ist.

Eine Antwort darauf, warum die Schilderung derartiger Begebenheiten nur vollkommen trivial und witzlos erscheinen kann, findet sich schnell, wenn wir uns vorzustellen versuchen, was ein »alltäglicher« Sprecher für gewöhnlich sagen würde, fragten wir ihn nach dem Verhältnis zwischen der Aussenwelt und uns, nach der Wahrheit unserer Aussagen und Meinungen über die Dinge und Geschehnisse der Aussenwelt und nach unserem Wissen von ihnen. Um sich derlei vorzustellen, bedarf es freilich nicht allzuviel Phantasie, da wir ja alle zuallererst diese alltäglichen Sprecher sind. Unsere gleichsam gewöhnlichen »reflexiven Intuitionen« oder »intuitiven Reflexionen« – wie man mit einer gewissen Nichtachtung gegenüber dem traditionellen philosophischen Gebrauch von »Intuition« und »Reflexion« sagen könnte – können wir in etwa wie folgt formulieren:

»Die Aussenwelt ist nicht Teil unseres Denkens oder Fühlens oder unserer blossen Vorstellungen, sondern Teil der uns umgebenden Wirklichkeit. Die Bestandteile der Aussenwelt existieren unabhängig von uns. Wenn die Bestandteile der Aussenwelt so sind, wie wir meinen, dass sie sind, dann ist das, was wir über sie sagen und denken, wahr – wenn nicht, dann ist es falsch. Und das hängt nicht von unserem Denken oder Fühlen ab, sondern davon, wie diese Bestandteile beschaffen sind. Die beste Möglichkeit festzustellen, ob das, was wir über die Aussenwelt meinen, wahr ist, besteht darin, nachzuschauen, ob es sich in der Aussenwelt so verhält, wie wir meinen. Aber auch darin, ob unsere Handlungen gelingen oder nicht. Wenn es so aussieht, als verhalte es sich in der Aussenwelt tatsächlich so, wie wir

behaupten, und wenn unsere Handlungen gelingen, dann können wir davon ausgehen, dass das, was wir über die Aussenwelt sagen oder meinen, wahr ist und wir nicht irgendeinen Unfug über die Aussenwelt annehmen. Aber natürlich irren wir uns manchmal. Wenn wir jedoch ein zweites oder drittes Mal nachschauen, erkennen wir oft, wie es sich wirklich verhält. Wir erkennen dann zugleich, dass unsere vorherigen Annahmen ganz unangemessen waren, weil das, was wir sagten oder meinten, falsch war. Und auch dann, wenn wir mit dem, was wir tun, nicht das erreichen, was wir erreichen wollten, aber feststellen, dass wir Erfolg haben, wenn wir die Sache anders angehen als zuvor, zeigt sich, dass die Dinge oder Geschehnisse gar nicht so sind, wie wir zunächst annahmen und dass unser vorheriges Urteil falsch war.»

Obwohl natürlich nicht alle von uns auf Fragen, die man ihnen stellt, immer uniform die gleichen Antworten geben, und ein Streit darüber, was »gewöhnlich«, »alltäglich« oder gar »gesunder Menschenverstand« ist, immer geführt werden kann, will ich nichtsdestotrotz annehmen, dass die meisten von uns (sofern sie nicht in ihrer Eigenschaft als Berufsphilosophen, Kulturwissenschaftler, Drehbuchautoren etc. antworten) für gewöhnlich eine ganz ähnliche, wahrscheinlich nur im Wortlaut abweichende Antwort geben würden, fragte man sie nach dem Verhältnis zwischen der Aussenwelt und uns. Ich zumindest würde etwas derartiges antworten, träte man mich auf dem Damm oder in der Allee und hielte mich für den berühmt-berüchtigten Mann auf der Strasse.

3. Das Triviale verliert seine Trivialität, sobald wir den etwas klischeehaften »Mann auf der Strasse« verlassen und uns im nicht minder klischeehaften »Lehnstuhl der Philosophen« niederlassen. Denn die Leichtigkeit, mit der wir auf der Strasse Worte wie »Wirklichkeit«, »Welt«, »Erfahrung«, »Denken«, »Erkennen«, »Wissen« oder »Wahrheit« in den Mund nehmen, geht den Philosophen ab. Das liegt nicht nur daran, dass die gerade gegebene intuitive Auskunft im strengen Sinne der Philosophen gar nicht trivial ist. Und es liegt auch nicht allein daran, dass auf den Schultern der Philosophen die gesammelten Traktate, Theorien, Untersuchungen, Ansätze, Entwürfe, Bemerkungen, Bedenken, Warnungen und Einwände lasten, die ihre Kollegen in den vorangegangenen Jahrhunderten von sich gaben, wenn es um die Bedeutung solch für die Philosophie gewichtiger Worte ging. Das, was seit Sokrates etwa zu den Begriffen »Wahrheit«, »Erkenntnis« oder »Aussenwelt« gesagt wurde, macht zwar einen Gutteil der Lasten aus, die die philosophischen Schultern herabziehen. Denn im Gegensatz zu den auf Strassen herumspazierenden Männern sind die Philosophen

auch beständig mit dem konfrontiert, was ihre Vorgänger schrieben. Philosophie besteht nicht lediglich darin, Intuitionen zu äussern, sondern immer auch darin, auf vorgängig Geschriebenes affirmativ zu verweisen und – was weit öfter der Fall ist – es kritisch zu hinterfragen. Die Kriterien, die diese Hinterfragung leiten, sind die gleichen, denen auch die Philosophen selbst verpflichtet sind, sobald sie ihren eigenen Ansatz formulieren: Philosophische Ansätze müssen nicht nur den alltäglichen Intuitionen gerecht werden, sondern sie müssen in einem besonderen Masse *kohärente* und *begrifflich klare* Explikationen derjenigen Praktiken sein, die intuitiv selbstverständlich sind. Und eben diese Forderung nach Kohärenz und begrifflicher Klarheit, verbunden mit der Forderung, den alltäglichen Intuitionen gerecht zu werden, macht die eigentliche Last aus, die der Berufsphilosophin und dem Berufsphilosophen die Leichtigkeit raubt, mit der Frauen und Männer auf Strassen Selbstbeschreibungen geben.

Das Triviale verliert seine Trivialität, sobald in der Reflexion auf unsere uns selbstverständlichen Praktiken sowohl unseren alltäglichen Intuitionen Gerechtigkeit widerfahren muss als auch die »philosophischen« Kriterien erhöhter Kohärenz und begrifflicher Klarheit erfüllt sein müssen. Der Unterschied besteht also nicht darin, dass gewöhnliche Sprecher intuitive Beschreibungen ihrer Praktiken aus der Teilnehmer-Perspektive geben und mit diesen Beschreibungen, zugleich normativ Stellung nehmend, ihr Verständnis dieser Praktiken und damit ihr Selbstverständnis als Teilnehmer artikulieren, während Philosophen sich in kontemplativer Schwerstarbeit jeglicher Teilnehmer-Perspektive entkleiden, um von ungeahnten reflexiven Höhen aus Seitenblicke auf diese Praktiken zu werfen. Obwohl in den vergangenen Jahrhunderten viele Philosophen mit rhetorischem Geschick und scharfsinnigen Argumentationen suggerierten, sie könnten derartige Seitenblicke aus dem Nirgendwo werfen, ist diese Annahme über die Fähigkeiten der Philosophen und das Potential der Philosophie ein Missverständnis. Suggestiert ein Philosoph, er könne externe Beschreibungen unserer Praktiken liefern, die reine Deskriptionen eines unbeteiligten Dritten wären und nicht normative Stellungnahmen eines Teilnehmers dieser Praktiken, so entwirft er ein falsches Bild von dem, was er tut – was er überhaupt tun kann. Und suggeriert er dies nicht nur seinen Lesern und Zuhörern aus rhetorischen Gründen, sondern glaubt dies auch, so handelt es sich um das Selbstmissverständnis eines Teilnehmers unserer gewöhnlichen Praktiken. Es handelt sich um einen Anspruch, den ein Sprecher fälschlicherweise auf seine Reflexionen erhebt und ebenso fälschlicherweise erfüllt glaubt –

ein Anspruch, der aus einem irregeleiteten Seitenblick-Verständnis des Philosophierens resultiert.

Philosophen sind Teilnehmer unserer alltäglichen, gewöhnlichen Praktiken und ihre Reflexionen auf diese Praktiken sind normative Stellungnahmen, die ein Verständnis dieser Praktiken aus der Teilnehmer-Perspektive artikulieren. Philosophische Reflexionen unterscheiden sich nicht darin von den Intuitionen alltäglicher Sprecher, dass sie von einem prinzipiell anderen, epistemisch und kognitiv ausgezeichneten Standpunkt her erfolgen. Abgesehen davon, dass Philosophen vielleicht mehr Reflexionen als gewöhnliche Sprecher, die keine Philosophen sind, anstellen, weil es ihr Beruf ist und sie dafür bezahlt werden, sind sie keine »Experten« in dem Sinne, wie es Experten z.B. in den Naturwissenschaften und den technischen Wissenschaften geben kann. Denn der Gegenstand der philosophischen Betrachtung ist kein dem Philosophen externer Gegenstand, zu dem er aus der Distanz heraus den Zugang des forschenden Experten haben kann, sofern er die entsprechende Ausbildung in den einschlägigen Forschungsmethoden erfolgreich durchlaufen hat.

Das Verhältnis zwischen den Aspekten unseres In-der-Welt-seins und ihrer Betrachtung durch den Philosophen entspricht nicht dem Verhältnis zwischen z.B. Ionen-Kollisionen und ihrer Betrachtung durch den Physiker. Während der Physiker durchaus ein grösseres Wissen über Ionen und eine grössere Kennerschaft der Ionen-Kollisionen besitzt als gewöhnliche Sprecher, die keine Physiker sind, wäre es falsch, glaubte man, der Philosoph besitze ein grösseres Wissen oder eine grössere Kennerschaft hinsichtlich der Aspekte unseres In-der-Welt-seins. Philosophen besitzen kein Expertenwissen und haben keinen ausgezeichneten Zugang zu den Gegenständen ihrer Reflexion, der sie von alltäglichen Sprechern unterscheidet. Obwohl wir die einzelnen Aspekte unseres In-der-Welt-seins in der Reflexion distanzierend vergegenständlichen können, sind sie nicht Gegenstände, die uns in einer Weise gegenüberstünden, dass wir zunächst mehr oder minder erfolgreich die Distanz zwischen uns und ihnen verringern müssten, um sie wie etwa Ionen-Kollisionen zu *erforschen*. Und wenn es einen solchen Zugang nach Art der Erforschung hier nicht gibt, dann gibt es auch keinen besonders qualifizierten Zugang dieser Art, wie wir ihn für gewöhnlich Experten zuschreiben.

Während der Physiker, der Ionen-Kollisionen betrachtet, selbst kein Ion ist, das kollidiert, ist der Philosoph ein gewöhnlicher Sprecher, der Reflexionen über uns und über sich anstellt. Und während Ionen kaum Einspruch erheben können gegen die Beschreibung ihrer Kollisionen durch den Physiker, kann jeder beliebige alltägliche Sprecher (zumindest prinzipiell) Einwände gegen die Beschreibungen des Philosophen erheben – und dabei kann

der alltägliche Sprecher auf seine Intuitionen verweisen. Gerade weil das Verhältnis des Philosophen zu den Aspekten des In-der-Welt-seins nicht auf das extern-distanzierte Verhältnis des Physikers zu den Ionen-Kollisionen hinauslaufen kann und der Philosoph kein Expertenwissen über unser In-der-Welt-sein besitzt, sind diese Intuitionen ernstzunehmende Einwände, sofern sie sich gegen eine bestimmte philosophische Explikation richten. Im Gegensatz zu den empirischen Wissenschaften sind in der Philosophie alltägliche Intuitionen Argumente. Und gerät ein philosophischer Ansatz in Konflikt mit unseren alltäglichen Intuitionen, so ist der Vertreter dieses Ansatzes in der argumentativen Bringschuld – und zwar insofern, als er zeigen muss, dass sein Ansatz diesen Intuitionen vielleicht auf den ersten Blick zu widersprechen scheint, dass dies aber tatsächlich nur so scheint, weil er eine neue und ungewohnte Explikation liefert, die sowohl den »philosophischen« Kriterien besonderer Kohärenz und begrifflicher Klarheit genügt als auch den alltäglichen Intuitionen gerecht wird.

Dass Philosophen in ihren Reflexionen unseren alltäglichen, gewöhnlichen Intuitionen gerecht werden müssen, heisst nicht, dass sie diese lediglich wiederholen dürfen. Es heisst vielmehr, dass sie diesen Intuitionen insofern verpflichtet sind, als die Praktiken, die wir unseren Intuitionen gemäss vollziehen, in der philosophischen Explikation nicht als unmöglich erscheinen dürfen. Denn sonst weiss niemand, worüber diese Philosophen eigentlich sprechen und wozu sie etwas zu sagen haben – oder zumindest etwas sagen wollen. Läuft eine philosophische Explikation auf das Ergebnis hinaus, dass wir gar nicht das tun können, was wir intuitiv zu tun glauben, dann wird die jeweilige Praktik, die der ursprüngliche Gegenstand der philosophischen Betrachtung war, zu einem Rätsel. Plötzlich scheint es rätselhaft, wie wir überhaupt in der Lage sein können, das zu tun, was wir intuitiv für so selbstverständlich halten, dass wir für gewöhnlich nicht einmal ein Wort darüber verlieren. Unsere Praktiken werden zu mysteriösen Phänomenen. Aber erkennen wir unsere Praktiken nicht mehr in den Explikationen der Philosophen – erkennen wir uns selbst nicht mehr in diesen Explikationen –, so wird unklar, was eigentlich expliziert wird.

4. Die in §2 formulierten Intuitionen, die ich als Intuitionen alltäglicher Sprecher einführte, sind zuallererst *meine* Intuitionen als alltäglicher Sprecher. Es sind die Intuitionen, die ich – noch vor jeglicher Auseinandersetzung mit diesem oder jenem philosophischen Ansatz – habe. Es sind reflexive Ansichten, die ich nicht nur für trivial halte und als selbstverständlich zutreffend erachte, sondern hinsichtlich derer ich auch nicht die geringste Ahnung habe, was es heissen sollte, dass sie nicht zutreffen. Die normative Stellungnahme aus der Teilnehmer-

Perspektive, von der ich hier ausgehe, besteht also zuallererst aus meinen Intuitionen, die ich §2 formulierte. Ich kann diese Intuitionen nicht letztbegründen und ich kann auch keine statistischen Erhebungen für meine Annahme anführen, dass die meisten von uns für gewöhnlich eine ganz ähnliche, wahrscheinlich nur im Wortlaut abweichende Stellungnahme abgeben würden. Aber der Umstand, dass ich keine Letztbegründung geben und nicht mit statistischen Belegen aufwarten kann, ändert nichts daran, dass ich sowohl der in §2 formulierten intuitiven Ansicht bin als auch der festen Überzeugung, dass die meisten von uns diese Ansicht teilen.

Forderte jemand von mir eine Letztbegründung ein, so müsste er zunächst einmal diese Forderung begründen – und dazu müsste er die Idee der Letztbegründung selbst erst einmal verständlich machen. Denn die Idee der Letztbegründung ist das nicht *eo ipso*: Das etwas nicht letztbegründet ist, heisst nicht, dass es ungerechtfertigt ist. Und dass ich mit meinen Intuitionen normativ Stellung nehmend auf unsere empirischen Sprachspiele verweise, ohne weitere Gründe für diese Intuitionen selbst angeben zu können, heisst nicht, dass ich auf etwas verweise, was nur eine Chimäre sein kann, weil es an einer Letztbegründung fehlt. Die argumentative Bringschuld liegt hier also nicht bei mir: Nicht ich muss eine Begründung meiner Intuitionen liefern, sondern forderte jemand eine Letztbegründung dieser Intuitionen, so müsste er diese Forderung überzeugend begründen. Ebenso, wie ich keine Ahnung habe, was es heissen sollte, dass die in §2 formulierten Intuitionen nicht zutreffen, habe ich allerdings auch keine Ahnung, wie eine überzeugende Begründung der Forderung nach einer Letztbegründung aussehen sollte. Und ich meine, das liegt nicht daran, dass ich persönlich vielleicht recht phantasielos bin, sondern daran, dass kein alltäglicher Sprecher und auch kein Berufsphilosoph eine solche Begründung geben kann.

Der Umstand, dass ich keine empirischen Belege für meine Annahme anführe, dass die meisten von uns eine solche Auskunft geben würden, wie ich sie in §2 gab, kann ebenfalls keinen Einwand darstellen, der ohne weiteres plausibel ist. Denn als Teilnehmer unserer Praktiken beziehe ich mich mit dieser Annahme nicht deskriptiv auf einen mir externen Gegenstand, sondern ich beziehe damit normativ Stellung hinsichtlich einer Praktik, die wesentlich mein In-der-Welt-sein ausmacht. Mit der Ansicht, dass die meisten von uns für gewöhnlich eine ganz ähnliche, wahrscheinlich nur im Wortlaut abweichende Auskunft geben würden, wie ich sie §2 gab, bringe ich zweierlei zum Ausdruck – nämlich die beiden folgenden Meinungen: (i) Versteht man unsere empirischen Sprachspiele richtig, gibt man

intuitiv eine derartige Auskunft, wie ich sie §2 gab (sofern man darüber überhaupt Auskunft gibt); (ii) die meisten von uns verstehen unsere empirischen Sprachspiele intuitiv richtig.

Eine weitere normative Stellungnahme, die ich hier abgeben will, betrifft dagegen das Philosophieren selbst. Sie ist bereits in §3 angedeutet und besagt: Ein überzeugender philosophischer Ansatz muss unseren alltäglichen Intuitionen gerecht werden, dabei (weitgehend) kohärent sein und ein bestimmtes Mass an begrifflicher Klarheit erfüllen. Umgekehrt gilt: Das Unvermögen eines philosophischen Ansatzes, unseren alltäglichen Intuitionen gerecht zu werden, (weitgehend) kohärent zu sein und ein bestimmtes Mass an begrifflicher Klarheit zu erfüllen, berechtigt zum Urteil, dass dieser Ansatz nicht plausibel ist, dass er in Dilemmata, Aporien, Antinomien oder Paradoxien führt und dass das, was durch ihn definiert, erklärt, erläutert oder charakterisiert werden soll, rätselhaft wird. Kurzum: dass eine begriffliche und phänomenologische Verwirrung eintritt, die zur Folge hat, dass das, was uns ehemals so klar und trivial erschien, nun ein Rätsel ist.

5. Was nun folgt, besteht aus drei Teilen und elf Kapiteln, und es stellt den Versuch dar, die Frage zu beantworten, wie wir den Intuitionen aus §2 gerecht werden können, ohne dabei in philosophische Rätsel zu geraten – oder zumindest: ohne dabei in ihnen gefangen zu bleiben.

Ausgehend von den angeführten Intuitionen hinsichtlich der Wahrheit unserer Aussagen und Meinungen über die Aussenwelt, beginnt der erste Teil *Wahrheit* mit der Betrachtung derjenigen philosophischen Position, die am stärksten darum bemüht ist, diesen Intuitionen gerecht zu werden, und die auch am stärksten den Anspruch erhebt, ihnen unmittelbar gerecht zu werden. Diese Position bezeichne ich als »radikalen Realismus«. Nachdem ich den radikal-realistischen Versuch einer Wahrheitsdefinition näher betrachtet und auf die Probleme dieses Versuchs hingewiesen haben werde, diskutiere ich, inwiefern verschiedene andere wahrheitstheoretische Positionen in der Lage sind, eine Definition (oder Elimination) des Wahrheitsbegriffs zu liefern, die sowohl unseren Intuitionen gerecht wird als auch den philosophischen Anforderungen an eine gelungene begriffliche Reduktion genügt. Im Zuge dieser Diskussion gehe ich unter anderem auf die semantische Konzeption der Wahrheit, auf den wahrheitstheoretischen Deflationismus und auf den Versuch einer epistemischen Wahrheitsdefinition ein. Aufgrund der in dieser Diskussion gewonnenen Einblicke plädiere ich schliesslich dafür, dass der Versuch, »Wahrheit« zu definieren (oder zu eliminieren), aufgegeben werden sollte. Sind wir dazu bereit, so können wir allerdings an wichtigen Einsichten festhalten, die im Laufe der Diskussion wahrheitstheoretischer Definitionsversuche

zutage getreten sind. Unter Berücksichtigung dieser Einsichten können wir versuchen, eine Charakterisierung unserer empirischen Rechtfertigungspraxis zu formulieren, die uns Aufschluss über den Gebrauch des Wahrheitsbegriffs gibt und es ermöglicht, unsere in §2 angeführten Intuitionen philosophisch einzuholen. Der Versuch einer solchen Charakterisierung unserer empirischen Rechtfertigungspraxis wird im zweiten Teil unternommen.

6. Der zweite Teil *Rechtfertigung* beginnt mit einer kurzen Erläuterung unserer intersubjektiven Rechtfertigungspraxis, die wesentlich auf die Perspektivendifferenz zwischen Erster Person und Zweiter Person abzielt. Diese Erläuterung mündet in die Frage, wie aus der Erste-Person-Perspektive das Gerechtfertigtsein von Aussagen bzw. Meinungen über die Dinge und Geschehnisse der Aussenwelt als wahr und das Gerechtfertigtsein ihrer Behauptungen als richtig charakterisiert werden muss. Um von einer Perspektivendifferenz zwischen Erster Person und Zweiter Person innerhalb der intersubjektiven Rechtfertigungspraxis sinnvoll sprechen zu können, müssen wir eine Antwort auf die Frage nach der rationalen und normativen Signifikanz des Verhältnisses zwischen der Ersten Person und der Aussenwelt geben. Und dabei muss unsere Antwort das Versprechen einlösen, dass wir durch unsere Charakterisierung der Rechtfertigungspraxis unseren alltäglichen Intuitionen aus §2 gerecht werden.

Ist man mit der gerade angeführten Frage konfrontiert, so besteht eine naheliegende Reaktion darin, sich an die fundamentalistische Erkenntnistheorie des traditionellen Empirismus zu erinnern. Aber mit den Spielarten des traditionellen Empirismus sind wir schutzlos den aussenwelt-skeptizistischen Einwänden cartesischer Provenienz ausgeliefert. Wir können nicht mehr den erkenntnistheoretischen Optimismus philosophisch plausibel ausbuchstabieren, der in unseren alltäglichen Intuitionen aus §2 zum Ausdruck kommt, so das Resultat meiner Betrachtung des traditionellen empiristischen Grundgedankens.

Nachdem ich Donald Davidsons Versuch der Zurückweisung des cartesischen Aussenwelt-skeptizismus durch Verabschiedung des empiristischen Grundgedankens näher betrachtet habe, versuche ich aufzuzeigen, dass die Ansätze Richards Rortys und Robert Brandoms in entscheidenden Hinsichten den davidsonschen Überlegungen folgen. Ich gestehe zu, dass wir mit einem Ansatz à la Davidson, den ich als »intersubjektivistischen (Rechtfertigungs-)Kohärentismus/(Erfahrungs-)Kausalismus« bezeichne, zunächst eine erfolgversprechende Entgegnung auf einen rein cartesischen Aussenweltskeptizismus in den Händen halten. Aber

wir können nicht mehr erläutern, was es heissen könnte, dass Aussagen und Meinungen über die Dinge und Geschehnisse der Aussenwelt aus der Erste-Person-Perspektive *durch* die Dinge und Geschehnisse der Aussenwelt als wahr gerechtfertigt sind. Wenn wir dies aber nicht mehr können, so mein Einwand gegen Davidson (und auch gegen Rorty und Brandom), dann reissen wir durch unsere Erwiderung auf den cartesischen Skeptizismus die Löcher eines kantischen Skeptizismus in unsere alltäglichen Intuitionen aus §2.

Von diesem Problem ausgehend, wende ich mich John McDowells Formulierung einer Alternative zum intersubjektivistischen Kohärentismus/Kausalismus zu. Ich formuliere meine Lesart der von McDowell vorgebrachten Alternative und versuche im Zuge dessen, die Grundgedanken dieses Ansatzes, den manche Philosophen für recht kryptisch halten und der häufig missverstanden wird, deutlich zu machen. Dabei bringe ich diesen Ansatz mit Überlegungen Ludwig Wittgensteins und Martin Heideggers in Verbindung und plädiere schliesslich dafür, einen solchen Ansatz zu vertreten, da er uns in die glückliche Lage versetzt, eine schlüssige philosophische Formulierung anbieten zu können, die unseren Intuitionen aus §2 gerecht wird. Wenn wir in der Lage sein wollen, diesen alltäglichen Intuitionen gerecht zu werden, d.h. sie als sinnvoll gelten zu lassen, dann dürfen wir – so die Quintessenz meiner Überlegungen – mit Blick auf die Erste-Person-Perspektive nicht länger versuchen, das *Durch* der Rechtfertigung auf das *Gegenüber* der Rechtfertigung zu reduzieren. Ein Subjekt versucht zwar, seine Aussagen und Meinungen über die Aussenwelt gegenüber anderen Subjekten als wahr zu rechtfertigen. Aber dies kann es nur versuchen, indem es Gründe dafür anführt, dass es sich in der Aussenwelt tatsächlich so verhält, wie seine Aussage oder Meinung besagt. Wenn Aussagen und Meinungen über die Aussenwelt als wahr gerechtfertigt sind, so werden sie zwar oft gegenüber anderen Sprechern gerechtfertigt, aber sie können in letzter Instanz nur in der Erste-Person-Perspektive – via Erfahrung der Aussenwelt – durch die Aussenwelt gerechtfertigt sein.

7. Zu Beginn des dritten Teils *Lebensform* nehme ich zunächst Bezug auf die Verbindungen zwischen einem Ansatz im Stile McDowells und den Überlegungen Wittgensteins und Heideggers, die ich gegen Ende des zweiten Teils zog. Mit Blick auf diese Verbindungen frage ich, wie es um den von mir hier vertretenen, an McDowell orientierten Ansatz steht, wenn wir uns die Einwände vergegenwärtigen, die Jürgen Habermas und Martin Seel gegen Heidegger erhoben haben und die Habermas auch gegen Wittgenstein geltend gemacht hat. Die habermassche Kritik an Heidegger und Wittgenstein läuft auf eine gedankliche Figur

hinaus, die ich als »Gefangenschaft in der Weltsicht einer Sprache und Lebensform« bezeichne. Aus dieser Figur ergeben sich zwei zentrale Probleme, die ich »das Transformationsproblem« und »das Problem des ontologischen Relativismus« nenne. Nachdem ich die Ähnlichkeiten zwischen Heideggers, Wittgensteins und McDowells Ansatz nochmals hervorgehoben habe, wende ich in der Rolle des *Advocatus Diaboli* diese beiden Probleme gegen den von mir vertretenen, an McDowell orientierten Ansatz.

Als Entgegnung auf diesen Einwand weise ich zunächst darauf hin, dass ein an Heidegger, Wittgenstein und McDowell orientierter Begriff der Weltsicht so zu verstehen ist, dass »Weltsicht« als umfassende, holistische Praxis des In-der-Welt-seins aufgefasst werden muss. An-schliessend versuche ich zu zeigen, dass sich sowohl das Transformationsproblem als auch das Problem des ontologischen Relativismus nur auf der Grundlage eines irreführenden Verständnisses der umfassenden, holistischen Praxis des In-der-Welt-seins ergeben können. Im Zuge dessen argumentiere ich dafür, dass man keineswegs auf ein solch irreführendes Verständnis verpflichtet ist, wenn man sich dem von mir hier vertretenen Ansatz anschliesst, und versuche sodann, ein m.E. zutreffendes Verständnis zu skizzieren.