

**Antrag auf Förderung eines Rundgesprächs
zum Thema**

Die Rolle der Lebenswelt in Wissenschaft, Ethik und Politik

Der Begriff der *Lebenswelt*, von dessen philosophischer Wichtigkeit Husserls Spätschrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* eine starke Ahnung vermitteln konnte, hat seit dem ersten Erscheinen dieser Schrift, bzw. der ersten Version dieser Schrift im Jahr 1936, die verschiedensten Ausprägungen erfahren (siehe z.B. die vergleichenden Darstellungen in Welter 1986 und Ulfig 1997). Sie alle sind von unmittelbarer Relevanz sowohl für die theoretische als auch die praktische Philosophie, bedürfen jedoch genauer Untersuchung. In dem beantragten Rundgespräch wird ein Gedankenaustausch darüber angestrebt, welche Rolle ein vernünftiger Lebenswelt-Begriff in der aktuellen theoretischen und praktischen Philosophie spielen kann. Dabei sollen nicht Feinheiten der Husserlschen Konzeption der Lebenswelt im Vordergrund stehen, sondern die Entwicklung eines *brauchbaren* Begriffs der Lebenswelt. Ein geeignetes Leitthema des Gesprächs wäre die *Veröhnung des Lebensweltlichen mit dem Theoretischen*, und dies sowohl in erkenntnistheoretisch-wissenschaftsphilosophischer Hinsicht als auch im Hinblick auf Fragen der praktischen Philosophie, wobei unter anderem Gemeinsamkeiten in beiden Bereichen festgestellt und untersucht werden sollen.

Der Begriff der Lebenswelt in der theoretischen Philosophie

Allen Konzeptionen der Lebenswelt ist, wie auch schon bei Husserl, die entschieden anti-naturalistische Stoßrichtung gemeinsam. Unter *Naturalismus* seien dabei solche philosophischen Einstellungen verstanden, die letztlich nur das naturwissenschaftliche Weltbild akzeptieren und auch alle philosophischen Fragen letztlich im Rahmen dieses Weltbildes beantwor-

ten wollen. Den Begriff der Lebenswelt in anti-naturalistischer Absicht einzusetzen, bedeutet dann, unsere alltägliche Weltauffassung, oder einen gewissen Kern von ihr, abzugrenzen von der wissenschaftlichen und in ersterer eine Art (allerdings noch zu klärender) Grundlage der letzteren zu sehen, die, in ihrer Rolle als Grundlage, keinesfalls auf letztere reduziert oder durch letztere ersetzt werden kann. Gerade solche Reduktionen oder Ersetzungen sind charakteristisch für Naturalisten, und Husserls Begriff der Lebenswelt war von vornherein als ein anti-naturalistischer konzipiert. Siehe *Krisis*, S. 48f.:

Aber nun ist als höchst wichtig zu beachten eine schon bei *Galilei* sich vollziehende Unterschiebung der mathematisch substrierten Welt der Idealitäten [also die Welt der exakten Naturwissenschaften, mit der Physik als Leitwissenschaft] für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt — unsere alltägliche Lebenswelt. Diese Unterschiebung hat sich alsbald auf die Nachfolger, auf die Physiker der ganzen nachfolgenden Jahrhunderte vererbt.

Husserls Intention liegt darin, diese 'Unterschiebung' wieder rückgängig zu machen. Die Lebenswelt fungiert bei ihm dann unter anderem "als Evidenzquelle, Bewährungsquelle" (*Krisis*, S. 129) der Naturwissenschaft, also als *empirische* Grundlage, durch die wissenschaftliche Theorien ihren empirischen Gehalt erhalten, wobei der Begriff der 'Empirie', der 'Erfahrung', nicht verstanden wird wie im Empirismus Lockescher oder Humescher Prägung, der von der Idee des 'Sinnesdatums' beherrscht ist — einer typisch abgehobenen philosophischen Konstruktion, die sich den Anschein des Vertrauten nur erschleicht —, sondern im Sinne unserer wirklich vertrauten, alltäglichen Verfahren des Prüfens und Bestätigens.¹

Die anti-naturalistische Stoßrichtung erweist sich vor allem an den folgenden beiden Stellen als fruchtbar: 1. im Hinblick auf die soeben genannte *Beobachtungsbasis* der Wissenschaften, und 2. im Hinblick auf unser *intentionales* Vokabular (wie "bezeichnen", "bedeuten", "meinen", "glauben", etc.), das wir nicht nur im alltäglichen, sondern auch im Reden über Wissenschaft verwenden.

Zu 1.: Es hat sich herausgestellt, daß Begriffe wie "Beobachtung" und "Erfahrung" einen ausgesprochen schwierigen Charakter haben. Symptomatisch dafür ist z.B. das Urteil des

¹ Siehe Mittelstraß 1980 und 1991 über diesen Kontrast zweier gänzlich verschiedener Erfahrungsbegriffe. Mittelstraß weist darauf hin, daß sich der letztere, der lebensweltliche, schon

Naturalisten (und von der Tendenz her Empiristen) Quine, der in *Pursuit of Truth* schreibt: "It is common usage to say that the evidence for science is observation, and that what we predict are observations. But the notion of observation is awkward to analyze" (Quine 1992, S. 2). An dieser Stelle kann der Begriff der Lebenswelt helfen: Der Beobachtungsbegriff erweist sich tatsächlich als 'awkward', wenn wir ihn, wie der traditionelle Empirismus, mit Konzeptionen des 'Sinnesdatums' analysieren, und auch, wenn wir ihn, wie es Quine vorschwebt, naturwissenschaftlich begreifen wollen; aber er hat von vornherein seinen selbstverständlichen Platz innerhalb unserer lebensweltlichen Einstellung, und wir sollten diesen Platz besser verstehen. Darin läge eine wichtige Aufgabenstellung des Rundgesprächs.²

Natürlich haben sich die *Phänomenologen* seit Husserl, und z.B. auch die Anhänger der *Erlanger Schule*, unter anderem genau darum bemüht, aber deren Ansätze können mit gutem Grund als problematisch eingeschätzt werden. Wenn erstere von 'der Lebenswelt', im Gegensatz zur 'Welt der Naturwissenschaft', reden, legen sie sich häufig auf eine Sichtweise fest, die den Eindruck erweckt, als stünden sich hier tatsächlich zwei 'verschiedene Welten' gegenüber mit ihren jeweils eigenen, ganz verschiedenen — ja sogar *kategorial* verschiedenen (vgl. *Krisis*, S. 142f.) — Gegenständen und Sachverhalten.³ Diese ontologisch aufgeladene Ausdrucksweise kann dubios erscheinen, und man kann sie vermeiden, wenn man sich stattdessen auf die entsprechende unterschiedliche *geistige Einstellung* konzentriert: eben die lebensweltliche im Gegensatz zur wissenschaftlichen. Wenn man von 'Lebenswelt', 'dem Lebensweltlichen' etc. spricht, muß also keinesfalls eine eigene Welt 'neben' oder 'vor' der wissenschaftlichen postuliert werden, sondern es reicht, die betreffende geistige Einstellung vor Augen zu

bei Aristoteles findet.

² Quine lehnt solch ein Vorhaben kategorisch ab, und zwar, im unmittelbaren Anschluß an die soeben zitierte Aussage, mit folgender Begründung: "Clarification [of the notion of observation] has been sought by a shift to observable objects and events [wie dies ja gerade bei der lebensweltlichen Einstellung geschieht]. But a gulf yawns between them and our immediate input from the external world, which is rather the triggering of our sensory receptors" (Quine 1992, S. 2). Diese Idee des 'immediate input from the external world' wurde im traditionellen Empirismus mit der Sinnesdaten-Konzeption ausbuchstabiert, die Quine — mit guten Gründen — für untauglich hält. Es zeigt sich jedoch (siehe die weiteren Ausführungen in diesem Antrag), daß sein naturalistischer Ersatz dieser Konzeption, das 'triggering of our sensory receptors', ebenfalls untauglich ist.

³ Zugleich 'gehört' nach Husserl die wissenschaftliche Welt jedoch auch zur Lebenswelt (*Krisis*, S. 460). Dieser Redeweise kann ein guter Sinn gegeben werden, aber es würde zu weit führen, hier darauf einzugehen.

haben, die sich dann ihrerseits in unserem vertrauten alltäglichen Umgang mit den Dingen und unserem vertrauten alltäglichen Reden über die Dinge und Sachverhalte zeigt. Wittgensteinsch gesprochen: Man kann die Verschiedenheit der entsprechenden *Sprachspiele*, der lebensweltlichen im Gegensatz zu den wissenschaftlichen, thematisieren. Noch viel weniger muß man Husserls transzendentalen Ansatz teilen, der jene Welten als durch ein transzendentales Ich konstituiert ansieht. In genau welcher Weise sich der Begriff der Lebenswelt auch ohne den transzendentalen Ansatz als wertvoll erweisen kann, wäre eine Fragestellung des Rundgesprächs.⁴

Was die Wissenschaftsphilosophie der Erlanger Schule angeht, so gerät sie durch ihren *Konstruktivismus* in gefährliches Fahrwasser: Das Lebensweltliche soll hier nicht nur als empirische Basis dienen, die beim Testen wissenschaftlicher Theorien eine unverzichtbare Rolle spielt, sondern sich entscheidend *einmischen* in die Begrifflichkeit und die innere Struktur der Theorien, indem diese aus Lebensweltlichem 'konstruiert' werden sollen. Dieser Anspruch hat sich als uneinlösbar erwiesen, und wieso er dies ist, sieht man besonders deutlich an Peter Janichs *Protophysik der Zeit* (Janich 1980). Janich stellt an das Funktionieren von Uhren eine Reihe von Forderungen, die sich am Lebensweltlichen orientieren, damit aber den gut bestätigten Aussagen der Relativitätstheorie widersprechen und deswegen wissenschaftlich unbrauchbar sind (siehe dazu die detaillierte Kritik in Mühlhölzer 1981). Die Rolle der Lebenswelt muß also auf weniger ambitionierte Weise verstanden werden.

Allerdings ist der Begriff der Lebenswelt an sich zu pauschal, um damit *Beobachtung* hinreichend scharf in den Blick zu bekommen. Quine hat die wichtige Idee, an die Stelle des Begriffs der Beobachtung den Begriff des Beobachtungssatzes zu setzen. Er will diesen Begriff naturalistisch begreifen, wodurch er es sich (wie in Mühlhölzer > 2004 gezeigt wird) jedoch unmöglich macht, die *Intersubjektivität* unserer Beobachtungsurteile befriedigend zu erfassen. Stattdessen läge es nun nahe, ohne naturalistische Restriktionen unsere *tatsächliche, lebensweltliche* Verwendung von Aussagen, die Beobachtungen mitteilen, anzuschauen und deren Funktion im Wissenschaftsbetrieb zu klären. Diese Klärung ist wichtig für diejenige Art von *Objektivität* der Wissenschaft, die gerade in deren empirischer Verankerung liegt; man könnte sie Objektivität 'von unten' nennen: eben von unserem erfahrungsmäßigen Kon-

⁴ Wie Husserl selbst den Lebenswelt-Begriff in seine Transzendentalphilosophie eingebettet wissen wollte, wird auf erhellende Weise in Welter 1986 und Dilcher 2003 gezeigt.

takt mit der Welt her, wodurch unsere Theorien ihren empirischen Gehalt bekommen. In der Lebenswelt liegt die eigentliche empirische Basis der Wissenschaft, und zum Verständnis wissenschaftlicher Objektivität ist es wesentlich, diese Rolle der Lebenswelt richtig zu begreifen.⁵ Hier könnten z.B. Wittgensteins Überlegungen in *Über Gewißheit* weiter helfen.

Bei solch einem Ansatz müssen allerdings Bedenken ausgeräumt werden, ob das Anerkennen der Lebenswelt als Beobachtungsbasis, an der sich die empirische Adäquatheit unserer Theorien ermißt, nicht womöglich in den *Relativismus* führt. Es könnte so scheinen, als sei diese Basis, und damit die empirische Adäquatheit unserer Theorien, kulturabhängig, wodurch die Objektivität der Wissenschaft, die ja als eine kulturübergreifende gedacht wird, bedroht wäre. Es sollte sich jedoch herausstellen, daß diese Befürchtung nicht allzu ernst genommen werden muß. Tatsächlich gibt es keine überzeugenden Hinweise auf menschliche Kulturen, deren lebensweltliche Praxis *nicht* als Basis neuzeitlicher Naturwissenschaft dienen könnte. Faktisch *scheint* es einen kulturinvarianten Kern lebensweltlicher Praxis zu geben, der jene Basisfunktion ausüben kann. Und selbst wenn dies nicht so wäre, müßte immer noch gerade diejenige lebensweltliche Praxis von besonderem Interesse sein, der besagte Funktion zukommt, da uns eben interessieren sollte, *in welcher Weise* unsere Wissenschaft von jener Praxis abhängt. Man kann es mit gutem Grund ablehnen, in den Begriff der Lebenswelt — wie z.B. in Welter 1986, S. 39, vorgeschlagen — die Kulturinvarianz als *definitorisches* Merkmal aufzunehmen, jedenfalls dann, wenn man *wissenschaftsphilosophischen* Gebrauch von diesem Begriff machen möchte. Aber dieser Problemkreis wäre eingehender zu untersuchen.

Ein weiteres Bedenken gegen eine lebensweltliche Konzeption des Beobachtungssatzes könnte lauten, daß sie die altbekannte *Theoriegeladenheit* der Beobachtung mißachtet. — Dies muß jedoch nicht notwendigerweise so sein. Man kann sich hier auf Quines Idee stützen, zwischen einer *holophrastischen* und einer *analytischen* Perspektive auf Beobachtungssätze zu unterscheiden (zuletzt in Quine 1996, S. 162f.; besonders prägnant in Quine 1986, S. 428). 'Holophrastisch' gesehen, also im Hinblick auf unser unmittelbares Zustimmungs- und Ablehnungsverhalten gegenüber dem Satz als *ganzem*, spielt Theorie keine Rolle. Erst wenn wir

⁵ Weiterhin gibt es dann noch wissenschaftliche Objektivität 'von oben', nämlich von den ausgefeilten Verfahren der *Theorienkonstruktion* und *Theorienbewertung* her, die die Wissenschaft im Laufe ihrer Geschichte entwickelt hat und die das wissenschaftliche Theoretisieren prägen. Siehe zu alledem die Skizze in Mühlhölzer 2001b.

den Satz nachträglich in seine Bestandteile, also seine Wörter, 'analysieren', kann unser mögliches theoretisches Verständnis jener Wörter ins Spiel kommen. Das genannte unmittelbare, nur den Satz als ganzen betreffende Verhalten gehört jedoch der Lebenswelt an und weist keine 'Theoriegeladenheit' auf. — Dieser philosophische Schachzug wäre allerdings genauer zu prüfen.

Nicht nur im Hinblick auf die *empirischen* Wissenschaften, sondern auch im Hinblick auf die *Mathematik* sollte sich der Lebenswelt-Begriff als fruchtbar erweisen. In Hilberts *Metamathematik* z.B. ist unser lebensweltlicher Umgang mit konkreten Zeichen von fundamentaler Bedeutung. Hilbert spricht in diesem Zusammenhang von der *anschaulichen* Gegebenheit dieser Zeichen, hat damit jedoch keinen philosophisch aufgeladenen, etwa einen Kantischen, Anschauungsbegriff im Sinn, sondern einen lebensweltlichen!⁶ Ganz ähnliches gilt — trotz aller ansonsten tiefen Unterschiede zur Auffassung Hilberts — für die Philosophie der Mathematik des späten Wittgenstein. Auch im Hinblick auf die Mathematik wäre also die Rolle des Lebensweltlichen genauer zu erforschen.

Zu 2.: Die Schwierigkeiten, mit denen naturalistische Auffassungen von Intentionalität — also davon, was es heißt und worin es besteht, daß jemand mit einem Wort etwas 'bezeichnet' oder etwas 'meint', daß jemand etwas Bestimmtes 'glaubt' oder 'wünscht', etc., — zu kämpfen haben, sind allzu bekannt; es ist jedoch höchst unklar, welche *Diagnose* angesichts dieser Schwierigkeiten gestellt werden soll. Auch in diesem Kontext bietet es sich an, unser lebensweltliches Verhalten, insbesondere auch unseren lebensweltlichen Umgang mit Sprache, für entscheidend zu halten. Zu untersuchen wäre, inwiefern dieses Verhalten möglicherweise als der *Hintergrund* fungiert, vor dem alleine Intentionalität möglich ist. Die genannten Schwierigkeiten tauchen z.B. angesichts des von Wittgenstein untersuchten Phänomens des *Regel-folgens* auf (vgl. etwa Mühlhölzer 1998 und 2001a), und es liegt nahe, dieses Phänomen, wie Wittgenstein dies in seinen *Philosophischen Untersuchungen* vorgeführt hat, in seiner lebensweltlichen Ausprägung zu beschreiben, um ihm auf die Spur zu kommen.⁷ Besonders

⁶ Siehe dazu die Darstellung in Weyl 1946, S. 604.

⁷ Die wichtige Rolle, die ein Begriff des Hintergrunds in der Philosophie des späten Wittgenstein spielt, wird sehr schön in Goldfarb 1983 aufgedeckt; siehe auch Stern 2000. Aber natürlich sind es vor allem die Phänomenologen, die sich für die Idee des Hintergrunds stark machen; siehe z.B. Smith 1999.

deutlich und auf ausgesprochen lehrreiche Weise zeigen sich die Schwierigkeiten auch bei Quine, der z.B. bei seinen Überlegungen zum *Bezeichnen* ("Referenz") in einen charakteristischen Zirkel gerät, zu dessen Vermeidung sich unser lebensweltlicher Umgang mit dem Begriff des Bezeichnens geradezu anbietet (siehe die Analyse in Mühlhölzer >2004). Natürlich sind diese Schwierigkeiten im Hinblick auf unser Verständnis von *Wissenschaft* relevant, da das Thema "Intentionalität" unseren *Bezug zur Wirklichkeit* problematisiert, der — erneut — im Hinblick auf die *Objektivität* der Wissenschaft geklärt werden muß. Die Rolle des Begriffs der Lebenswelt bei dieser Klärung wird ein wesentliches Thema des Rundgesprächs sein.

Die soeben genannten Problembereiche legen nahe, Experten für verschiedene philosophische Ausrichtungen zusammenzubringen, und zwar, im Hinblick auf die theoretische Philosophie, Experten für Phänomenologie (gedacht ist an Dr. Roman Dilcher von der Universität Heidelberg), die Philosophie der Erlanger Schule (Prof. Mittelstraß und Prof. Tetens) und die Spätphilosophie Wittgensteins (Prof. Mühlhölzer). Weiterhin lädt, wie schon zu Beginn bemerkt, der Begriff der Lebenswelt zu *gemeinsamen* Anstrengungen von Theoretischer und Praktischer Philosophie ein, da er in gewisser Weise beiden Bereichen zugleich angehört und in beiden eine ähnliche fundamentale Rolle spielt. In dem geplanten Rundgespräch wird deswegen eine möglichst starke Verbindung von Überlegungen aus der Theoretischen und der Praktischen Philosophie angestrebt.

Der Begriff der Lebenswelt in der praktischen Philosophie

Die folgenden zwei Zitate sind geeignet einen Gegensatz zu markieren, der das Theoriespektrum der zeitgenössischen praktischen Philosophie prägt. Das erste Zitat stammt aus den *Meditationes* des Descartes, für manche der eigentliche Begründer der neuzeitlichen Philosophie. Der cartesische Zertrismus und Rationalismus bestimmt das Theoriedesign bedeutender ethischer Theorien, wie zum Beispiel das des Präferenzutilitarismus bzw. des Universellen Präskriptivismus.

„In der Ersten Meditation werden die Gründe auseinandergesetzt, weshalb wir an allen, besonders aber an den materiellen Dingen zweifeln können; solange nämlich unser Wissen nicht festere Grundlagen hat als bisher. Allerdings dürfte wohl der Wert eines so umfassenden Zweifels nicht auf den ersten Blick klar sein. Er ist gleichwohl sehr groß, inso-

fern er uns nämlich von allen Vorurteilen befreit und uns den Weg ebnet, um ganz leicht den Verstand von den Sinnen abzuziehen. Schließlich bewirkt er, dass wir an dem, was wir hernach für wahr befinden, nie wieder zweifeln können.

In der zweiten Meditation macht der Geist von der ihm eigenen Freiheit Gebrauch und nimmt an, dass nichts existiere, an dessen Dasein auch nur der geringste Zweifel möglich ist. (Synopsis 1. und 2.)

Und das zweite Zitat:

Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, eil ich von seiner Richtigkeit überzeug bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide. (Wittgenstein in *Über Gewissheit* § 94)

Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch reich praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen. (§ 95)

Man könnte sich vorstellen, dass gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und dass sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden. (§ 96)

Die Mythologie kann wieder in Fluss geraten, das Flussbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flussbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt. (§ 97)

Alle Prüfung, alles Bekräftigen und Entkräften einer Annahme geschieht schon innerhalb eines Systems. Und zwar ist dies System nicht ein mehr oder weniger willkürlicher und zweifelhafter Anfangspunkt aller unsrer Argumente, sondern es gehört zum Wesen dessen, was wir ein Argument nennen. Das System ist nicht so sehr der Ausgangspunkt, als das Lebelement der Argumente. (§ 105)

Die Gegenüberstellung dieser beiden Zitate markiert in einer besonders prägnanten Weise zwei erkenntnistheoretische Positionen. Beide führen jeweils in die Aporie – zwei gegensätzliche Aporien. Descartes verlangt absolute Gewissheit. Eine Gewissheit, die Revision grundsätzlich und ein für allemal ausschließt. Er gewinnt diese Gewissheit über den Selbst- und Gottesbezug. Der Gottesbezug kann nur für Gläubige – entgegen der rationalistischen Anmutung der Descartes'schen Argumentation – Gewissheit vermitteln. Der Selbstbezug mag die

eigene Existenz zur Gewissheit machen, aber er reicht nicht aus, um das ganze Gebäude unseres Wissens zu tragen. Der Descartes'sche Zertismus, die Forderung absoluter Gewissheit, die Suche nach einem sicheren und gegen Revision gefeiten Fundament aller unserer Überzeugungen führt, nachdem die rationalistischen Hoffnungen enttäuscht sind, in die erste der beiden Aposirien, die radikale Skepsis.

Die rationalistische Hoffnung misstraut den Sinnen, sie vertraut allein der Vernunft. Diese Vernunft wird so voraussetzungslos wie möglich gedacht. Vernunftwahrheiten sind frei von Empirie, sie gelten eben, wie der Name schon sagt, allein aus Gründen der Vernunft. Das logische Argument, das heißt ein solches, das allein auf Grund der Logik Gültigkeit beanspruchen kann, ist das wichtigste Instrument des Rationalisten. Da die Logik jedoch keine kreativen Schlüsse zulässt, d.h. nicht erlaubt stärkere Prämissen aus schwächeren abzuleiten, besteht für den Rationalisten die beständige Versuchung den Bereich der logischen Gültigkeit unzulässig auszudehnen. Die Geschichte dieser unzulässigen Ausdehnung prägt die Entwicklung des philosophischen Denkens seit der Scholastik, seit den gelehrten Streitigkeiten um den ontologischen Status der Universalien, also mindestens die Spanne von Abaelard bis Richard Mervin Hare⁸. Jeder Rückschlag in diesem rationalistischen Projekt die Grenzen der Vernunft möglichst weit zu ziehen, lässt das Gespenst der radikalen Skepsis erneut erwachen, weil das erkenntnistheoretische Ziel absoluter Gewissheit nicht erreicht wird. Radikale Skepsis unterscheidet sich von lokaler Skepsis darin, dass diese nur einzelne Überzeugungen, jene aber unser gesamtes System von Überzeugungen in Frage stellt. Diese verlangt nach genauerer Prüfung, jene entzieht das Fundament jeder Prüfung.

Das obige Wittgensteinzitat markiert die Antithese zum Descartes'schen Rationalismus und Zertismus. Die Spiele des Begründens können nicht neu erfunden werden, sie sind vorgegeben. Aber diese Spiele sind nicht fest, sondern im Fluss. Wir können nie für irgendetwas absolute Gewissheit fordern, aber wir können auch nicht radikal zweifeln, denn dies würde uns außerhalb des alltäglichen Sprachgebrauchs stellen, es würde uns aus der Kommunikationsgemeinschaft herauslösen, zum „Halbirren“ (Wittgenstein) machen, der von niemandem mehr ernst genommen wird. Radikale Skepsis ist in der Lebenswelt nicht möglich, so könnte man dies umschreiben. Radikale Skepsis ist überhaupt nicht möglich, da die Sprache unhintergebar ist. In die Sprache eingelassen sind aber die Regeln des Begründens, diese werden

nicht konstruiert, sondern benutzt. Die spezifische Aporie der Wittgensteinschen Perspektive scheint der Relativismus zu sein. Die je etablierten Begründungsspiele bestimmen das, was unser lebensweltliches Wissen ausmacht. Sie sind in die Sprache eingelassen und es gibt keine Möglichkeit sich außerhalb zu stellen. Die Wittgensteinsche Perspektive scheint auf einen epistemischen Immanentismus festzulegen, der nur lokale Skepsis zulässt, aber alle universellen Geltungsansprüche verliert. Die Gewissheiten sind interne: Innerhalb der je etablierten Begründungsspiele ist allen Beteiligten klar, was als ein Argument gelten kann und auf welche Überzeugungen man sich stützen kann, um ungewisse Überzeugungen zu begründen. Es gibt Differenzen und diese begründen eine lokale Skepsis. Wir bezweifeln die eine oder andere Überzeugung nachdem Argumente gegen sie geltend gemacht wurden. Eine umfassende Skepsis aber ist ausgeschlossen, dazu ist der Bereich der Übereinstimmung, die eine Sprachgemeinschaft konstituiert, zu groß. Aus der Distanz betrachtet aber lösen sich diese Gewissheiten auf, die Konsequenz ist das, was Bernard Williams als „relativism from the distance“⁹ bezeichnet. Dieser Relativismus aus der Distanz geht mit dem Irrealismus eine Verbindung ein. Die so gewiss erscheinenden Gegenstände unserer Lebenswelt verändern sich mit den Lebenswelten, oder - übertragen auf die allgemeine Wissenschaftstheorie - mit den wissenschaftlichen Paradigmen.

Der philosophische Rationalismus hat das Aufkommen der modernen empirischen Naturwissenschaft nicht überleben können, auch wenn er sich lange und intelligent dagegen sträubte. Es war Kant, der in der *Kritik der reinen Vernunft* dem Rationalismus alter Schule den Todesstoß versetzte und in die bescheidenere Konzeption eines synthetischen Apriori überführte. In einem einzigen Gebiet jedoch konnte der Rationalismus bis in die Gegenwart überleben, nämlich dem der Ethik. Ein markantes Beispiel dafür ist der zeitgenössische Utilitarismus, anhand dessen sich die beiden grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Perspektiven, die wir oben mit den Namen Descartes und Wittgenstein verbunden haben, illustrieren lassen.

Der zeitgenössische Utilitarismus ist der Prototyp des Rationalismus in der Ethik. Er misstraut jeder moralischen Intuition, er misstraut den etablierten Begründungsspielen moralischer Argumente und er verlangt absolute Gewissheit. Diese sucht er in einem Vernunft-

⁸ Vgl. Hare 1952, 1963 und 1981.

prinzip, d.h. einem ethischen Prinzip, das allein durch Vernunft und unter Absehung aller moralischer Intuition, eingesehen werden kann, und dessen absolute und unrevidierbare Geltung unmittelbar einleuchtet. Es ist das Prinzip der Nutzenmaximierung. In der schlichteren Variante wird die Vernunftgeltung dieses Prinzips etwa folgendermaßen dargetan: Jeder Mensch strebt nach der Vermehrung seines Wohles und der Minderung seines Leids, alles übrige, was er erstrebt, tut er um dieses fundamentalen Zieles willen¹⁰. In philosophischer Terminologie: Individuelles menschliches Wohlergehen ist das einzig intrinsisch gute, alles andere ist extrinsisch gut. Moralisches Handeln verlangt nicht nur an sich selbst, sondern auch an andere zu denken, spezifischer, es verlangt, alle gleich zu behandeln. Gleiche Behandlung ihrerseits verlangt, dass ich das Wohlergehen jeder einzelnen Person, die durch mein Handeln betroffen ist, gleich gewichte. Moralisch verpflichtet bin ich daher, die Summe des individuellen Wohlergehens zu maximieren.

Es gibt elaboriertere Formen, die vermeintliche Vernunftgeltung des utilitaristischen Prinzips zu begründen. Die elaborierteste scheint mir die von Hare¹¹ zu sein. Er legt sich nicht auf die Auffassung fest, dass das einzige, was zähle, das je individuelle Wohlergehen sei. Vielmehr meint er, dass die individuellen Präferenzen das einzige sind, was zähle, unabhängig davon, was diese Präferenzen jeweils motiviert. Zudem habe die Moralsprache eine spezifische Logik, die es nicht erlaube, in Situationen, die sich in moralisch relevanter Hinsicht gleichen, unterschiedliche Handlungsempfehlungen (Präskriptionen) zu geben. Da das was moralisch relevant ist, erschöpfend durch die jeweilige Konstellation der Präferenzen der von einer Handlung Betroffenen, beschrieben wird, müssen Situationen, die eine gleiche Konstellation von Präferenzen aufweisen, zu den gleichen Präskriptionen führen und zwar unabhängig davon, wer die jeweiligen Präferenzen hat (Anonymitätsbedingungen). Diese beiden apriorischen, d.h. sich schon aus der Logik der Moralsprache ergebenden Bedingungen lassen sich aber nur durch ein einziges ethisches Prinzip, nämlich das der Maximierung der Präferenzenerfüllung (im Universum) realisieren. Der moderne Präferenz-Utilitarismus von Hare und seiner Schule, zu der ja auch Peter Singer¹² gehört, ist zweifellos eine rationa-

⁹ Vgl. Williams 1999.

¹⁰ Vgl. Bentham 1789.

¹¹ Vgl. Hare 1981.

¹² Vgl. Singer 1994.

listische Theorie. Dies erweist sich insbesondere daran, dass im Falle eines Konfliktes zwischen dem postulierten ethischen Prinzip einerseits und zentralen moralischen Intuitionen andererseits, letztere für irrelevant gehalten werden.

Betrachten wir diesen Konflikt etwas genauer. Es sind vor allem drei Typen von Partikularitäten unserer lebensweltlichen moralischen Praxis, die den Utilitarismus in Schwierigkeiten bringen¹³.

(1) Wir haben zwar unterschiedliche Vorstellungen davon, wie unsere individuellen Rechte genau zu formulieren sind und wieweit diese jeweils reichen. Dennoch sind wir uns einig darin, dass z.B. ein Unschuldiger nicht für etwas verurteilt werden darf, das er nicht getan hat. Eine wissentliche Bestrafung eines Unschuldigen verletzt ein fundamentales individuelles Recht dieser Person, wie immer dieses individuelle Recht genauer zu spezifizieren ist. Mir persönlich scheint, dass eine wissentliche Bestrafung eines Unschuldigen zutiefst demütigend ist und es ein individuelles Recht darauf gibt, nicht gedemütigt zu werden.¹⁴ Nun kann man aber leicht Situationen konstruieren – ich bin sogar überzeugt davon, dass sie in der Realität zwar nicht häufig, aber gelegentlich vorkommen – in denen die wissentliche Bestrafung einer unschuldigen Person eine abschreckende Wirkung entfaltet, die die Summe der Präferenzenerfüllung bzw. die Nutzensumme gegenüber anderen Alternativen erhöhen kann. Man denke an einen Sheriff, der zwar weiß, dass der Hühnerdieb für weitergehendes Unheil nicht verantwortlich ist, der aber angesichts der verbreiteten Auffassung im Dorf, er könne andere Schandtaten begangen haben, sich entscheidet ihn aufhängen zu lassen, um andere davon abzubringen, weitere Schandtaten zu begehen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass diese Rechnung aufginge. Unsere moralischen Intuitionen lassen sich aber durch eine Rechnung dieser Art nicht erschüttern, sie bleiben dabei: Die wissentliche Bestrafung eines Unschuldigen ist moralisch unzulässig. Der ethische Rationalist lässt sich durch einen solchen Konflikt nicht beeindrucken. Er wird darauf verweisen, dass solche Fälle extrem selten seien und/oder, dass eine solche moralische Intuition, die sich grundsätzlich gegen die Bestrafung Unschuldiger stellt, auch utilitaristisch gesehen durchaus Sinn mache, er wird also letztlich darauf beharren, dass im unwahrscheinlichen Falle, dass eine solche Rechnung, die der Sheriff anstellt, aufgehe, die Bestrafung eines Unschuldigen moralisch geboten sei. Hilfsweise wird er auf

¹³ Vgl. detaillierter: Nida-Rümelin 1993.

zahlreiche moralische Intuitionen aus der Sozialgeschichte verweisen, die schon einige Jahrzehnte später als abwegig empfunden werden, um unser Vertrauen in die Urteilssicherheit lebensweltlicher Moral zu erschüttern.

Eine andere Schule des ethischen Rationalismus hat angesichts dieses Konfliktes den Spieß umgedreht und jede Berücksichtigung menschlichen Wohlergehens als moralisch irrelevant erklärt und einen Katalog von Grundrechten zur Basis jeder Moralbeurteilung gemacht, die selbst einen axiomatischen, d.h. einen nicht mehr bezweifelbaren, Status annehmen. Individuelle Rechte sind radikal partikulär, sie sind an das jeweilige Individuum gebunden, das die Einhaltung seiner Rechte einfordert und zu dieser Forderung auch dann berechtigt ist, wenn die gesamtgesellschaftliche Abwägung für die Verletzung seiner individuellen Rechte spräche. Wie eindeutig dieser partikuläre Gehalt der für unsere lebensweltliche Moral zentralen Rechte ist, lässt sich daran ersehen, dass ihre Verletzung auch dann als unmoralisch gilt, wenn damit andere Rechtsverletzungen vermieden würden.

(2) Der Utilitarismus kommt jedoch auch in Konflikt mit einer zweiten lebensweltlichen Partikularität, nämlich unseren sozialen Pflichten. Diese sind in der Regel durch ein spezifisches interpersonales Verhältnis bestimmt, etwa das zwischen Lehrern und ihren Schülern, zwischen Eltern und ihren Kindern, zwischen Vorgesetztem und Untergebenem, aber auch zwischen Bürgern der gleichen Stadt oder des gleichen Landes. Es sind spezifische Pflichten einer Person gegenüber anderen Personen zu denen ein besonderes Verhältnis besteht. Es mag allerdings durchaus sein, dass die Nutzensumme dadurch maximiert würde, dass sich viele Eltern in den entwickelten Industrieländern nicht um ihre eigenen Kinder, sondern um eine größere Zahl fremder Kinder in den armen Regionen der Welt kümmern. Unsere moralischen Intuitionen bleiben aber auch hier eindeutig und verurteilen diese Art moralischer Kalkulation.

(3) Eine dritte Partikularität mit der der utilitaristische Rationalismus in Konflikt gerät, ist die der persönlichen Integrität. Das Leben einer erwachsenen Person wird durch Projekte und Bindungen bestimmt, die sich über die Zeit halten und die das Besondere des eigenen Lebens ausmachen. Die universelle Maximierung der Nutzenerfüllung im Universum aber würde gerade diese konstitutiven Elemente persönlicher Integrität zerstören. Es ist kaum

¹⁴ Vgl. Nida-Rümelin 2005, Kap. V, "Menschenwürde und Freiheit".

denkbar, dass die konsequente Verfolgung eines Projektes möglich wäre, wenn in jedem Zeitpunkt wieder erneut abgewogen werden müsste, ob durch diese oder eine andere Handlung der Universalität des utilitaristischen Prinzips entsprochen wird. Die Universalität des utilitaristischen Prinzips äußert sich darin, dass alle Personen grundsätzlich gleichermaßen relevant sind, dass in die utilitaristische Kalkulation alle Nah- und Fernwirkungen meines Handelns eingehen und die davon Betroffenen gleiches moralisches Gewicht beanspruchen. Diese Form der Universalität eines ethischen Prinzips scheitert an diesen und anderen Partikularitäten unserer lebensweltlichen Moral. Andere zeitgenössische ethische Theorien entwickeln andere inhaltliche Kriterien, teilen aber mit dem Utilitarismus Zertismus und Rationalismus in dem erläuterten Sinne und geraten daher in ein ähnliches Spannungsfeld zur lebensweltlichen moralischen Praxis.

Im Bereich der politischen Theorie kann der Ansatz von John Rawls als der anspruchsvollste Versuch gelten zwischen Lebenswelt und politischer Normativität zu vermitteln. Während der Konflikt zwischen der Universalität des rationalistisch begründeten Prinzips und den Partikularitäten lebensweltlicher Moral im Falle des Utilitarismus ein externer ist, ist der gleiche Konflikt für die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls ein interner und gerade deswegen besonders instruktiv. Im Gegensatz zu fast allen anderen normativen Theorien des 20. Jahrhunderts kann man Rawls' Theorie als ambitionierten Versuch verstehen, diesen Gegensatz durch Integration zu überwinden. Fast alle anderen normativen Theorien des 20. Jahrhunderts entscheiden sich demgegenüber für eine der beiden Seiten: Entweder sie vertrauen der einen oder anderen Form rationalistischer Begründung ethischer Prinzipien, aus denen dann das Gesamt der moralischen Beurteilung ableitbar ist, oder sie vertrauen der lebensweltlich gebundenen moralischen Intuition mit der Konsequenz, dass sie der ethischen Theorie generell ablehnend gegenüber stehen. Rawls dagegen versucht von Anbeginn beides, nämlich eine normative Theorie der Gerechtigkeit zu entwickeln, in deren Zentrum das kontraktualistische Argument steht, und zum anderen unseren vorthoretischen Gerechtigkeitssinn zu integrieren¹⁵. Das, was den meisten Ethikern und politischen Philosophen des 20. Jahrhunderts unvereinbar galt, wird in eine systematische Verbindung gebracht: Auf der einen Seite das, was

¹⁵ Vgl. Rawls 1975.

Rawls *well considered moral judgements* nennt, und auf der anderen Seite die Konstruktion eines hoch-theoretischen, fiktiven Urzustandes (original position) in dem über die Grundprinzipien der Gerechtigkeit entschieden wird, ohne, dass die entscheidenden Parteien wissen, wer sie sind (Mann oder Frau, jung oder alt, intelligent oder dumm), ja nicht einmal, in welcher Zeit und unter welchen Bedingungen sie leben.

Das Spannungsverhältnis von Universalität und Partikularität wird aufgelöst in einer zweistufigen Theorie des Guten, der schwachen und der starken. Die schwache Theorie des Guten stützt sich auf anthropologische Universalien und setzt neben der instrumentellen und eigenorientierten Rationalität der entscheidenden Parteien lediglich allgemeines Wissen über menschliche Grundgüter voraus, zu denen so disparate Dinge wie Selbstachtung und Einkommen gehören. Schon auf dieser epistemisch mageren Basis glaubt Rawls seine beiden Prinzipien der Gerechtigkeit ableiten zu können, die maximale gleiche individuelle Freiheit im Sinne der in westlichen Demokratien garantierten Grundrechte und das Differenzprinzip, das Ungleichheiten soweit zulässt, als sie den sozial schlechter Gestellten zum Vorteil gereichen. Die schwache Theorie des Guten ist teleologisch, sie beruht auf einem konsequentialistischen Rationalitätsbegriff und anthropologischen Universalien. Die starke Theorie des Guten ist dagegen deontologisch, sie bestimmt das Gute für den Menschen als den jeweils für dieses Individuum rationalen Lebensplan. Hier spielt der Gerechtigkeitssinn eine wesentliche Rolle. Bürgerinnen und Bürger eines Gemeinwesens, das sie als im großen und ganzen gerecht empfinden, sind – auf Grund dieses Gerechtigkeitssinnes – bereit, ihr Leben so zu gestalten, dass es mit den Institutionen dieser Gesellschaft kompatibel ist. Sie verstehen ihr eigenes Handeln als Beitrag zu einem Netz gesellschaftlicher Kooperation und sind bereit, ihren Teil zu tun, damit diese Form der Kooperation erfolgreich ist. Rawls unterscheidet *rational* von *reasonable* und vernünftig (reasonable) ist das, was der öffentlichen politischen Kultur, in deren Zentrum ein gemeinsamer Gerechtigkeitssinn entsteht, entspricht.¹⁶

Weist diese Integration möglicherweise den Weg auch der ethischen Theorie? Oder ist diese Integration mit den normativen Ansprüchen der Ethik nicht vereinbar? Und was bleibt vom moralischen Standpunkt, wenn sein universeller Charakter zugunsten der etablierten Praxis lebensweltlicher Begründung aufgegeben wird? Und nicht zuletzt ist eine solche Integ-

¹⁶ Vgl. die letzte Ausarbeitung dieser Position in John Rawls, "The Idea of Public Reason

ration mit der Objektivität ethischer Begründung vereinbar. Lässt sich das vertreten, was mir als die plausibelste metaethische Position erscheint und die ich „unaufgeregten Realismus“ nenne?

Wir führen sowohl für unsere Überzeugungen wie für unsere Wünsche in der Regel Gründe an. Praktische und theoretische Gründe prägen die Verständigung und bestimmen die Rationalität unserer Meinungen und Absichten. Die, die Lebensform eines Individuums prägenden, theoretischen und praktischen Gründe werden über Kohärenzbedingungen in der skizzierten Weise integriert. Wir bilden jedoch unsere Überzeugungen und Wünsche nicht isoliert aus, sondern als Teil einer kulturellen, einer Sprachgemeinschaft. Diese Sprachgemeinschaft bestimmt sich über eine Verständigungspraxis mit unterschiedlichen Begründungsspielen, die untereinander in kohärenter Weise verknüpft sind. Der unaufgeregte Realismus, wie ich ihn vertrete, meint nichts anderes als dies: Unsere lebensweltlichen deskriptiven wie normativen Überzeugungen, die Elemente unseres lebensweltlichen Orientierungswissens als das nehmen, was sie für uns sind. Einzelne dieser Überzeugungen erscheinen uns dann als zweifelhaft, wenn sie sich mit anderen schlecht vertragen. Es gibt ein subjektives Gefälle der Gewissheit und wir versuchen weniger gewisse Meinungen dadurch zu begründen, dass wir auf gewissere rekurren und eine Verbindung zwischen beiden dadurch herstellen, dass wir Regularitäten, solche die deskriptive und solche die normative Überzeugungen betreffen, formulieren. Der Übergang zur Wissenschaft ist fließend. Der in unsere lebensweltlichen Überzeugungen eingelassene Realismus überträgt sich auf unsere wissenschaftlichen und ethische Theorien. Es ist die Lebenswelt, die den Realitätsgehalt auch wissenschaftlicher Theorien sichert und nicht umgekehrt, die Wissenschaft, die den Realitätsgehalt unserer lebensweltlichen Überzeugungen prüft und gegebenenfalls bestätigt.

Dennoch: Der einheitsstiftenden Rolle der Lebenswelt, der Verständigung innerhalb einer Sprachgemeinschaft und der Handlungskompetenz der Individuen, steht die Pluralität von Lebenswelten und Sprachgemeinschaften gegenüber. Lösen die Partikularitäten in einer spezifischen Lebenswelt und einer spezifischen Sprachgemeinschaft dann nicht letztlich doch jeden universellen Geltungsanspruch, jede Objektivität und die realistische Interpretation unserer deskriptiven wie normativen Überzeugungen auf?

Hier bietet sich hinreichend Diskussionsstoff für ein Rundgespräch zum Thema „Lebenswelt in Wissenschaft, Ethik und Politik“. Als mögliche Referenten kämen für den Bereich der Ethik und politischen Theorie in Frage: Carl-Friedrich Gethmann (Europäische Akademie), Wilfried Hinsch (Saarbrücken), Jürgen Habermas (Starnberg), Herlinde Pauer-Studer (Wien), Otfried Höffe (Tübingen).

Weitergehende Perspektiven

"Lebenswelt" ist ein so tiefgreifendes, weitreichendes und momentan wieder so aktuelles Thema¹⁷, daß das geplante Rundgespräch als Beginn weitergehender Forschungsk Kooperationen zu diesem Thema angesehen werden sollte. Ein wesentlicher Aspekt des Gesprächs würde tatsächlich darin liegen, fruchtbare Möglichkeiten solcher Kooperationen — etwa in Form von Forschergruppen oder gar eines SFB — zu eruieren. Kooperationen dieser Art können, wenn sie realistisch sein sollen, nicht im luftleeren Raum entstehen, sondern bedürfen sorgfältiger, sondierender Vorbereitung. Ein Rundgespräch unter Experten ist der geeignete Rahmen dazu.

¹⁷ Siehe z.B. die am 3. und 4. Februar 2005 an der Technischen Universität Berlin stattfindende und gemeinsam vom Institut für Philosophie der Technischen Universität Berlin und dem Italienischen Kulturinstitut organisierte internationale Tagung *Lebenswelten und Technologien*.

Literatur:

- Bentham, Jeremy: 1789, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London.
- Dilcher, Roman: 2003, "Über das Verhältnis von Lebenswelt und Philosophie", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57, 373-390.
- Goldfarb, Warren D.: 1983, "I want you to bring me a slab: Remarks on the opening sections of the *Philosophical Investigations*", *Synthese* 56, 265-282.
- Hare, Richard M.: 1952, *Language of Morals*, Oxford.
- Hare, Richard M.: 1963, *Freedom and Reason*, Oxford.
- Hare, Richard M.: 1981, *Moral Thinking*, Oxford.
- Husserl, Edmund: 1954, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1954, 1962, 1976 (*Husserliana VI*); wie üblich abgekürzt als "*Krisis*".
- Janich, Peter: 1980, *Die Protophysik der Zeit*, Suhrkamp.
- Mittelstraß, Jürgen: 1980, Artikel "Erfahrung" in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie I*, hg. v. Jürgen Mittelstraß, Bibliographisches Institut, S. 568-571 (siehe auch spätere Auflagen dieser Enzyklopädie im Metzler-Verlag).
- Mittelstraß, Jürgen: 1991, "Das lebensweltliche Apriori: Paul Lorenzen zum 70. Geburtstag", in *Lebenswelt und Wissenschaft*, hg. v. Carl Friedrich Gethmann, Bouvier, S. 114-142.
- Mühlhölzer, Felix: 1981, "Zur Protophysik der Zeit: Eine erneute Kritik", *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie XII*, 340-352.
- Mühlhölzer, Felix: 1998, "Meaning Skepticism and Cognitive Science", in *Intelligence and Artificial Intelligence*, hg. v. U. Ratsch, M. Richter u. I.-O. Stamatescu, Springer, Berlin, S. 61-81.
- Mühlhölzer, Felix: 2001a, "Naturalismus und Intentionalität", in *Sprache, Erkenntnis, Verstehen (Dresdner Hefte für Philosophie 5)*, hg. v. Thomas Rentsch, Thelem, S. 155-171.
- Mühlhölzer, Felix: 2001b, "Die Debatte um die Objektivität der Wissenschaft", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49, 151-66.
- Mühlhölzer, Felix: 2004, "Naturalismus und Lebenswelt", erscheint in einem von Bernward Gesang herausgegebenen Band zum Thema *Deskriptive und normative Wissenschaftsphilosophie*.

- Nida-Rümelin, Julian: 1993, *Kritik des Konsequentialismus*, München/Wien.
- Nida-Rümelin, Julian: 2005, *Über menschliche Freiheit*, Stuttgart 2005.
- Quine, Willard Van: 1986, "Reply to Hilary Putnam", in *The Philosophy of W. V. Quine (The Library of Living Philosophers, Volume XVIII)*, hg. v. Lewis Edwin Hahn u. Paul Arthur Schilpp, Open Court, S. 427-431.
- Quine, Willard Van: 1992, *Pursuit of Truth*, Revised Edition, Harvard University Press.
- Quine, Willard Van: 1996, "Progress on Two Fronts", *The Journal of Philosophy* 93, 159-163.
- Rawls, John: 1975, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main.
- Rawls, John: 1999, *Collected Papers*, hg. v. S Freeman, Cambridge.
- Singer, Peter: 1994, *Praktische Ethik*, Stuttgart.
- Smith, David Woodruff: 1999, "Background Ideas", Ms., in italienischer Übersetzung erschienen als: "Idee die sfondo", *Paradigmi XVII*, 49, S. 7-37.
- Stern, David: 2000, "Practices, practical holism, and background practices", in *Heidegger, Coping and Cognitive Science: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Vol. 2*, hg. v. Mark Wrathall u. Jeff Malpas, MIT Press, S. 53-69.
- Ulfig, Alexander: 1997, *Lebenswelt – Reflexion – Sprache: Zur reflexiven Thematisierung der Lebenswelt in Phänomenologie, Existenzialontologie und Diskurstheorie*, Königshausen & Neumann.
- Welter, Rüdiger: 1986, *Der Begriff der Lebenswelt*, Wilhelm Fink Verlag.
- Weyl, Hermann: 1946, "Review: The philosophy of Bertrand Russell", *The American Mathematical Monthly* 208-214 (abgedruckt in Hermann Weyl, *Gesammelte Abhandlungen, Bd. IV*, Springer, 1968, S. 599-605; Seitenangaben nach dieser Ausgabe).
- Williams, Bernard: 1999, *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg.
- Wittgenstein, Ludwig: 1989a, *Philosophische Untersuchungen*, in *Werkausgabe, Bd. 1*, Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig: 1989b, *Über Gewißheit*, in *Werkausgabe, Bd. 8*, Suhrkamp.