

Quentin Skinner, Richard Rorty), die die Philosophie zurückführen auf individuelle, soziale oder kulturelle Bedingungen, auf Interessen der verschiedensten Art, „aber immer auf andere Bedürfnisse als das Verlangen nach reiner Erkenntnis oder nach der Antwort auf ewige Menschheitsfragen“ (111)? Im Mittelpunkt der Antwort auf diesen Einwand steht H. s Begriff der Philosophie. Sie „lässt Grundtatsachen und Grundprobleme der Weltorientierung mit dem Leben der Menschen in einem Zusammenhang sehen und verstehen, dies aber unter Voraussetzung und mit Beziehung auf die jeweils besonderen Bedingungen und Erfahrungen eben dieses Lebens in einer Kultur“ (122). Das Ziel der Philosophie hat „den Status einer Kantischen *Idee*. Sie ist der Grundriss einer Aufgabe, die universal ist, weil sie in der Rationalität des Menschen verwurzelt ist und weil sie sich zugleich in einem wesentlichen Bedürfnis seines bewussten Lebens gründet“ (152). Der Kulturrelativität und dem Erkenntnisfortschritt als den beiden anscheinend einzigen Möglichkeiten, die Geschichte der Philosophie zu verstehen, stellt H. die These Hegels entgegen, dass jede Philosophie von historischer Bedeutung „zu jeder Zeit *dasselbe* gelehrt habe“ (142). Lässt der Unterschied zwischen den philosophischen Konzeptionen sich also aus perspektivischen Verschiebungen und verschiedenen Explikationsstufen ein und derselben Erkenntnis erklären? Dagegen sprechen die „Antagonismen“, die die Geschichte der Philosophie bestimmen. Jede bedeutende Konzeption entfaltet sich „in einem ständigen Kampf gegen einen inneren Antagonisten [], der eine der eigenen Denkart entgegengesetzte Position vertritt“; sie kann immer nur eine begrenzte Perspektive auf das Ganze gewinnen. Beispiele sind der Antagonismus „zwischen Erfahrungs- und Formwissen, zwischen Denken und materiellem Prozess, zwischen Naturerkenntnis und Selbstverstehen“ (139).

Einer dieser Antagonismen nimmt in der Selbstverständigung des Menschen eine Sonderstellung ein; er betrifft die Aufgabe der Philosophie in ihrem Zentrum. H. formuliert ihn im Anschluss an Thomas Nagel, *Secular Philosophy and the Religious Temperament* (2009): „Die Philosophie müsse entweder eine Antwort von der Art geben, wie Platon sie zuerst entworfen hat, oder aber einsehen, dass die Führung eines Menschenlebens letztlich durch seine Absurdität gekennzeichnet ist“ (178). Es geht um die Frage, ob das bewusste Menschenleben ein Faktum unter anderen ist, oder ob es, „im Ganzen dessen, was ist, unter einer *Affirmation* steht, von der her es sich selbst verstehen kann“ (180). Wieso kann sich also aus einer ursprünglichen Einsicht der Vernunftcharakter einer Konzeption entfalten? Weshalb werden philosophische Konzeptionen in ursprünglichen Einsichten beglaubigt? Wenn in einer philosophischen Konzeption zusammen mit der Weltorientierung und der Lebensperspektive „zugleich die Lösung des Antagonismus zwischen Affirmation und Nichtigkeit gewonnen wird, dann muss die Konzeption mit der Subjektivität dessen, der sie gewinnt, vollends eng und innerlich verbunden sein“ (183 f.).

F. RICKEN S. J.

HEIDEGGER, MARTIN, *Der Anfang der abendländischen Philosophie*. Auslegung des Anaximander und Parmenides, herausgegeben von Peter Travençolo (Gesamtausgabe; Band 35, Abteilung 2: Vorlesungen 1923–1944 [Freiburger Vorlesung, Sommersemester 1932]). Frankfurt am Main: Klostermann 2012. XII/252 S., ISBN 978-3-465-03725-5 (kartoniert); ISBN 978-3-465-03726-2 (Leinen).

Der Text der vorliegenden Vorlesungsedition lässt sich in drei große Teile gliedern. Sachlich voran (wenngleich erst später als „Zwischenbetrachtung“ zwischen die zwei Interpretationen frühgriechischen Denkens eingefügt) stehen zwei systematische Überlegungen: erstens eine knappe Darstellung der Seinsfrage, so wie sie Heidegger (= H.) versteht, und zweitens eine geschichtliche Begründung für seinen Rückgang zu den Anfängen der griechischen Philosophie. An diese Überlegungen, die das Hauptstück der Vorlesung darstellen, schließen sich die Deutungen an, die H. von den überlieferten Fragmenten des Anaximander und des Parmenides gibt.

1. Für die Entfaltung seiner „Seinsfrage“ (46–100) geht H. durchaus in phänomenologischer Sachlichkeit vor, d. h. ohne dass geschichtliche Überlegungen dabei eine konstitutive Rolle spielen. Vorausgesetzt ist immer: Sein ist jeweils das Sein von Seiendem. Das, was H. „das Sein“ nennt, ist zunächst abgelesen vom „ist“ eines prädikativen Satzes

der Struktur „A ist b“, so wie das, was er „das Seiende“ nennt, abgelesen ist vom Subjektausdruck eines solchen Satzes. Vom „ist“ selbst kommen Name wie Gehalt des Ausdrucks „sein“ her, denn „sein“ ist der Infinitiv von „ist“, wie auch von „bin“ (Andere Formen, wie etwa das „bist“, spielten in der Philosophie bis ins 19. Jhdt. hinein und auch bei H. keine Rolle). In einem nächsten Schritt löst sich H. von der sprachlichen Form des „ist“. Erstens gibt es vollgültige Aussagesätze, die ohne ein ausdrückliches „ist“ auskommen, ganz abgesehen davon, dass es ein wortloses Erfassen zu geben scheint. Entscheidend ist nicht das Wort „ist“, sondern der damit angezeigte Bezug des ganzen Satzes auf einen objektiven Sachverhalt, m. a. W. sein Behauptungscharakter: Ein Etwas wird affirmativ auf den Gehalt „sein“ bezogen.

Dieser Gehalt muss dazu schon bekannt sein. Das urteilende Subjekt muss m. a. W. schon über „Seinsverständnis“ verfügen. Die drei Begriffe „ist“, „sein“ und „Seinsverständnis“ haben, Heideggers Auffassung zufolge, jeweils eine innere Einheit. Damit geht er hinter die von Aristoteles (in Met. V,7) aufgewiesene Mehrdeutigkeit von „sein“ ebenso wie hinter die Unterscheidung von Daß-sein und Was-sein zurück und spricht einfach von „dem“ Sein als dem inneren objektiven Korrelat des „Seinsverständnisses“. Das Seinsverständnis selbst ist ein einfaches synthesehaftes „Haben“ und damit frei von Täuschung und unberührt vom Zweifel. „Über das im Seinsverständnis Verständene herrscht Einverständnis mit den Mitmenschen.“ Ohne das Seinsverständnis „könnte uns kein Seiendes begegnen. ... Wir könnten uns zu Seiendem überhaupt nicht verhalten, auch nicht zu uns selbst als Seienden; wir könnten uns ... nicht halten inmitten des Seienden“ (81). So „leuchtet uns die *unbedingte Vorherrschaft* des Seinsverständnisses vor allem Verhalten und in allem Verhalten und für alles Verhalten“ auf. Es leuchtet „unwiderstehlich“ ein, dass erst das Seinsverständnis jegliches Verhalten zu Seiendem dazu ermächtigt, überhaupt ein Verhalten zu sein. Das Seinsverständnis ist der Grund der Möglichkeit unserer Existenz.“ – Das alles ist den klassischen Metaphysikern nicht unbekannt. Was Heidegger „Seinsverständnis“ nennt, bezeichnen sie als *nous* bzw. *intellectus*. Man denke etwa an den Satz des Avicenna, den Thomas in *De Veritate*, I,1 zitiert: „Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens.“

H. bringt nun einen eigenen Akzent ein, indem er darauf hinweist, dass das Seinsverständnis als solches für gewöhnlich unbeachtet in der Verborgenheit bleibt. Es werde „vergessen“, weil es „zu sehr da und zu nah ist“. Es gehe auf in der Ermöglichung der Präsenz von Seiendem. „Uns liegt ständig nur am Seienden, dass wir uns im Seienden zurechtfinden, dass wir das Seiende bewältigen, dass wir dem Seienden Genüge tun, ihm Einkehr verschaffen, dass das Seiende uns trägt und beflügelt, andererseits nicht überwältigt und bedrückt, dass wir es mitgestalten und ihm Raum geben“ (77). Wir haben uns dem Seienden „verschrieben“; wir wollen uns in ihm verlieren. Das nennt H. die „Insistenz“. Diese Sachlage, die zunächst der sinnlichen Natur unseres Weltbezugs zu entsprechen und insofern natürlich zu sein scheint, kann nun aber zu einer Verhärtung führen, in der nur noch das gegebene Seiende zählt und gar kein Sinn für „sein“, „verstehen“ und Präsenz mehr lebendig ist. Dieser Verhärtung stellt sich H. entgegen. Sie gelte es „aufzulockern“, indem auf das Seinsverständnis geachtet wird, das im Verhalten „auch noch da“ ist. Darin liegt eine erste, minimale Würdigung des Seinsverständnisses und damit des Seins selbst.

Aber mit diesem Aufmerken sind wir noch nicht bei der Seins-Frage, die H. am Herzen liegt. Er bemerkt zunächst zu Recht (75), dass ein Fragen sich nicht aufreden lasse; es müsse sich „von selbst“ ergeben, und das gelte selbst von der schlichten Weise des Mitfragens einer Frage, die ein anderer aufgeworfen hat. Wenn es also um das Mitfragen der Seinsfrage geht, müsse auch der Mitfragende die dafür nötige Schwingung mitbringen, die „aus der *Unruhe* entspringen muß, in die das *Fragwürdige als solches* versetzt“ (75). Wie aber können „Sein“ und „Seinsverständnis“, die ja ein Erstes, ja „das“ Erste ausmachen, überhaupt fraglich werden? Sie können es, antwortet H., indem er Bezug nimmt auf eine eigenartige Doppeltheit unseres Seinsbegriffs (66–72): Einerseits gilt uns „Sein“ als der umfassendste Begriff, der abgegrenzt ist nur gegen das Nichtsein. Andererseits verwenden wir oft „Sein“ in einem engeren Sinn, in dem es abgesetzt wird gegen den Wechsel, das Werden, das Sollen und den Schein.

So kann man ein Dreifaches *fragen*: Erstens: Wie kommt es zu dieser Doppelung in einen umfassenden und einen engeren Sinn von Sein? Zweitens: Wenn man darauf achtet, dass „Sein“ im engeren Sinn „überall Beharren, Bleiben, Rasten, Zur-Verfügung-Stehen, Vorhandenheit, Handgreiflichkeit und Wirklichkeit“ (69) bedeutet und dass darin durchgehend gesammelte „An-wesenheit“ liegt, dann ergibt sich eine zweite Frage. Bezieht man „Anwesenheit“ auf „Gegenwart“, d. h. die Gegenwärtigung, als die ihr zugeordnete Zeit-Ekstase, dann stellt sich die Frage, ob nicht die „Zeit“ der Horizont dieses [!] Seinsverständnisses sei. Damit sind wir bei Heideggers *spezifischer* Seinsfrage, als der Frage nach dem „Sinn“ (d. h. Entwurfshorizont) von Sein. Diese Frage geht offenbar von der engeren Bedeutung von „Sein“ als Anwesenheit aus, nicht von der Bedeutung von „Sein“ als Ausschluss von Nichtsein, obwohl H. sich zu dieser Einschränkung nicht immer explizit bekennt. Drittens fragt H. (94): „Wie kann das Sein ins Verstehen kommen?“ Damit meint er hier offenbar das explizite, theoretische, nicht das zum Wesen des Menschen gehörende vorontologische Seinsverständnis! Er antwortet: „Es muß ganz für sich ursprünglich gesucht, d. h. erfragt werden“, da es nirgendwo wie ein Seiendes vorfindbar ist. Diese Suche „beginnt mit der Frage: Was ist das Seiende als solches? Denn in dieser Frage liegt schon: wie steht es um das Sein? Das Sein ist damit im Voraus in die Frage gestellt, das Gesuchte ist als *solches gebildet*.“ (94) Daran schließen sich die erstaunlichen Sätze an: „Es genügt schon, dass nach dem Sein auch nur gefragt wird, damit es gefunden sei. Dieses Erfragen als solches erbringt den wesentlichen Fund. (Das Sein wird er-funden – gedichtet – gebildet.) Nur solange gibt ‚es‘ (das Sein) Sein!“ (95) Und nochmals: „*Nie darf vergessen werden*: dem Sein und Seinsverständnis eignet die Fragwürdigkeit (und Herrschaft) nicht an sich und überhaupt, sondern *nur* dann und insofern, als der Mensch die *Befreiung zur Existenz* innehält und beansprucht.“ (95)

2. In einem zweiten Schritt (33–46 und passim) verbindet H. die zunächst so zeitlos scheinende Seinsfrage mit der geschichtlichen Perspektive, indem er behauptet, dass, als die Seinsfrage irgendwann einmal in Griechenland zum ersten Mal gestellt wurde, dadurch eine neue Phase der Menschheitsgeschichte überhaupt ihren Anfang nahm, die von der Philosophie bestimmt wurde. Damals ist „der“ Mensch aus dem „Einklang seines Bedürfnisses und Könnens mit den ihn umstimmenden und bergenden Mächten“, m. a. W. aus der mythischen Welt, herausgetreten in die Freiheit des Logos. Dabei ging es darum, dass „das vordem noch verborgene Seiende im Ganzen *erstmal*s und künftighin, so oder so, *die Stätte und den Spielraum* findet, in dem es aus seiner Verborgenheit her austreten kann, um *als das Seiende, das es ist, überhaupt zu sein*. ... Damit kommt das Seiende zu seinem Sein“ (93). Vorher war „völlige Nacht des selbstumnachteten Nichts“, jetzt beginnt es zu „tagen“ (94), wie H. pathetisch formuliert in dieser Vorlesung, die an pathetischen Beschwörungen auch sonst reich ist. Damals also hat sich das Menschsein „verlegt“ in das „Verhalten“ und dahin, dass es sich „in der Haltung halte“ und, dem zuvor, „das Seinsverständnis *übernehme*“ (92), das bei dieser Wende die leitende Rolle spielte. Anders gesagt: An die Stelle der Insistenz des Daseins trat nun die Möglichkeit der Existenz, als eine große geschichtliche Wende, in deren Wirkungsgeschichte wir immer noch stehen, wenn auch in degenerierter Weise. Deshalb gelte es heute, ihren ursprünglichen Impuls neu zu gewinnen, in einer Zeit, in der die (nach HGA 27, §§ 41–42) mythos-analog bergende Herrschaft des Christentums (das in dieser Vorlesung eher negativ konnotiert ist (1, 215) mitsamt der von ihm rezipierten platonisch-aristotelischen Metaphysik am Ende ihrer Faszination steht. H. betont, wie wesentlich für das Verstehen der heutigen geistigen Situation es ist, dass Nietzsche verstanden werde (45–46). Wie dieser erachtet er es deshalb für notwendig, zu den Philosophen im „tragischen Zeitalter der Griechen“ zurückzugehen. Dabei müsse aus der Deutung der von ihnen überlieferten Fragmente jede Spur der späteren Rezeption und Weiterführung getilgt werden, die, unter den Zeichen des „Römischen“ und des „jüdischen Christlichen“, nach H. s Urteil eine Deformation des Griechischen bedeuteten. Die Anfänge der Philosophie waren, äußerlich gesehen, bescheiden, innerlich aber keineswegs primitiv, sondern „groß“. Für ihre ursprüngliche Frische prägt H. das Bild von der Wasserquelle, von der sich der Wanderer (d. h. der europäische Denk-Fortschritt) immer mehr entfernt und sich dabei der Gefahr der Verdunstung aussetzt (39–40). Es gilt, zu ihr zurückzukehren, um zum „anderen Anfang“ zu finden, der uns zuge-dacht ist.

3. Anaximander (1–32). Das erhaltene Fragment des Anaximandros von Milet wird für gewöhnlich etwa so übersetzt: „Anfang (arche) der seienden Dinge ist das Grenzlose (apeiron). Woraus aber die Dinge das Entstehen (genesis) haben, dahin geht auch ihr Vergehen (phthora) nach der Notwendigkeit (kata chreon); denn sie zahlen einander Strafe (dike) und Buße (tisis) für ihre Ungerechtigkeit (adikia) nach der Ordnung der Zeit.“ H. überträgt einige Worte in ungewohnter Weise. Zunächst stellt er fest, dass es um „das Seiende im Ganzen“ geht, genauer: um sein „Sein“, d. h. „die Weise, wie das seiende Seiende [sic] sich verhält“ (10). Genauere Bezeichnungen für das „Seiende im Ganzen“, wie „Kosmos“ oder „Welt“, werden für die Interpretation nicht herangezogen. Dann setzt H. anstelle des Entstehens und Vergehens einzelner Dinge, als deren Woraus und Wohin das apeiron als Urmaterie gelten könnte, das Auftreten und Schwinden des Seienden im Ganzen, wofür exemplarisch der Wechsel von Tag und Nacht, von Geburt und Tod steht. Schließlich lehnt er alle moralisch-rechtlichen Vergleiche ab und übersetzt ganz formal *dike* mit „Fug“ (Fügung) und *tisis* mit Entsprechung („Entspruch einander haltend“, 21). Der Un-fug (*adikia*) besteht darin, dass das aufgehende Seiende auf seinem eigenen Umriss gegen andere besteht; sein „Schwund“ darin, dass es wieder in die Umrisslosigkeit der Nacht und des Todes eingeht. Beides folgt der Anordnung der Zeit, deren Wesen es ist, „das Seiende erscheinen und verschwinden zu lassen“ (20). H. verwirft fast übervorsichtig übliche Übersetzungen, weicht dann in seiner eigenen Übertragung aber auf altertümliche Worte wie „Fug und Unfug“ aus, die heute keinen klaren Gehalt haben. Damit gewinnt er vielleicht eine größere Nähe zum archaischen Denken. Aber dessen Bedeutsamkeit für die Sache des Denkens heute wird dadurch nicht einsichtiger.

4. Parmenides (103–194) H. korrigiert den Text von Hermann Diels an einigen Stellen auf Grund eigener Kohärenz-Gründe und Einschätzung der Quellen. Für den Sinn fraglicher Worte orientiert er sich nicht an philosophischen, sondern an dichterischen Texten (z. B. Homer, Sophokles usw.). Den Prolog versteht H. so: Der junge Mann Parmenides macht sich von sich aus auf zum Haus einer namenlosen Göttin. Diese ist eine Göttin besonderer Art: ihr *mythos* zielt auf den selbst zu erwerbenden *logos*. (H. will alles Mythologische oder Mysteriöse vom Text des P. abhalten.) Unterschieden vom Weg *zum* Haus der Göttin sind die drei Wege, die von dort ausgehen: der erste, einzig wahre, der zweite (unmögliche) und der dritte (mögliche, aber verderbliche, auf dem die doppelköpfigen Sterblichen wandeln) Entscheidend an der Weg-Metapher ist für H. a., dass man ihn selbst zu gehen hat; b., dass er Aussichten bietet. Darin liege der Anfang des Wissens, dass es ohne Weg-Kennntnis (*met-hodos*) keine Erkenntnis gibt.

H. destilliert aus dem Text des Parmenides drei leitende Sätze heraus, nämlich „den Ursatz: Sein – Vernehmen, den Wesenssatz: Sein schlechthin ohne Nicht, und schließlich den Zeitsatz: Sein ein notwendiges Verhältnis zur Gegenwart“ (261). Der *Ursatz* ist frag. 3: „Dasselbe sind noein und einai“. Dabei bedeutet noein = „ins Auge fassen, und zwar: a) anblicken und den Anblick hinnehmen; b) ins Auge *fassen*, auf etwas hin ansehen, bedenken, vor-nehmen“ (117). In einer Fußnote zu S. 117 notiert H. „Anwesenheit und Gegenwart gehören zusammen.“ Der Satz sagt also: Es gibt kein Sein für sich, d. h. außerhalb des Seinsverständnisses. „Sein und Seinsverständnis ist *dasselbe*, sie gehören in einem zusammen“ (117). Der *Wesenssatz* „Nötig ist zu sagen und zu denken, dass nur das Seiende ist, nicht das Nichtseiende“ wird in der exklusiven Empfehlung des ersten Wegs durch die Göttin dargelegt (frag. 6) und in seine Konsequenzen verfolgt in der Darlegung der *semata tou ontos* (frag. 8,1), die H. nicht als Eigenschaften des wahrhaft Seienden versteht, sondern als Hinsichten, unter denen sich Sein zeigt. Schließlich läuft H. s Deutung auf einen Satz zu, den er aus der Folge der *semata* heraushebt und als *Zeitsatz* bezeichnet: Vom Seienden „kann weder gesagt werden ‚es war‘ noch ‚es wird sein‘, weil es im Jetzt als Ganzes zusammen da ist“ (nyn estin homou pan, frag. 8, 5). Dabei insistiert H. auf dem zeitlichen Charakter des *nyn*, obwohl zu ihm kein ‚gewesen‘ und ‚wird-sein‘ gehört; er will nicht, dass man hier von Zeitlosigkeit spricht oder an die Idee der Ewigkeit denkt, die für ihn, trotz Platon und Plotin, als eine „christliche Idee“ definiert ist. Die entscheidenden Sätze der Interpretation, die m. E. dieser durchaus vorausgehen (siehe „Sein und Zeit“), betreffen das Verhältnis des Seins (m. a. W. der Anwesenheit) als eines *zu bildenden* Horizonts für die Gegenwart = das Gegenwärtigen (178–182).

Die Vorlesung endet abrupt, ohne dass wirklich ein Bezug hergestellt würde zwischen den beiden Zeugen des Anfangs und einer Weise, die Seinsfrage im Hinblick auf Grundfragen der Moderne zu stellen. Zu zeigen, dass für diese Aufgabe von Anaximander und Parmenides eine wesentlichere Anregung ausgehen kann als von Aristoteles, scheint ihm nicht gelungen zu sein.

Druck- bzw. Lesefehler: 52, Z. 7 v. u.: welche; 55, Z. 8 v. o.: wirkliche; 63, Z. 10 v. u.: so Genannte; 93, Z. 8 v. u.: „in der Offenbarung“?; 130, Z. 4 v. o.: „er bleibt phos“, muss es nicht heißen anthropos?; 133, Z. 9 v. o.: die Lichtung: ?? 150, Z. 10 v. u.: das menschliche Selbst.
G. HAEFFNER S. J.

ROBERTS, ROBERT C./WOOD, W. JAY, *Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*. Oxford: Clarendon Press 2009. VIII/329 S., ISBN 978-0-19-957570-1.

In den zurückliegenden fünfzig Jahren hat sich die Erkenntnistheorie zu einer der produktivsten Disziplinen der analytischen Philosophie entwickelt. Allerdings stellte sich in den letzten Jahren auch Unzufriedenheit mit den bisherigen Ansätzen und Methoden der Erkenntnistheorie ein, die auf vielen Gebieten in Sackgassen und starre Frontstellungen zu führen scheinen. Zu neuen Entwicklungen der Epistemologie, die auf dieses Unbehagen reagieren, gehört die Tugendepistemologie, die eine stärkere Orientierung der Erkenntnistheorie an der Tugendlehre fordert. Auch die Autoren des zu besprechende Buches „*Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*“ (IV), der Moralpsychologe/-philosoph R. C. Roberts und der Erkenntnistheoretiker W. J. Wood (= R./W.), glauben, dass eine stärkere Beachtung der Bedeutung von Tugenden der analytischen Erkenntnistheorie nur guttun kann. Dabei beschränken sie sich nicht auf intellektuelle Tugenden, sondern berücksichtigen auch moralische Tugenden. Zwischen beiden Arten von Tugenden bestehe keine strikte Trennung (180). Letztlich geht es den Autoren um die Darstellung intellektueller praktischer Weisheit (324). Dazu bedienen sie sich einer Mischung von Analyse, Argumentation und narrativen Elementen, die zwar an manchen Stellen den Wunsch nach präziseren Analysen und differenzierteren Argumenten aufkommen lässt, aber insgesamt die Lektüre nicht nur sehr angenehm, sondern auch reich an Einsichten und epistemisch erbauend (30) (nicht erbaulich!) macht.

Im ersten Teil von IV behandeln R./W. grundlegende Fragen der Epistemologie im Allgemeinen und der Tugendepistemologie im Besonderen. Im ersten Kap. fordern sie eine Erweiterung und „Humanisierung“ der Epistemologie (9). Nur so könne die Erkenntnistheorie Relevanz für das menschliche Selbstverständnis zurückgewinnen, die sie durch die Konzentration auf eine exakte Definition propositionalen Wissens und eine schlagende Widerlegung des Skeptizismus größtenteils verloren habe. Dieses Anliegen, der Erkenntnistheorie wieder Bedeutung über die engen fachphilosophischen Grenzen hinaus zu geben, durchzieht das ganze Buch wie ein roter Faden, genauso wie die damit einhergehende Berücksichtigung existenziell bedeutsamer (aber kontroverser) Formen von Wissen (z. B. moralischer oder religiöser Art). Dafür nehmen R./W. Abstand von der Strategie bisheriger tugendepistemologischer Ansätze, mit Hilfe des Tugendbegriffs weiterhin die traditionellen epistemologischen Fragen zu bearbeiten. R./W. geben diesen alten Fragen, wie z. B. nach einer befriedigenden Definition des Begriffs des Wissens, nicht einfach den Abschied, aber heben den regulativen Charakter der Erkenntnistheorie hervor, die Anregungen für die epistemische Praxis geben soll, und zwar weniger durch die präzise Formulierung exakter Erkenntnisregeln, sondern vor allem durch die Beschreibung der Praxis vorbildhafter epistemisch rationaler Personen (22). Eine solche regulative Konzeption der Erkenntnistheorie setzt ein umfassenderes Verständnis der intellektuellen Güter – den Zielen der menschlichen intellektuellen Aktivitäten – voraus, als es in der traditionellen Epistemologie üblich ist. Wissen ist nicht das einzige epistemische Gut, sondern im zweiten Kap. unterscheiden R./W. drei grundlegende Arten epistemischer Ziele: verlässliche wahre Überzeugungen (propositionales Wissen), Verstehen/Einsicht sowie Bekanntschaft (durch Erfahrung vermittelter Kontakt mit dem epistemischen Gegenstand). Epistemologien, die sich allein auf propositionales Wissen konzentrieren, übersehen nicht nur die anderen Arten epistemischer Ziele, sondern auch die enge Verbindung von Wissen mit Bekanntschaft und Verstehen.