

Die Gegenwart des Pragmatismus

Herausgegeben
von Martin Hartmann,
Jasper Liptow
und Marcus Willaschek

Als William James im Jahre 1907 sein Buch *Pragmatism* veröffentlichte, ahnte er nicht, dass er am Anfang einer philosophischen Bewegung stand, die zu einer der mächtigsten Denkrichtungen des 20. Jahrhunderts avancierte und deren Einfluss bis heute ungebrochen ist. Aber welche Rolle können pragmatistische »Denkweisen« in der Gegenwartsphilosophie tatsächlich spielen? Der Band gibt Einblick in eine der lebendigsten Diskussionen zeitgenössischer Philosophie und versammelt Aufsätze international renommierter Forscherinnen und Forscher aus den Feldern der Politischen Philosophie, der Erkenntnistheorie sowie der Sprach- und Religionsphilosophie. Mit Texten u. a. von Philip Kitcher, Cheryl Misak, Elizabeth Anderson, Martin Seel, Susan Haack und Christopher Hookway.

Martin Hartmann ist Professor für Praktische Philosophie am Philosophischen Seminar der Universität Luzern. Im Suhrkamp Verlag erschienen: *Die Praxis des Vertrauens* (stw 1994) und *Sozialphilosophie und Kritik* (stw 1960, hg. zusammen mit Rainer Forst, Rahel Jaeggi und Martin Saar).

Jasper Liptow ist Privatdozent für Philosophie am Institut für Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Im Suhrkamp Verlag erschien: *In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus* (stw 1844, zusammen mit Georg W. Bertram, David Lauer und Martin Seel).

Marcus Willaschek ist Professor für Philosophie der Neuzeit am Institut für Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Im Suhrkamp Verlag erschien: *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus* (stw 1567, hg. zusammen mit Marie-Luise Raters).

Suhrkamp

Inhalt

Vorwort	7
<i>Martin Hartmann, Jasper Liptow, Marcus Willaschek</i>	
Einleitung	9

Teil I

Pragmatismus als Methode

<i>Philip Kitcher</i>	
Der andere Weg	35
<i>Cheryl Misak</i>	
Hundert Jahre Pragmatismus	62
<i>Barbara Merker</i>	
Phänomenologie und Pragmatismus	81
<i>Marcus Willaschek</i>	
Bedingtes Vertrauen. Auf dem Weg zu einer pragmatistischen Transformation der Metaphysik	97

Teil II

Pragmatismus in der theoretischen Philosophie

<i>Christopher Hookway</i>	
Peirce, Logik und Psychologismus	123
<i>Martin Seel</i>	
Perspektivität und Objektivität. Überlegungen mit Rücksicht auf Robert Brandom	151
<i>Jasper Liptow</i>	
Pragmatistische Bedeutungstheorien und das Prinzip der Autonomie der Bedeutung	166
<i>Bjørn T. Ramberg</i>	
Sprache, Geist und Naturalismus in der analytischen Philosophie	193

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.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2049

Erste Auflage 2013

© Suhrkamp Verlag Berlin 2013

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.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29649-3

Jennifer Welchman

Zwei Arten von Naturalismus, zweiter Natur und kommunikativen Praktiken.

Eine pragmatistische Antwort auf McDowell 223

Teil III

Pragmatismus in der praktischen Philosophie

Elizabeth Anderson

Die Epistemologie der Demokratie 255

Martin Hartmann

Kann und sollte Demokratie epistemisch gerechtfertigt werden? 280

Susan Haack

Das pluralistische Universum des Rechts.
Hin zu einem neoklassischen Rechtspragmatismus 311

Matthias Lutz-Bachmann

Was ist religiöse Erfahrung?
Überlegungen im Anschluss an William James 350

Textnachweise 361

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren 362

Vorwort

Dieser Band geht auf eine Tagung an der Goethe-Universität Frankfurt am Main zurück, die im Juni 2007 unter dem Titel »Pragmatism – One Hundred Years. An Old Name for Some New Ways of Thinking« aus Anlass des 100-jährigen Jubiläums des Erscheinens von William James' Pragmatismus-Vorlesungen stattfand. Wir danken der Deutschen Forschungsgemeinschaft und den Freunden und Förderern der Goethe-Universität für die großzügige finanzielle Unterstützung der Tagung und dem Exzellenzcluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen« (Frankfurt/M.) für einen Zuschuss zu den Übersetzungskosten des vorliegenden Bandes. Schließlich gilt unser Dank Frau Bea Schuler (Luzern) für Hilfe bei der redaktionellen Bearbeitung der Beiträge.

Basel, Frankfurt/M., Luzern im September 2012

Martin Hartmann, Jasper Liptow, Marcus Willaschek

losophische Lehnstuhlbehauptungen überhaupt hinreichend oder geeignet sind, diese Aufgabe zu erfüllen. Was für meine Zwecke wichtig ist, ist nur, dass nach Heidegger keine theoretischen oder praktischen Anstrengungen, sondern nur ein Wechsel der Stimmung in eine andere Stimmung, die nicht intentional herbeigeführt werden kann, von der Krankheit der Langeweile heilen kann. – Vielleicht aber würden die Pragmatisten, speziell Dewey, auch in diesem Fall auf der Priorität der Praxis bestehen und die Produktion artifiziieller Mittel empfehlen mit dem Zweck einer Veränderung der Stimmung zur Lösung der Probleme der Menschen. Aber ich weiß nicht, was ihre Einstellung sein würde.

Zusammengefasst: Es erscheint mir plausibler, eine andere Prioritätsthese anzunehmen, die nicht zu den Problemen führt, auf die ich gerade hingewiesen habe. Mein Vorschlag ist einfach, die vage Priorität-der-Praxis-These durch die These der Priorität der Lebenswelt zu ersetzen. Auf diese Weise würden wir eine unnötige und problematische Reduktion oder ein Ranking der Pluralität unserer menschlichen Kapazitäten vermeiden. Dieses schließt freilich nicht aus, dass zwar nicht absolut, wohl aber mit Blick auf bestimmte Belange die Ausübung einer bestimmten Fähigkeit wichtiger ist als die von anderen.

Der Zweck meiner Überlegungen bestand darin, Phänomenologie in Kontakt mit dem Pragmatismus zu bringen und die Priorität der Praxisthese zu problematisieren. Das Ergebnis ist, dass Phänomenologie und Pragmatismus – entgegen dem ersten Anschein – viele Überzeugungen teilen, vielleicht noch mehr, als ich hier präsentieren konnte. So ist es vielleicht eher eine Sache terminologischer Präferenzen und philosophischer Biographien, ob wir eine bestimmte Art der Philosophie pragmatisch oder phänomenologisch nennen.

Marcus Willaschek

Bedingtes Vertrauen

*Auf dem Weg zu einer pragmatistischen
Transformation der Metaphysik*

Wir leben in einem Zeitalter ständiger Umbrüche, Krisen und Veränderungen. Mit den vielfachen Verwerfungen der politischen und sozialen Welt ist für viele Menschen ein Gefühl der Verunsicherung und Ungewissheit verbunden. Das ist kein historisch neues Phänomen. Im hellenistischen Griechenland war es ebenso verbreitet wie im frühen Mittelalter, es kennzeichnet das Zeitalter der Reformation ebenso wie das der Revolution. Und auch in weniger bewegten Zeiten dürften sich die meisten Menschen der Wechselhaftigkeit der menschlichen Lebensumstände bewusst gewesen sein. Es sind ja nicht nur großflächige politische, wirtschaftliche und soziale Faktoren, die das Leben der Menschen bestimmen, sondern auch lokale, individuelle und private. Aller medizinische, technische und soziale Fortschritt hat nichts daran geändert, dass Glück und Gesundheit des einzelnen Menschen jederzeit gefährdete Güter sind. Die physische und psychische Verletzbarkeit des Menschen gehört zu den Grundbedingungen unseres Lebens.

Es bedarf keines besonderen Tiefblicks, um in der Sehnsucht vieler Menschen nach absoluten Gewissheiten eine Reaktion auf die Erfahrung existenzieller Unsicherheit zu erkennen. In unserer westlichen Kultur hat das Bedürfnis nach Gewissheit und Orientierung zwei eng miteinander verflochtene Kulturleistungen hervorgebracht, die monotheistische Religion und die Metaphysik. Seit Platons Gegenüberstellung von Mythos und Logos ist es üblich, die Metaphysik als säkularisierte Form des religiösen Glaubens zu betrachten, die im Wesentlichen auf dasselbe Bedürfnis antwortet wie die Religion, ihre Legitimation jedoch anders als diese nicht aus Tradition und Offenbarung, sondern aus rationalen Begründungen bezieht. Beiden ist jedoch gemeinsam, dass sie das ihnen zugrunde liegende Bedürfnis befriedigen, indem sie auf eine *unsichtbare Ordnung* verweisen, die der *sichtbaren Unordnung* der menschlichen Lebenswelt zugrunde liegt: auf erste Ursachen, unwandelbare Gesetze und letzte Ziele.

Es liegt vielleicht nahe, die subjektiven Motive hinter Religion und Metaphysik gegen ihre objektiven Geltungsansprüche auszuspielen. Doch eine solche Depotenzierung ist keineswegs zwingend. Dass ein religiöser Glaube oder eine metaphysische Theorie ein subjektives Bedürfnis befriedigt, ist zwar kein Ausweis ihrer Wahrheit; aber für sich genommen zeigt es auch nicht, dass metaphysische und religiöse Aussagen falsch sind. Warum sollte ein subjektives Bedürfnis nach einer objektiven Ordnung nicht zum Beispiel die Weise sein, in der diese Ordnung sich uns enthüllt?

Doch was ist, falls der Welt tatsächlich *keine* tiefere Ordnung zugrunde liegt? Was wird aus dem Bedürfnis nach Gewissheit und Orientierung, falls Unbeständigkeit und Zufall nicht nur die Oberfläche der Dinge charakterisieren, sondern auf jeder Beschreibungsebene auftreten? Dieser Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik in einer kontingenten Welt möchte ich im Folgenden ein Stück weit nachgehen, indem ich – in einem Überblick, der über viele Details hinweggehen wird – das Projekt einer *pragmatischen Transformation der Metaphysik* umreiße. Dazu werde ich zunächst erläutern, inwiefern Metaphysik und Kontingenz in Widerspruch stehen, dann auf Kants Diagnose des metaphysischen Bedürfnisses eingehen, um schließlich im Anschluss an Ideen der amerikanischen Pragmatisten (und entgegen der antimetaphysischen Tendenz besonders James' und Deweys) zu skizzieren, wie dieses Bedürfnis sich auch in einer kontingenten Welt auf rationale Weise befriedigen lässt.

1. Kontingenz und Metaphysik

Ich gehe von der Annahme aus, dass Kontingenz kein bloßes Oberflächenphänomen ist, hinter dem sich eine unveränderliche Ordnung verbirgt, sondern dass die gesamte Wirklichkeit gleichsam bis in die Tiefe hinein und insofern *radikal* kontingent ist. Von den kleinsten Einheiten der Materie über die Entstehung des Lebens bis zur Geschichte des gesamten Universums ist die natürliche Welt demnach genauso kontingent und wechselhaft wie die menschliche Geschichte und die Lebensumstände der einzelnen Menschen. Wie John Dewey betont hat, ist es vor allem die moderne Evolutionstheorie, die diese Perspektive auf das Weltgeschehen ermöglicht

hat, denn sie erlaubt es, die Entstehung von Komplexität als einen natürlichen, nicht zielgerichteten Vorgang zu verstehen.¹ Das Erklärungsmuster von Mutation und Selektion in Verbindung mit der Annahme unvorstellbar langer Entwicklungszeiträume macht es möglich, nicht nur die Entstehung der Lebewesen, sondern den Gang der Natur insgesamt als einen Prozess zu betrachten, der zwar Gesetzmäßigkeiten aufweist, aber keinen ewigen Gesetzen folgt; der zwar einen Anfang hat, aber keinem Willen entspringt; und der eine Entwicklung durchläuft, ohne einem Ziel zuzustreben. In diesem Sinn, so meine Annahme, ist die Welt radikal kontingent.

Diese *Kontingenzthese*, wie ich sie im Folgenden nennen möchte, ist allerdings in mehrfacher Hinsicht präzisierungsbedürftig. Hier muss der Hinweis genügen, dass sie nicht ausschließt, dass bestimmte Geschehnisse unter den gegebenen Umständen notwendig sind: Ein Stein, den man loslässt, muss (unter denen gegebenen Umständen) zu Boden fallen. Doch das heißt nicht, dass der Stein sich nicht auch nach oben hätte bewegen können, wenn die Umstände andere gewesen wären: Der Stein hätte zum Beispiel einer starken Fliehkraft ausgesetzt sein oder sich im Zustand der Schwerelosigkeit befinden können. Wir müssen hier zwischen Kontingenz und Notwendigkeit in einem *relativen* und in einem *absoluten* Sinn unterscheiden. Wenn B notwendigerweise auf A folgt, dann ist B *relativ* zu A notwendig. Doch daraus folgt nicht, dass B auch in einem absoluten Sinn notwendig ist. *Absolut* notwendig ist etwas nur dann, wenn es entweder für sich genommen nicht ausbleiben konnte oder notwendigerweise auf etwas anderes folgt, das für sich genommen nicht ausbleiben konnte. Absolut notwendig ist ein Ereignis demnach nur dann, wenn keine Umstände möglich waren, unter denen es hätte ausbleiben können. Meine Hypothese, von der ich im Folgenden ausgehen will, lautet demnach genauer, dass die Welt in einem *absoluten* Sinn kontingent (und somit nichts absolut notwendig) ist: Alles, was geschieht, hätte entweder unter den tatsächlichen oder unter anderen, jedoch ebenfalls möglichen Umständen auch anders geschehen können.

Dass in diesem Sinn alles kontingent ist, lässt sich allerdings weder strikt beweisen noch widerlegen. Insofern handelt es sich bei

¹ John Dewey, »Der Einfluss des Darwinismus auf die Philosophie«, in: ders., *Er-fahrung, Erkenntnis und Wert*, Frankfurt/M. 2004, S. 31-43.

der Kontingenzthese um eine metaphysische Hypothese, die vor dem Hintergrund des gegenwärtigen wissenschaftlichen Weltbildes plausibel erscheinen mag, sich aus diesem aber nicht zwingend ergibt. – In einem anderen Sinn des Wortes »Metaphysik« ist die Kontingenzthese hingegen nicht metaphysisch, sondern geradezu die Negation von Metaphysik. In diesem Sinn ist Metaphysik stets mit der Unterscheidung zwischen Sein und Schein, zwischen der unveränderlichen Natur der Dinge und ihren wechselhaften Erscheinungen verbunden. Während unsere Sinne, so eine lange metaphysische Tradition, nur die unbeständige Oberfläche der Wirklichkeit erfassen und uns daher kein stabiles Wissen liefern, erschließt sich der Vernunft das wahre und beständige Wesen der Dinge. Wenn die Kontingenzthese berechtigt ist, dann gibt es jedoch kein beständiges Wesen der Dinge: Die materielle Welt hat zwar eine mikrophysikalische Struktur, doch selbst die einfachsten Bausteine der Materie sind keine unwandelbaren Atome, sondern fristen ein unbeständiges Dasein zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit. Lebewesen haben zwar einen genetischen Code, doch der verändert sich im Laufe des individuellen Lebens wie auch im Laufe der Entwicklung der biologischen Art. Die soziale und kulturelle Welt schließlich ist ein Produkt des Menschen, dessen Existenz sich, wenn Darwin recht hat, einer Kette von Zufällen verdankt. Wäre die afrikanische Urmutter der Menschheit als Kind an der Grippe gestorben, dann hätte es den modernen Menschen und die von ihm hervorgebrachten Kulturen niemals gegeben. Vielleicht hätten dann andere Hominiden, befreit von der Konkurrenz des modernen Menschen, andere Kulturen hervorgebracht: Doch diese Möglichkeit unterstreicht nur noch einmal die radikale Kontingenz unserer eigenen geistigen und sozialen Umwelt.²

Wir stehen also vor der folgenden Situation: Die konstitutive Unsicherheit des menschlichen Lebens ruft das Bedürfnis nach metaphysisch fundierten Gewissheiten hervor. Wenn die Kontingenzthese berechtigt ist, dann gibt es solche Gewissheiten nicht. Und das scheint zu bedeuten, dass das metaphysische Bedürfnis in einer radikal kontingenten Welt unbefriedigt bleiben muss. Wer vor der Kontingenz der Welt nicht einfach die Augen verschließt, muss auf

² Mit der Betonung der radikalen Kontingenz menschlichen Lebens schließe ich natürlich an ein zentrales Thema im Werk Richard Rortys an; vgl. Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1989.

die Orientierung verzichten, die der Glaube an eine notwendige Ordnung der Dinge bereitstellt.

Doch *können* wir auf diesen Glauben überhaupt verzichten? Können Menschen ein erfülltes Leben führen, ohne an eine dauerhafte Ordnung zu glauben, die ihrem Leben Sinn und Ziel gibt? In einer kontingenten Welt hinterlässt niemand eine dauerhafte Spur – ein beunruhigender Gedanke nicht zuletzt deshalb, weil die langfristige Bedeutungslosigkeit des eigenen Lebens auch seine gegenwärtige Bedeutung zu untergraben scheint: Wenn letztlich ohne Folgen bleibt, *dass* wir leben, wie kann es dann darauf ankommen, *wie* wir leben? Gut oder böse, freundlich oder hartherzig, glücklich oder unglücklich – auf ein paar tausend Jahre gesehen macht das alles keinen Unterschied. Die individuell wie sozial destabilisierenden Wirkungen der Kontingenzthese liegen auf der Hand.

Bisher habe ich den Glauben an metaphysische Gewissheiten als Ausdruck eines vitalen Sicherheits- und Orientierungsbedürfnisses beschrieben – eine Diagnose, die im Kern mit einer langen metaphysisch- und religionskritischen Tradition (von Bacon über Hume bis Nietzsche und Dewey) übereinstimmt. Doch bereits Immanuel Kant hat klargemacht, dass diese Diagnose, wenn auch nicht falsch, so doch unvollständig ist. Nach Kant erwächst das metaphysische Bedürfnis nicht allein aus einer existenziellen und gleichsam vorrationalen Verunsicherung, sondern es ist in die Struktur vernünftigen Nachdenkens über die Welt eingeschrieben. Ich möchte auf Kants Diagnose nun etwas ausführlicher eingehen, weil sie als Ausgangspunkt für die Darstellung meines eigenen Projekts dienen wird.

2. Kant über Metaphysik

Vernunft ist Kant zufolge die Fähigkeit, unsere Überzeugungen in einen konsistenten Gesamtzusammenhang zu bringen. Dazu müssen wir Einheit in die Vielfalt unseres Wissens bringen, indem wir nach möglichst allgemeinen Begründungen und umfassenden Erklärungen fragen (vgl. KrV A305/B361). Nun ist der Zusammenhang zwischen Begründungsfragen und Begründungen *rekursiv*: Wenn »A« die Antwort auf eine sprachlich korrekte Warum-Frage ist, dann ist auch »Warum A?« eine sprachlich korrekte Warum-Frage. Die Antwort auf eine Begründungsfrage kann daher jeder-

zeit selbst wieder zum Gegenstand einer Begründungsfrage werden: »Warum sollte ich dir Geld geben?« – Antwort: »Weil du es mir versprochen hast und man Versprechen halten muss!« – »Und warum muss man Versprechen halten?« Oder: »Was verursachte den Brand in der Bibliothek?« – Antwort: »Ein defektes Kabel.« – »Und warum war das Kabel defekt?« Wie die beiden Beispiele zeigen, macht es in dieser Hinsicht keinen Unterschied, ob wir nach vernünftigen Gründen oder nach natürlichen Ursachen fragen; die rekursive Struktur der Fragen und Antworten ist in beiden Fällen dieselbe. Sie ergibt sich daraus, dass es sprachlich stets korrekt und insofern sinnvoll ist, auf eine Behauptung mit der Frage zu reagieren, *warum* das Behauptete der Fall ist.

Diese Struktur führt nun, wie bereits Aristoteles gesehen hat (*Analyt. Post.* 72b ff.), in ein Trilemma: Entweder geraten wir in einen unendlichen Regress, indem jede Antwort erneut eine Frage hervorruft: »Warum A?« – »Weil B.« – »Warum B?« – »Weil C.« usw., usw. Oder die Antworten münden in einen Zirkel, indem man als Antwort gibt, was zuvor bereits in Frage stand: »Warum A?« – »Weil B.« – »Warum B?« – »Weil C.« usw., bis man schließlich auf die Frage »Warum Z?« antwortet »Weil A.« Oder aber man bricht das Gespräch irgendwann willkürlich ab. In keinem der drei Fälle, so scheint es, hat man auf die Ausgangsfrage eine befriedigende Antwort gegeben.

Nun ist ein Zirkel in einer Begründung ein nachweisbarer und prinzipiell vermeidbarer Fehler. Und der willkürliche Abbruch eines Gesprächs ist eine Folge menschlicher Ungeduld oder Erschöpfung. Die prinzipielle Möglichkeit jedoch, immer weiter und weiter zu fragen, die in einen unendlichen Regress führt, ist Kant zufolge in der Struktur unserer Vernunft selbst angelegt (vgl. KrV A307/B364). Zwar können wir aufgrund der Endlichkeit unseres Lebens und unseres Wissens *faktisch* nicht unendlich viele Fragen stellen und Antworten geben, doch das scheint eine äußerliche Beschränkung eines Prozesses zu sein, der seiner internen Logik nach ins Unendliche geht. Wenn wir eine Sache wirklich begründen bzw. erklären wollen, dann *dürfen* wir uns vernünftigerweise mit keiner Antwort zufriedengeben, die selbst nicht ausreichend begründet oder erklärt ist. Und so führt uns die Fähigkeit, vernünftige Fragen zu stellen, Kant zufolge zwangsläufig zu der Annahme, dass die unendliche Reihe von Fragen und Antworten *im Prinzip* vollständig

durchlaufen werden könnte, sodass es auf jede Frage, ganz gleich an welcher Stelle der Reihe, eine Antwort gibt. Und obwohl jede Antwort selbst wieder eine Warum-Frage aufwirft, ließe die unendliche Reihe von Antworten *insgesamt* keine Frage mehr offen.

Kant selbst spricht in diesem Zusammenhang nicht von Fragen und Antworten, sondern von Bedingtem und Bedingungen. Doch das ist nur ein terminologischer Unterschied. Wenn man auf die Frage »Warum A?« antwortet: »Weil B.«, dann behauptet man damit, dass B eine notwendige, eine hinreichende oder am besten eine notwendige und hinreichende Bedingung dafür ist, dass A der Fall ist. Und da die Angabe der Bedingungen für A die Frage nach den *Bedingungen* der Bedingungen für A nach sich zieht usw., besteht die Aufgabe der Vernunft Kant zufolge letztlich darin, »zu dem bedingten Erkenntnis [...] das Unbedingte zu finden« (KrV A 307/B 364), d. h., nicht eher zu ruhen, bis hinsichtlich einer gegebenen Tatsache alle Warum-Fragen beantwortet sind. Das aber ist nur dann eine sinnvolle Aufgabe, wenn man unterstellt, dass tatsächlich zu allem, was bedingt ist, eine Bedingung existiert, sodass gilt: »wenn das Bedingte gegeben ist, so [ist] auch die ganze Reihe der Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben« (KrV A 308/B 364). Die interne Logik vernünftigen Denkens führt uns Kant zufolge also von der unbestrittenen Feststellung, dass es etwas Bedingtes, Kontingentes und Veränderliches gibt, zu der Annahme, es müsse etwas Unbedingtes und somit Notwendiges und Unveränderliches geben.³ Mit Blick auf unser eigenes Bewusstsein ist dieses Unbedingte unsere *unsterbliche Seele*, mit Blick auf die Prozesse in der Natur ist es die *Welt als Ganzes*, und mit Blick auf alle Dinge überhaupt ist es *Gott*. Die Annahme, es gebe Gott, ein Jenseits und eine absolute Realität, ist also nicht nur Ausdruck eines vitalen und vorrationalen Bedürfnisses nach Sinn und Orientierung, sondern entspricht einem, wie Kant es ausdrücklich nennt, »Bedürfnis der Vernunft« (KrV A 309/B 365). Wenn Kants Diagnose berechtigt ist, dann kann man sich *vernünftigerweise* mit einer kontingenten Welt nicht zufriedengeben.⁴

3 Vgl. dazu ausführlicher Marcus Willaschek, »Kant on the Necessity of Metaphysics«, in: Valerio Rodhen, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing (Hg.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 1, Berlin 2008, S. 285-307.

4 Psychologische und transzendentalphilosophische Diagnose des metaphysischen

Doch das ist nur die eine Seite der Kantischen Diagnose. Die andere, ernüchternde Seite besteht in der bekannten These, dass wir niemals wissen können, ob es Gott, ein Weltganzes und eine unsterbliche Seele wirklich gibt. Sicherer Wissen, so Kant, können wir nur über Gegenstände in Raum und Zeit erlangen (KrV B166), weil nur der Bezug zu Raum und Zeit unseren Begriffen, wie Kant sagt, »Sinn und Bedeutung« verleihen kann (KrV B149). Gott, die Welt als Ganzes und eine unsterbliche Seele sind keine Dinge in Raum und Zeit; von ihnen haben wir daher allenfalls einen ungefähren Begriff, aber kein Wissen. Indem wir logisch schlüssig vom Bedingten zur Bedingung und von dort zum Unbedingten übergehen, überschreiten wir die Grenze zwischen dem Erkennbaren und dem Unerkennbaren, ohne es zu bemerken. Nur eine Kritik der reinen Vernunft, also eine kritische Überprüfung der Reichweite nichtempirischer Erkenntnis, kann uns auf diesen Fehler aufmerksam machen.

Doch auch das ist noch nicht Kants letztes Wort in Sachen Metaphysik. Denn dasselbe Bedürfnis, das die Vernunft im Bereich des Wissens nicht befriedigen kann, findet sein Ziel im Bereich des Handelns. Es ist Kant zufolge nämlich durchaus vernünftig, an Gott und eine unsterbliche Seele zu glauben (vgl. KrV A811/B839; KpV 5:122 ff.). Damit wirft Kant seine erkenntniskritischen Vorbehalte keineswegs über Bord. Gerade sie zwingen ihn, einen neuartigen Argumentationstyp zu wählen, den er später, in der *Kritik der Urteilskraft*, als »moralischen Beweis« bezeichnet (vgl. KU 5:450 ff.). Anders als traditionelle theoretische Argumente zielt er nicht darauf ab zu zeigen, dass bestimmte Aussagen *wahr* sind (denn gerade das können wir im Fall metaphysischer Aussagen ja nicht leisten), sondern darauf, dass es rational geboten ist, an ihre Wahrheit zu *glauben*, und zwar gerade unter der Voraussetzung, dass ihre Wahrheit oder Falschheit für uns nicht feststellbar ist. Kant bezeichnet solche Aussagen, deren Wahrheit oder Falschheit wir nicht nach-

Bedürfnisses schließen sich nicht aus. Das Fragen nach vernünftigen »Gründen« ist, wie das deutsche Wort »Grund« sehr schön veranschaulicht, die Suche nach etwas, worauf man bauen, worauf man sich verlassen kann. Rationalität ist die Fähigkeit, das eigene Denken und Handeln in eine verlässliche und dauerhafte Ordnung zu bringen. Das existenzielle Bedürfnis nach Gewissheiten und das rationale Bedürfnis der Vernunft, vom Bedingten auf etwas Unbedingtes zu schließen, sind vielleicht nur zwei Seiten desselben Zusammenhangs.

weisen können, an deren Wahrheit wir aber trotzdem rationalerweise glauben müssen, als »Postulate der reinen praktischen Vernunft« (KpV 5:122). Ich kann hier auf Kants Argumentation für das Postulat der Existenz Gottes und das der Unsterblichkeit der Seele nicht näher eingehen.⁵ Seine Grundidee lautet jedenfalls, dass wir als rationale Akteure annehmen müssen, dass unsere Handlungen zur Realisierung des Endziels einer gerechten Gesellschaft beitragen, in der die moralisch Guten auch glücklich sind. Dieses Endziel – Kant bezeichnet es als das »höchste Gut« – können wir Kant zufolge nur dann für erreichbar halten (und damit nur dann rationalerweise anstreben), wenn wir an die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes und ein Leben nach dem Tod glauben.

Kants Haltung zur Metaphysik lässt sich also in drei zentralen Thesen zusammenfassen: *Erstens* ergeben sich metaphysische Annahmen zwangsläufig aus der Struktur vernünftigen Denkens und Fragens; *zweitens* werden wir auf diese Weise systematisch irregeführt, weil wir etwas zu wissen meinen, das man nicht wissen kann; und *drittens* sind einige zentrale metaphysische Annahmen trotzdem rational begründbar, allerdings nicht als theoretisches Wissen, sondern als »praktisches Postulat«. In jeder dieser drei Thesen ist meines Erachtens eine wichtige und wegweisende Einsicht enthalten; dennoch scheint mir in der Form, wie Kant sie formuliert, keine von ihnen haltbar zu sein. Ich möchte in aller Kürze andeuten, was gegen Kants Thesen spricht, bevor ich im Ausgang von Kant eine pragmatistische Transformation der Metaphysik vorschlagen werde.

Ich beginne mit der dritten These, Kants Postulatenlehre. Die Grundidee, dass unser praktisches Selbstverständnis als rationale Akteure uns auf erfahrungsferne und insofern metaphysische Überzeugungen festlegt, halte ich für berechtigt. Ihre Bestätigung erhalten diese Überzeugungen nicht durch theoretische Überprüfung, sondern dadurch, dass es für unser Selbstverständnis als rationale Akteure notwendig ist, sie zu akzeptieren. Kants Begründung, warum wir gerade die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele postulieren müssen, beruht aber auf der Voraussetzung, dass wir das »höchste Gut« (ein »System der sich selbst lohnenden Morali-

⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden Marcus Willaschek, »Rationale Postulate. Über Kants These vom Primat der reinen praktischen Vernunft«, in: Heiner F. Klemme (Hg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin 2009, S. 251–268.

tät«; KrV A809/B837) nur dann sinnvoll anstreben können, wenn Gott seine praktische Erreichbarkeit garantiert. Doch das ist keineswegs zwingend, denn das höchste Gut könnte unser Handeln auch dann als ein Ideal anleiten, wenn wir es für faktisch unerreichbar hielten (oder zumindest keine klare Vorstellung davon haben, wie wir es erreichen könnten). Es ergibt sich daher selbst dann, wenn man zugesteht, dass unser Handeln rationalerweise auf ein »höchstes Gut« ausgerichtet sein muss, keine Notwendigkeit, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu postulieren.

Die zweite der drei Kantischen Thesen zur Metaphysik setzt eine klare Grenze voraus zwischen dem, was gewusst, und dem, was nicht gewusst werden kann. Kant zieht diese Grenze mit Hilfe der Unterscheidung zwischen »Dingen an sich« und »Erscheinungen«: Wissen können wir nur, wie die Dinge uns Menschen relativ zu unserem kognitiven Apparat *erscheinen*, nicht aber, wie die Dinge unabhängig davon *an sich selbst betrachtet* sind. Auch wenn Kant dieser Unterscheidung eine rein erkenntnistheoretische Lesart zu geben versucht, kommt er letztlich ohne die traditionelle Gegenüberstellung von wahrnehmbarer Oberfläche und nur dem Denken zugänglicher Tiefenstruktur der Dinge nicht aus.⁶ Es gibt demnach ein Wesen der Dinge, nur können wir es nicht erkennen. Doch die Annahme, die wahre Realität sei unerkennbar, ist ein schlechtes Stück Metaphysik genau von der Art, wie Kant sie eigentlich kritisieren wollte. Weder ist es plausibel anzunehmen, dass die für uns erkennbare Realität eine bloße Erscheinung ist, noch ist es sinnvoll, eine Realität hinter der Realität zu vermuten. Und ohne diese Annahmen gibt es keine prinzipielle Grenze zwischen dem Erkennbaren und dem Unerkennbaren und damit auch keine Möglichkeit, die Fehler der traditionellen Metaphysik darauf zurückzuführen, dass sie diese Grenze ignoriere.

Damit komme ich zu Kants Ausgangsdiagnose, wonach uns die Struktur unserer Vernunft unweigerlich zur Annahme führe, es gebe etwas Unbedingtes. Ich glaube, dass Kant hier einen tiefen Zusammenhang zwischen der traditionellen Metaphysik und dem traditionellen Verständnis von Vernunft und Begründung aufgedeckt hat. Doch dieses traditionelle Rationalitätskonzept ist nicht

6 Vgl. Marcus Willaschek, »Affektion und Kontingenz in Kants transzendentalen Idealismus«, in: Ralph Schumacher (Hg.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation*, Paderborn 2001, S. 211–231.

alternativlos; meines Erachtens beruht es auf einem gravierenden Missverständnis.

Um das zu sehen, ist es sinnvoll, einen speziellen Fall von Warum-Fragen näher zu betrachten, nämlich *Rechtfertigungsfragen*. Alle Warum-Fragen setzen voraus, dass etwas Bestimmtes der Fall ist, und fragen nach den Gründen oder Ursachen dafür, *warum* es der Fall ist: Wenn ich frage, *warum* es regnet, setze ich voraus, *dass* es regnet, und frage nach den Ursachen des Regens. Eine mögliche Antwort wäre: »Weil ein Tiefausläufer feuchte Meeresluft zu uns bringt.« Rechtfertigungsfragen hingegen zielen speziell darauf ab, warum eine bestimmte Person *glaubt*, dass etwas der Fall ist. Fragt man: »Warum glaubst du, dass es heute regnen wird?«, dann fragt man nach einer Rechtfertigung für die Überzeugung, es werde regnen. Eine mögliche Antwort wäre zum Beispiel: »Weil ich gerade in der Wettervorhersage im Radio gehört habe, dass es heute regnen soll.«

Auch die Antwort auf eine Rechtfertigungsfrage kann eine weitere Rechtfertigungsfrage nach sich ziehen: »Und warum glaubst du, dass die Wettervorhersage korrekt ist?« Ganz gleich, wie diese Frage nun beantwortet wird, auch diese erneute Antwort kann wieder in Frage gestellt werden: »Und warum glaubst du das?« Auch Rechtfertigungsfragen haben also eine rekursive Struktur, sodass ein infinites Regress nur durch eine zirkuläre Folge von Antworten oder einen willkürlichen Abbruch des Gesprächs vermieden werden kann. Skeptiker seit den Tagen des legendären Pyrrhon von Elis haben daraus den Schluss gezogen, dass niemand irgendetwas weiß, denn Wissen ist *gerechtfertigte* wahre Meinung. Wenn alle Rechtfertigungen in das Trilemma von Regress, Zirkel oder Abbruch münden, dann sind unsere Meinungen niemals gerechtfertigt und damit kein Wissen. Letztlich beruhen alle skeptischen Argumente von der Antike bis in die Gegenwart auf der rekursiven Struktur von Rechtfertigungsfragen und dem sich daraus ergebenden Trilemma.⁷

Verbinden wir diese Feststellung nun mit Kants Diagnose des metaphysischen Bedürfnisses, dann stehen wir vor einem überraschenden Ergebnis: Die traditionelle Metaphysik als Theorie des Unbedingten und der philosophische Skeptizismus ergeben sich

7 Vgl. dazu Michael Williams, *Problems of Knowledge*, Oxford 2001, Kap. 5.

aus derselben rekursiven Struktur eines bestimmten Fragetyps. Doch diese Struktur, so möchte ich im Folgenden gegen Kant zeigen, ist nicht Ausdruck einer allgemein menschlichen Vernunft, sondern Teil einer bestimmten philosophischen Konzeption von Vernunft und Begründung, die das westliche Denken spätestens seit den Tagen Platons und Aristoteles' dominiert. Für diese Rationalitätsauffassung ist charakteristisch, dass jede sprachlich korrekte Warum-Frage sich *informativ* beantworten lassen muss, d. h., ohne vorauszusetzen, was in Frage steht. Etwas salopp gesagt: Es gibt keine dummen Fragen, sondern nur dumme Antworten. Handelt es sich um eine Rechtfertigungsfrage der Art: »Warum glaubst du, dass *p*?« und man kann sie nicht auf informative Weise beantworten, dann stellt sich heraus, dass man nicht weiß, dass *p*. Handelt es sich um eine Begründungsfrage der Art »Warum ist das so?« und man kann sie nicht beantworten, dann stellt sich heraus, dass der Umstand, nach dessen Begründung gefragt wurde, sich der Einordnung in ein rationales Weltbild entzieht und einstweilen als *factum brutum*, als nackte Tatsache, hingenommen werden muss. Beides stellt eine Verletzung jenes Anspruchs auf vollständige Begründung und rationale Durchdringung dar, der mit dem traditionellen Vernunftbegriff einhergeht. Eine Überzeugung ist demnach erst dann gerechtfertigt, wenn alle (hinsichtlich dieser Überzeugung) *möglichen* Rechtfertigungsfragen informativ beantwortet werden (können). Eine Tatsache ist nur dann begründet bzw. erklärt, wenn alle *möglichen* Warum-Fragen beantwortet werden (können).

Doch diese Konzeption von Rationalität ist ein Artefakt der philosophischen Reflexion; sie gibt nicht den Anspruch wieder, den wir als rationale Denker und Akteure an uns selbst und andere stellen. Wer rational sein will, muss keineswegs jede beliebige Nachfrage informativ beantworten können, denn es *gibt* dumme Fragen – Fragen, auf die man rationalerweise keine Antwort *haben* und keine Antwort *geben* muss (es sei denn aus Höflichkeit). Nur dann, wenn eine Frage im gegebenen Kontext eine *relevante* Frage ist, muss man sich rationalerweise um eine Antwort auf sie bemühen. So ist zum Beispiel die Frage, woher ich *weiß*, wie ich heiße, normalerweise keine relevante Frage; Menschen wissen normalerweise eben, wie sie heißen. Wer die Frage, wie er heißt, richtig beantworten kann, gilt normalerweise selbst dann als jemand, der *weiß*, wie er heißt, wenn er auf die Frage, woher er dies weiß und

warum er es glaubt, keine informative Antwort geben kann. Nur in sehr außergewöhnlichen Umständen, etwa nach einer Amnesie oder bei Verdacht einer Kindsvertauschung, kann sich ernsthaft die Frage stellen, ob jemand tatsächlich weiß (und nicht nur zu wissen glaubt), wie er heißt. Solange es keinen Grund gibt anzunehmen, dass ein solcher außergewöhnlicher Umstand im gegebenen Fall vorliegt, stellt sich diese Frage hingegen nicht. Dass ein solcher Umstand rein theoretisch vorliegen *könnte* (was ja fast immer der Fall ist), reicht für sich genommen jedenfalls nicht aus, um die Frage relevant werden zu lassen; es müssen vielmehr konkrete Gründe gegeben sein, dass sie tatsächlich vorliegt.⁸

Ganz analog gilt auch für andere Warum-Fragen (etwa für Fragen nach der Erklärung eines Ereignisses), dass es normalerweise nicht rational erforderlich und auch nicht sinnvoll ist, alle beliebigen Folgefragen zu stellen und zu beantworten. Wenn es zum Beispiel ein Feuer gab und ein Haus niedergebrannt ist, so stellen sich normalerweise Fragen nach den Brandursachen oder danach, warum die Feuerwehr das Feuer nicht löschen konnte. Auch die Frage nach den *Ursachen* der Brandursachen kann in diesem Zusammenhang eine relevante Frage sein: Wenn das Feuer durch einen Kurzschluss verursacht wurde, stellt sich die Frage, wie es zu dem Kurzschluss kam. Aber irgendwann kommt diese Ursachenforschung an einen Punkt, an dem weitere Warum-Fragen nicht mehr relevant sind. Typischerweise ist das dann der Fall, wenn weitere kausale Faktoren nichts mehr zur Erklärung des fraglichen Ereignisses beitragen, weil sie so oder ähnlich normalerweise immer vorliegen: Natürlich braucht ein Feuer auch Sauerstoff, aber warum in dem Haus Sauerstoff vorhanden war, ist normalerweise keine relevante Frage und bedarf daher auch keiner Antwort, wenn es darum geht, einen Hausbrand zu erklären.

Auch wenn es nicht leicht ist, den Fehler in skeptischen Argumenten aufzudecken und ihrem Sog zu widerstehen, ist ihr Ergebnis (dass wir niemals über Wissen verfügen) allgemeiner Auffassung nach erwiesenermaßen falsch. Die skeptischen Argumente, so die naheliegende Diagnose, beruhen auf einem *Missbrauch* der rekursiven Struktur von Rechtfertigungsfragen. Ganz analog dazu möchte ich behaupten, dass viele traditionelle metaphysische Ar-

⁸ Vgl. Marcus Willaschek, »Contextualism about Knowledge and Justification by Default«, in: *Grazer Philosophische Studien* 74 (2007), S. 251-272.

gumente und Thesen auf einem Missbrauch der rekursiven Struktur von Warum-Fragen beruhen. In beiden Fällen ergibt sich der Missbrauch daraus, dass (anders als im Alltag, im Recht und in den Wissenschaften) nicht zwischen relevanten und irrelevanten Fragen unterschieden wird und es daher so scheint, als erforderten alle, und nicht nur die relevanten Fragen, rationalerweise eine Antwort. Natürlich ist die Unterscheidung zwischen relevanten und irrelevanten Fragen vage und unter anderem vom jeweiligen Erklärungsinteresse abhängig, was bedeutet, dass ihre Anwendung im Einzelfall immer wieder strittig ist. Einem traditionellen Verständnis von Rationalität zufolge kann die Frage, ob eine bestimmte Meinung, Begründung oder Erklärung rational ist, nicht von einer derart vagen und »subjektiven« Unterscheidung abhängen. Noch für Kant ist die Vernunft insofern »objektiv«, als sie für alle Menschen dieselbe ist und ihre Urteile durch strenge Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit gekennzeichnet sind (vgl. KrV B3). Erst die amerikanischen Pragmatisten haben eine Konzeption von Rationalität entwickelt, die diesen traditionellen Rahmen sprengt.

3. Die pragmatistische Transformation der Metaphysik

Dass Begründungen und Erklärungen nur dort erforderlich sind, wo sich relevante Fragen stellen, ist das zentrale Merkmal einer Auffassung, die ich als eine *pragmatistische* Konzeption von Rationalität bezeichnen möchte. Ihre Grundideen gehen auf die Arbeiten von Charles S. Peirce, William James und John Dewey zurück, finden sich aber u. a. auch in ähnlicher Form bei John L. Austin und dem späten Wittgenstein.⁹ Zwei Aspekte dieser Auffassung sind in unserem Zusammenhang besonders wichtig: Erstens ist es demnach rational, eine gegebene Überzeugung auch dann beizu-

⁹ Die entscheidenden Ideen finden sich bereits in Peirce' bahnbrechendem Artikel »The Fixation of Belief«, in dem Überzeugungen als Verhaltensdispositionen aufgefasst werden, für die gilt, dass nicht ihre Beibehaltung, sondern ihre Veränderung rationaler Gründe bedarf. Vgl. Charles S. Peirce, »Die Festlegung einer Überzeugung«, in: Ekkehard Martens (Hg.), *Philosophie des Pragmatismus*, Stuttgart 1975, S. 61-98; Zur pragmatistischen Konzeption rationalen Denkens (*inquiry*) vgl. Marcus Willaschek, »Charles S. Peirce, William James, John Dewey – Denken als Problemlösen«, in: Ansgar Beckermann, Dominik Perler (Hg.), *Reclams Klassiker der Philosophie heute*, Stuttgart 2004, S. 539-560.

behalten, wenn man für sie keine informative Begründung oder Rechtfertigung angeben kann, solange keine *ernsthaften* Fragen oder Einwände auftauchen. Begründungen und Rechtfertigungen sind überhaupt nur als Antwort auf ernsthafte Fragen *sinnvoll*. Und zweitens hängt es ganz vom jeweiligen Kontext ab – vom konkreten Gesprächskontext, vom kulturellen, sozialen und historischen Kontext, vom jeweiligen Erklärungsinteresse, aber auch von den physischen Umweltbedingungen –, welche Fragen relevant sind und welche nicht (und damit, welche Überzeugungen gerechtfertigt werden müssen und welche nicht).¹⁰ Der pragmatistischen Konzeption von Rationalität zufolge ist eine Überzeugung *gerechtfertigt*, wenn alle kontextuell relevanten Einwände gegen sie ausgeräumt werden können; und eine Tatsache ist ausreichend *begründet* bzw. *erklärt*, wenn alle kontextuell relevanten Warum-Fragen beantwortet sind.

Auch wenn eine pragmatistische Konzeption von Rationalität unsere tatsächliche Praxis des Begründens und Erklärens zweifellos besser abbildet als die traditionelle Auffassung, ist damit natürlich noch nicht gesagt, dass es sich bei ihr um die *richtige* Konzeption handelt, denn dies hängt nicht zuletzt davon ab, was man von einer Konzeption von Rationalität erwartet und was diese leisten soll. Diese metaphilosophische Frage ist zwischen den Anhängern einer pragmatistischen und einer traditionellen Auffassung selbst wiederum umstritten. Ich möchte nicht versuchen, diesen Streit hier zu entscheiden, sondern stattdessen auf eine wichtige Konsequenz hinweisen, die sich aus einer pragmatistischen Auffassung ergibt (und die meines Erachtens eindeutig zu ihren Gunsten spricht). Sie erlaubt es nämlich, das Trilemma von Regress, Zirkel oder willkürlichem Abbruch der Begründung zu vermeiden. Unzählige unserer Überzeugungen sind demnach einfach dadurch begründet und gerechtfertigt, dass sie in ihrem jeweiligen Kontext

¹⁰ Diese Kontextabhängigkeit hat bereits John Dewey betont; vgl. unter anderem *Logik. Die Theorie der Forschung*, Frankfurt/M. 2002; ders., *Die Suche nach Gewissheit*, Frankfurt/M. 1998. Sie ist in neuerer Zeit u. a. von Michael Williams in den Mittelpunkt seiner Kritik an der traditionellen Erkenntnistheorie gestellt worden (vgl. u. a. Michael Williams, *Unnatural Doubts*, London 1991; ders., *The Problems of Knowledge*, Oxford 2001), der damit u. a. an den späten Wittgenstein anknüpft. Vgl. auch Hilary Putnam, »Scepticism«, in: Marcelo Stamm (Hg.), *Philosophie in synthetischer Absicht*, Stuttgart 1998, S. 239-268.

keinen relevanten Einwänden ausgesetzt sind und keine ernsthaften Fragen aufwerfen: Wenn ich sehe, dass es draußen regnet, dann bin ich in dieser Überzeugung normalerweise gerechtfertigt – ich *weiß* dann, dass es regnet. Natürlich sind Umstände *denkbar*, unter denen ich mich hierin irren kann; es könnte sich bei dem, was ich sehe, zum Beispiel nicht um Regen, sondern um Wasser aus einem gebrochenen Wasserrohr handeln. Doch solange es keinen Grund gibt anzunehmen, dass dies tatsächlich der Fall ist, ergibt sich aus der bloßen *Möglichkeit* eines geplatzten Wasserrohrs kein relevanter Einwand gegen meine Überzeugung, dass es regnet. Und solange ich kein Meteorologe bin, wird auch die Frage, *warum* es regnet, sich normalerweise nicht ernsthaft stellen. Eine Antwort auf sie kann vernünftigerweise nicht von mir erwartet werden.

In anderen Situationen kann durchaus die ernsthafte Frage aufkommen, ob ich tatsächlich weiß, dass es regnet. Hat es, seit ich zuletzt draußen war, nicht vielleicht schon wieder aufgehört zu regnen? In diesem Fall ist eine weitere Rechtfertigung nötig; aber sie ist auch möglich: Schauen wir doch einfach nach. Wenn wir hinausgehen, können wir die Frage, ob es hier und jetzt regnet, normalerweise eindeutig und abschließend entscheiden. Ebenso verhält es sich mit anderen Warum-Fragen, ganz gleich, ob sie nach rationalen Gründen oder natürlichen Ursachen fragen. Für eine Meteorologin zum Beispiel ist die Frage, *warum* es regnet, normalerweise durchaus relevant. Zumeist wird sie diese Frage auch beantworten können, sagen wir, durch Hinweis auf einen Tiefausläufer über dem Atlantik. Auch mit Blick auf diese Antwort kann sich wieder eine Warum-Frage stellen, und vermutlich wird auch diese sich beantworten lassen. Der entscheidende Punkt ist jedoch, dass es vom Kontext abhängt, ob eine solche weitere Frage sich berechtigterweise stellt oder nicht. Nach den Ursachen des heutigen Wetters in der fernen Vergangenheit zu fragen dürfte aber auch für Meteorologen in der Regel keine relevante Frage sein, die sie rationalerweise beantworten müssen, um zu erklären, warum es heute regnet. Falls diese Frage sich stellt und falls sie im gegebenen Kontext relevant ist, dann muss man sie beantworten oder sich vernünftigerweise zumindest um eine Antwort bemühen. Doch wenn die Frage nicht relevant ist, dann ist auch keine Antwort erforderlich. Das Trilemma von Regress, Zirkel oder willkürlichem Abbruch der Begründung kann so vermieden werden, und zwar aufgrund der Tatsache,

dass ein Abbruch der Begründung keineswegs immer willkürlich ist, sondern sich zumeist daraus ergibt, dass sich im gegebenen Kontext keine *berechtigten* oder *relevanten* Fragen mehr stellen.

Kant hatte mit seiner Diagnose des metaphysischen Bedürfnisses also insofern recht, als die Annahme von etwas Unbedingtem, Notwendigem und Unveränderlichem sich zwangsläufig aus dem traditionellen Verständnis von Vernunft und Begründung ergibt. Wie ich angedeutet habe, trifft dieselbe Diagnose nicht nur auf die abendländische Metaphysik, sondern auch auf ihre skeptischen Kritiker zu. Doch Kant irrte meines Erachtens, indem er diese Rationalitätskonzeption mit der menschlichen Vernunft selbst gleichsetzte. Einmal davon abgesehen, dass auch »die« Vernunft, als Teil des geistigen Lebens der Menschen, historischen und kulturellen Veränderungen unterliegt, gibt die von Kant untersuchte Struktur rationaler Begründung ein völlig verzerrtes Bild unserer tatsächlichen Praxis des Begründens, Rechtfertigens und Erklärens. Kant selbst hat die Schwächen des traditionellen Vernunftkonzepts aufgedeckt und entscheidend zu seiner Überwindung beigetragen, und zwar nicht nur durch den Nachweis, dass es uns in unauflösbare Widersprüche verwickelt, sondern vor allem durch die Idee eines »moralischen Beweises«: Auch wenn Kants Argumente für das Postulat der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele nicht überzeugen können, sprengt allein die Idee eines solchen »moralischen Beweises« einer metaphysischen Aussage das traditionelle Vernunftkonzept, indem die Rationalität einer Überzeugung nicht von einer theoretischen Begründung abhängig gemacht wird, sondern von der Rolle, die diese Überzeugung im Leben vernünftiger Akteure spielt: Was sich in diesem Sinn als praktisch notwendig erweist, ist rational, solange es nicht dem empirischen Wissensstand widerspricht. Damit nimmt Kant den Kerngedanken der pragmatistischen Konzeption von Rationalität vorweg.

Was die Konsequenzen dieser Auffassung für die Metaphysik betrifft, so ergeben sich zwei unterschiedliche Stoßrichtungen, die Kants Metaphysikkritik einerseits und seiner Idee eines praktischen Beweises andererseits entsprechen: Einerseits beruhen viele metaphysische Fragen der Tradition auf dem traditionellen Konzept von Vernunft und Begründung. Die pragmatistische Rationalitätskonzeption erlaubt eine *Auflösung* dieser Fragen. Das heißt, dass sie nicht im Rahmen metaphysischer Theoriebildung beantwortet

werden, sondern sich als *unberechtigte* Fragen erweisen, die auf Missverständnissen und fehlerhaften Hintergrundannahmen beruhen. Andererseits aber lassen sich bestimmte metaphysische Aussagen dadurch rechtfertigen, dass ihre Wahrheit sich als Implikation einer bewährten Praxis erweist und keinen relevanten Einwänden ausgesetzt ist. Ich möchte beide Seiten kurz an einem Beispiel verdeutlichen, und zwar anhand der Frage nach der Freiheit des Willens.

Es ist eine verbreitete Ansicht, dass unsere Entscheidungen, falls sie durch Vorgänge in unserem Gehirn verursacht werden, nicht frei sein und wir daher für sie nicht verantwortlich sein können. Diese Ansicht beruht zumeist auf einer Überlegung etwa der folgenden Art: Wenn meine Entscheidungen durch Gehirnprozesse verursacht werden, dann müsste ich diese Gehirnprozesse kontrollieren können, um meine Entscheidungen zu kontrollieren. Da ich die Gehirnprozesse jedoch nicht kontrollieren kann, stehen auch meine Entscheidungen und damit meine Handlungen nicht unter meiner Kontrolle. Ich bin dann für sie auch nicht verantwortlich. Wir stoßen hier auf dieselbe rekursive Struktur, die auch das traditionelle Vernunftkonzept kennzeichnet: Ich kontrolliere A nur dann, wenn ich die Ursachen von A kontrolliere. Und ich kontrolliere die *Ursachen* von A nur dann, wenn ich auch *deren* Ursachen kontrolliere, usw. Ich würde meine Handlungen demnach nur dann kontrollieren, wenn ich die gesamte Reihe ihrer Ursachen kontrolliere. Doch das ist unmöglich, falls meine Handlungen und Entscheidungen durch Gehirnprozesse verursacht werden, die ich nicht kontrollieren kann. Wie es scheint, müsste ich, um frei zu sein, die unverursachte Ursache meiner Handlungen und Entscheidungen sein, denn andernfalls gäbe es immer irgendwelche Ursachen meiner Entscheidungen, die ich nicht kontrollieren kann. Dieser Gedanke führt somit zu einem »inkompatibilistischen« Freiheitsbegriff (wonach Freiheit und der Determinismus natürlicher Ursachen nicht miteinander vereinbar sind).¹¹

Doch dieses Argument zeigt nicht, dass wir unsere Handlungen

¹¹ Zu verschiedenen Varianten dieses Gedankens vgl. z. B. Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford 1983; Galen Strawson, *Freedom and Belief*, Oxford 1986; vgl. dazu und zum Folgenden Marcus Willaschek, »Inkompatibilismus und die absolutistische Konzeption von Vernunft«, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 115 (2008), S. 397-417.

nicht kontrollieren, sondern dass der so verstandene Begriff der Kontrolle sinnlos ist: Wenn man A nur kontrolliert, falls man die gesamte Reihe der Ursachen von A kontrolliert, dann kontrolliert niemand irgendetwas. Weisen wir diesen rekursiven Begriff der Kontrolle zurück, dann können wir sagen, dass ich A kontrolliere, wenn ich A *verursache* (bzw. kausal entscheidend beeinflusse). Ich kontrolliere meine Handlungen demnach dann, wenn es von meinen Entscheidungen (kausal) abhängt, was ich tue. Sofern man überhaupt sinnvoll davon sprechen kann, dass ich meine Entscheidungen kontrolliere, so ist dies dann der Fall, wenn meine Entscheidungen von meinen *vernünftigen* Überlegungen abhängen – d. h. von Überlegungen, in denen ich Gründe und Gegengründe abwäge. Doch es ergibt keinen Sinn, nun noch einmal zu fordern, dass ich auch meine vernünftigen Überlegungen kontrollieren müsse, um meine Entscheidungen zu kontrollieren. Es muss sich eben um Überlegungen handeln, bei denen ich Gründe und Gegengründe vernünftig abwäge und dann zu einem nachvollziehbaren Ergebnis komme. Das schließt keinesfalls aus, dass diese Überlegungen in Gehirnprozessen realisiert und insofern durch andere Gehirnprozesse verursacht sind, die ich *nicht* kontrollieren kann, denn wie wir gerade gesehen haben, muss ich, um in meinen Handlungen und Entscheidungen frei zu sein, meine Handlungen und vielleicht auch meine Entscheidungen kontrollieren, aber ich muss nicht noch einmal die Ursachen dieser Entscheidungen kontrollieren. Tatsächlich sind die natürlichen Ursachen meiner Entscheidungen für die Frage, ob ich frei bin oder nicht, normalerweise nicht *relevant*. Insofern handelt es sich bei einer freien Entscheidung tatsächlich um einen ersten, gleichsam unverursachten Anfang: Die Frage nach ihren *Ursachen* stellt sich normalerweise einfach nicht.¹²

Selbstverständlich reichen diese knappen Andeutungen nicht aus, um ein so komplexes Problem wie das der Vereinbarkeit von Freiheit und natürlicher Verursachung angemessen zu behandeln. Ich hoffe aber, plausibel gemacht zu haben, dass ein inkompatibilistischer Freiheitsbegriff nur vor dem Hintergrund einer traditionellen Konzeption von Rationalität plausibel erscheinen kann. Im Rahmen eines pragmatistischen Rationalitätsbegriffs löst das

¹² Vgl. Marcus Willaschek, »Non-Relativist Contextualism about Free Will«, in: *European Journal of Philosophy* 18:4 (2010), S. 567-587.

Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus sich auf, da die zentrale argumentative Struktur, durch die das Problem generiert wird, sich als leeres Konstrukt erweist. So weit die negative Seite. Die positive entspricht, wenn nicht im Inhalt, so doch in der Form, Kants Postulatenlehre. Die Begriffe *Freiheit* und *Verantwortung* folgen nämlich demselben Schema von Präsumtion und Kritik wie der Begriff vernünftiger Begründung: Wie eine Überzeugung als rational gilt, solange keine kontextuell relevanten Einwände bestehen, so gilt eine erwachsene Person als frei und verantwortlich, solange keine in dieser Person liegenden Faktoren Verantwortung ausschließen.¹³ Freiheit und Verantwortung, so die etablierte Praxis, müssen nicht vorab nachgewiesen, sondern nur im Einzelfall gegen Einwände verteidigt werden. Das deutsche Strafrecht macht diesen Punkt sehr deutlich, indem es keine positiven Bedingungen für Freiheit und Schuldfähigkeit spezifiziert, sondern allein die Ausnahmen nennt, unter denen Schuldfähigkeit nicht gegeben ist (nämlich, wie es im Strafgesetzbuch heißt, eine »seelische Störung«, eine »tiefgreifende Bewusstseinsstörung«, »Schwachsinn« oder eine »schwere andere seelische Abartigkeit«). Wer nicht unter diese Ausnahmebedingungen fällt, wer also, mit anderen Worten, im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte ist, gilt als frei und verantwortlich, ohne dass diese Freiheit vorab bewiesen werden muss. Wenn wir diesen Zug unserer Praxis der Verantwortungszuschreibung ernst nehmen, dann ist für die Freiheit einer Entscheidung offenbar nicht erforderlich, dass sie keine natürlichen Ursachen hat, sondern nur, dass die handelnde Person zum Zeitpunkt der Entscheidung über die Fähigkeit verfügte, ihre Ziele vernünftig abzuwägen und ihr Verhalten rational zu steuern.¹⁴ Über diese Fähigkeiten können Menschen auch in einer deterministischen Welt verfügen; es handelt sich daher um einen »kompatibilistischen« Freiheitsbegriff. Selbstverständlich wäre auch hier wieder eine wesentlich ausführ-

13 Vgl. dazu die wegweisenden Arbeiten von John L. Austin (vor allem »Ein Plädoyer für Entschuldigungen«, in: ders., *Gesammelte philosophische Aufsätze*, Stuttgart 1986, S. 229-268), H. L. A. Hart (»The Ascription of Responsibility and Rights«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 49 [1949], S. 171-194) und Peter F. Strawson (»Freiheit und Übelnehmen«, in: Ulrich Pothast [Hg.], *Seminar Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt/M. 1978, S. 201-233).

14 Vgl. Marcus Willaschek, »Der Begriff der Willensfreiheit im deutschen Strafrecht«, in: Carl F. Gethmann (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft*, Hamburg 2011, S. 1185-1203.

lichere Diskussion notwendig, um zu zeigen, dass dieser Freiheitsbegriff tatsächlich ausreicht, um unser Selbstverständnis als Wesen mit einem freien Willen angemessen wiederzugeben. Hier muss der folgende Hinweis genügen: Wenn es stimmt, dass ein solcher kompatibilistischer Freiheitsbegriff unserer Praxis der Verantwortungszuschreibung im Alltag wie im Recht zugrunde liegt, dann kann jemand, der ihn für unzureichend hält, sich nicht einfach auf ein angeblich unproblematisches Vorverständnis berufen, aus dem folge, dass wir, sofern unsere Entscheidungen in deterministischen Gehirnprozessen realisiert sind, nicht über Willensfreiheit verfügen können. Vielmehr müsste er nachweisen, dass der kompatibilistische Freiheitsbegriff, obwohl für unsere Praxis grundlegend und ausreichend, theoretisch unzureichend ist. Ein solcher Nachweis ist meines Erachtens nicht zu erwarten.

Freiheit und natürliche Verursachung sind demnach nicht nur miteinander vereinbar, sondern ein korrektes Verständnis der Anwendungslogik der Begriffe *Freiheit* und *Verantwortung* kann uns der Tatsache versichern, dass die meisten Menschen zumindest die meiste Zeit über frei und verantwortlich sind. Während das traditionelle Problem der Willensfreiheit aufgelöst wird, erhält die berechtigte Frage, ob und unter welchen Bedingungen Menschen frei und verantwortlich sind, im Rahmen der pragmatistischen Konzeption von Rationalität eine positive Antwort.

Genau darin besteht das Programm einer *pragmatistischen Transformation der Metaphysik*: Aus ewigen metaphysischen Rätseln werden Fragen, die sich unter Rekurs auf die Lebenspraxis und in einer für diese Praxis relevanten Weise beantworten lassen. Wenn wir die Kontextgebundenheit vernünftiger Fragen nicht aus den Augen verlieren, lässt sich das metaphysische Bedürfnis der Vernunft also durchaus befriedigen. Überzeugungen, die für unser Selbstverständnis als rationale Handlungs- und Wissenssubjekte zentral sind, lassen sich so als rational erweisen, auch wenn sie sich einer direkten empirischen Überprüfung entziehen.

4. Schluss

Ich möchte abschließend auf die Frage zurückkommen, wie es aus Sicht einer pragmatistischen Metaphysik um das vitale Bedürfnis nach Sinn und Orientierung in einer kontingenten Welt steht. Bleibt es dabei, dass unser Leben ohne die Annahme von etwas Dauerhaftem und Unbedingtem bedeutungslos zu werden droht? Ich glaube, dass eine pragmatistische Konzeption von Rationalität auch dieser Befürchtung zumindest ein Stück weit begegnen kann.

Warum beunruhigt uns der Gedanke überhaupt, dass unser Leben und das Leben unserer Gattung endlich und kontingent ist und in kosmologischer Perspektive nur eine winzige Episode auf einem unbedeutenden kleinen Planeten darstellt? Es scheint mir zumindest eine plausible Hypothese zu sein, dass dies unter anderem mit der Struktur rationalen Handelns zu tun hat, wonach Handlungen mit langfristigen Folgen wichtiger sind als solche, die nur kurzfristige Auswirkungen haben. Die Wahl des Berufs ist wichtiger als die des Urlaubsziels, eine Impfung ist wichtiger als die Einnahme einer Schmerztablette usw. Je langfristiger die Folgen, desto wichtiger die Handlung und die Entscheidung zu ihr. Wenn unser Leben nun langfristig folgenlos bleibt und insofern *keine* Bedeutung hat, dann legt dies den Schluss nahe, dass unser Leben kurzfristig erst recht keine Bedeutung haben kann. Wenn wir unseren eigenen Handlungen eine Bedeutung beimessen, dann wäre das ein Irrtum, vergleichbar mit der irrationalen Vermeidung kurzfristiger Nachteile zulasten langfristiger Vorteile: Wie der unmittelbar bevorstehende Schmerz der Zahnbehandlung bedrohlicher erscheint als die Zahnprothese in ferner Zukunft, so erscheint unser Leben aus der Nähe wichtiger, als es wirklich ist. – Diese Überlegung beruht allerdings auf der keineswegs selbstverständlichen Voraussetzung, dass Wichtigkeit ein rekursiver Begriff ist: Wichtig ist demnach nur das, dessen *Folgen* wichtig sind. Das bedeutet, dass auch die Folgen nur dann wichtig sind, wenn sie wiederum wichtige Folgen haben. Wir geraten so in einen Regress, der sich nur beenden lässt, wenn es Dinge gibt – letzte Ziele, absolute Werte –, die um ihrer selbst willen wichtig sind. Unsere Handlungen hätten demnach nur dann eine Bedeutung, wenn sie zu einem letzten Ziel beitragen oder einen absoluten Wert verwirklichen, dessen Wichtigkeit nicht wiederum von der Bedeutung seiner Folgen abhängt.

Das Problem ist, dass es in einer kontingenten Welt keine letzten, objektiv vorgegebenen Ziele und keine absoluten Werte gibt.

Wenn diese skizzenhafte Diagnose zutrifft, dann ist die Befürchtung, in einer kontingenten Welt sei unser Leben ohne Bedeutung, nur die Kehrseite der Metaphysik des Unbedingten: Sie beruht auf derselben argumentativen Struktur und knüpft den Sinn eines menschlichen Lebens an absolute, uns durch die Ordnung der Dinge vorgegebene Ziele oder Werte. Wir hatten bereits gesehen, dass die Annahme eines Unbedingten sich keineswegs zwingend aus der Struktur theoretischer Vernunft ergibt. Nun können wir feststellen, dass die Bedeutungslosigkeit unseres Lebens in einer kontingenten Welt nicht zwingend aus der Struktur *praktischer* Rationalität folgt: Zwar ist es oft rational, um langfristiger Vorteile willen kurzfristige Nachteile in Kauf zu nehmen, doch daraus folgt nicht, dass langfristige Vorteile selbst wiederum nur darin bestehen, zum Erreichen noch längerfristiger Vorteile beizutragen. Wenn überhaupt etwas in unserem Leben wichtig ist, dann müssen in der Tat manche Dinge um ihrer selbst willen wichtig sein. Doch muss es sich bei ihnen nicht, wie ein traditioneller Vernunftbegriff es erfordert, um letzte Ziele und absolute Werte handeln. Es handelt sich vielmehr um jene mundanen Dinge, die für uns Menschen eben wichtig sind: Ernährung, Gesundheit, Familie und Freunde, politische Freiheit und Gerechtigkeit, um nur einige zu nennen. Die Wichtigkeit dieser Dinge ist nicht durch eine objektive metaphysische Ordnung, das »Wesen des Menschen« und auch nicht durch voraussetzungslose Argumente garantiert: Worin sie genau bestehen, kann sich im Laufe der Zeit ändern; ihre konkrete Ausgestaltung ist Gegenstand politischer Kontroversen. Wer für sie blind ist oder sich blind stellt, dem wird man ihre Bedeutung nicht durch Demonstration nahebringen. Doch die bloße Tatsache, dass unsere Werte und Ziele umstritten und das Ergebnis historischer Entwicklungen sind, stellt deren Geltung nicht in Frage. Wenn inhaltlich ernstzunehmende Einwände gegen sie vorgebracht werden, müssen wir sie argumentativ verteidigen. Falls diese Verteidigung misslingt, müssen wir sie vernünftigerweise aufgeben. Doch was sollte zum Beispiel ein relevanter Einwand dagegen sein, dass Gesundheit oder Freundschaft grundsätzlich wichtig und erstrebenswert sind (womit noch offenbleibt, was zu tun ist, wenn sie mit anderen Werten konfliktieren)? Solange ein solcher Einwand nicht vorgebracht wird (und noch

Teil II

Pragmatismus in der theoretischen Philosophie

nicht einmal ersichtlich ist, worin er bestehen könnte), dürfen und müssen wir denjenigen Überzeugungen und Werten, die unserem Leben seine Richtung geben, Vertrauen schenken.

Darin sehe ich die zentrale Pointe der pragmatistischen Rationalitätskonzeption: Was sich in unserem Leben insgesamt bewährt, *verdient* unser Vertrauen. Dabei handelt es sich nicht um ein blindes, sondern um ein vernünftiges und damit um ein *bedingtes* Vertrauen. Es ist vernünftig, erstens weil es nur dem entgegengebracht wird, was sich bewährt hat, und zweitens, weil es für Kritik offen ist und jederzeit durch *relevante* Einwände in Frage gestellt werden kann.

Es ist nicht ganz leicht, sich bei diesem Gedanken zu beruhigen: Wie soll man sich auf etwas verlassen, das sich prinzipiell jederzeit als unzuverlässig erweisen kann? Doch diese Frage kann nur dann relevant erscheinen, wenn man eine wichtige Unterscheidung übersieht, nämlich die zwischen dem, was sich *prinzipiell* als unzuverlässig erweisen *kann*, und dem, was sich voraussichtlich oder mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als unzuverlässig erweisen *wird*. Von jedem Freund ist es prinzipiell *denkbar*, dass er einen dann, wenn es darauf ankommt, im Stich lässt. Doch es wäre ein tragischer Fehler, aufgrund dieses abstrakten Gedankens allen seinen Freunden zu misstrauen. Tatsächlich hält dieser Gedanke uns nicht davon ab, uns uneingeschränkt auf jene Menschen zu verlassen, die sich über lange Zeit als Freunde bewährt haben und die keinen Anlass zu der Vermutung geben, dass sich dies in Zukunft ändern könnte. Und so ist es auch mit den anderen Dingen, auf die wir vertrauen: Sobald wir über unser Leben nicht nur abstrakt nachdenken, sondern es konkret führen, stellen sich die tragenden Gewissheiten zumeist ganz von allein ein. Dass es in einer kontingenten Welt nur bedingte, prinzipiell reversible Gewissheiten sein können, mindert weder ihren lebenspraktischen noch ihren philosophischen Wert.¹⁵

15 Ich danke Andreas Maier für wertvolle Hinweise zu einer früheren Fassung dieses Textes.