

JAMES CONANT

## Spielarten des Skeptizismus

Ein großer Teil dieses Aufsatzes widmet sich dem Vorhaben, eine partielle Klassifizierung unterschiedlicher Arten des Skeptizismus und der unterschiedlichen philosophischen Entgegnungen, die diese Arten provoziert haben, anzubieten. Das Ziel dieses klassifizierenden Unternehmens besteht darin, einen klaren Überblick über die dialektischen Beziehungen zu liefern, die im Bereich der Probleme herrschen, die Philosophen bis heute noch ‚skeptisch‘ nennen. Solch ein Überblick wird schließlich eine Vielzahl an philosophisch relevanten Einsichten bieten.<sup>1</sup>

### 1. Cartesische und Kantische Spielarten des Skeptizismus – Eine erste Annäherung an die Unterscheidung

Die partielle Klassifizierung, die hier präsentiert wird, geht von einer grundlegenden Unterscheidung zwischen zwei Spielarten des Skeptizismus aus. Diese beiden Spielarten werde ich *Cartesischen Skeptizismus* und *Kantischen Skeptizismus* nennen.<sup>2</sup> (Diese

---

<sup>1</sup> Die hier vorgeschlagene Klassifizierung soll als deskriptives Werkzeug verstanden werden, mit dem sich verschiedene philosophische Standpunkte unterscheiden lassen. Daher ist sie so philosophisch neutral, wie nur möglich, konstruiert. Die Unterscheidungen, auf denen sie aufbaut, können aus ganz unterschiedlichen Gründen aufgegriffen werden; ungeachtet ihrer sonstigen philosophischen Interessenlage. Philosophen könnten mit diesen Unterscheidungen für ganz unterschiedliche Standpunkte argumentieren. Einige der spezifischeren philosophischen Behauptungen, die ich später aufstellen werde (wie z.B. die Überlegungen, wie diese Spielarten des Skeptizismus zusammenhängen), beruhen auf meinen eigenen philosophischen Überzeugungen. Die hier vorgeschlagene Klassifizierung stellt die terminologischen Ressourcen zu Verfügung, um solche Überzeugungen zu untermauern. Sie soll und kann nicht mehr liefern.

<sup>2</sup> Ein Grund, die Klassifizierung ‚partiell‘ zu nennen, ist, dass der hier vorgeschlagene Überblick über die Spielarten des Skeptizismus nicht den Anspruch erhebt, das ganze Feld der Varianten zu erschöpfen. Im Gegenteil, ein großer Teil dieses Aufsatzes besteht darin, zu zeigen, dass gerade die *Differenzen* zwischen den verschiedenen Spielarten des Skeptizismus sehr erleuchtend sein

Etiketten sind zugegebenermaßen strittig.<sup>3</sup> Dass ich diese Namen und nicht irgendwelche anderen, die die Distinktion genauso gut zum Ausdruck bringen würden, gewählt habe, hat keine substanziellen Gründe. Mir geht es lediglich um die Unterscheidung selbst.<sup>4</sup> Jede dieser Spielarten des Skeptizismus hat ihren Ursprung in einer skeptischen Frage – dabei werde ich jeweils von der *Cartesischen Frage* und der *Kantischen Frage* sprechen. Darüber hinaus führen beide Spielarten jeweils in ein skeptisches Paradoxon, das ich *Cartesisches Paradoxon* und *Kantisches Paradoxon* nennen werde. Der imaginäre Philosoph, der das Cartesische Paradoxon vertritt wird hier *Cartesischer Skeptiker* und der (viel) imaginäre(re) Philosoph, der das Kantische Paradoxon vertritt, wird demnach *Kantischer Skeptiker* genannt. Die übliche Reaktion auf jedes dieser Paradoxa ist, einen

---

können. Es sollte möglich sein, weitere Wege aufzuzeigen, wie man noch mehr Unterscheidungen zwischen skeptischen Varianten treffen kann – Unterscheidungen, die in der hier vorgeschlagenen Klassifizierung nicht möglich sind. Ein weiterer Grund, diese Unterscheidung nur ‚partiell‘ zu nennen, besteht darin, dass ich hier nicht den Anspruch erhebe, eine Variante mit einzubeziehen, die ich (mangels eines besseren Namens) *Pyrrhonische Skepsis* nenne: Eine Art, die ihre Wurzeln im antiken Skeptizismus hat und die zumindest bis zu Montaigne (scheinbar) noch eine sehr lebendige philosophische Option darstellt und die im weiteren Verlauf des neunzehnten Jahrhunderts einen bedeutenden philosophischen Referenzpunkt für so unterschiedliche Denker wie Hegel, Kierkegaard und Nietzsche bildet – jeder dieser Denker hält diese Art (wenn auch aus unterschiedlichen Gründen) nicht nur für eine genuine Variante, sondern sogar für eine vergleichsweise (im Vergleich zu modernen Varianten) ursprüngliche Form des Skeptizismus. Hier noch die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dieser Art und der Cartesischen bzw. Kantischen Spielart angemessen herauszuarbeiten, würde diesen (ohne schon zu langen) Aufsatz viel zu lang machen. In einer Fußnote werde ich jedoch noch einmal auf einen Aspekt zu sprechen kommen, der die Beziehung zwischen den Eigenschaften dieser vergleichsweise alten Form der Skepsis und den relativ modernen Varianten, mit denen ich mich hier beschäftige, betrifft. Eine weitere Art, die man von der Cartesischen, Kantischen oder Pyrrhonischen Spielart unterscheiden könnte, ist die *Agrippinische Skepsis* (Vgl. Michael Williams: *Problems of Knowledge*. Oxford University Press: Oxford, 2001, S. 61 ff.). Die Fragen, ob die Agrippinische Skepsis überhaupt eine eigenständige Variante darstellt und, wenn ja, wie man am besten ihre Eigenschaften ausformuliert, kann ich hier jedoch nicht angehen.

<sup>3</sup> Es gibt einiges, an dem sich ein aufmerksamer Philosophiehistoriker stören könnte, wenn ich diese Etiketten an die entsprechenden Spielarten des Skeptizismus hefte: Gab es nicht schon vor Descartes Cartesische Skepsis? Ist das Problem des Skeptizismus in Descartes' Philosophie nicht nur eine Nebensache und für ein Verständnis seines Werks von eher geringer Bedeutung (bspw. im Vergleich zum Thema der neuen Wissenschaft oder seiner Auseinandersetzung mit der Kirche)? Findet man nicht auch bei Descartes Eigenschaften der Kantischen Problematik? Ist Kant nicht mehr Cartesianer als in meiner Darstellung? Ist der Skeptizismus nicht auch bei Kant von geringer Bedeutung? Und was ist überhaupt mit Hume? Solche Entgegnungen richten sich an die Frage, ob diese Etiketten geeignet sind und es würde erheblich mehr Platz brauchen, ihnen allen zu antworten. Mir geht es hier darum, dass es ein Fehler wäre, zu denken, dass das Projekt (Arten des Skeptizismus, die ich ‚Cartesisch‘ und ‚Kantisch‘ nenne) durch solche Entgegnungen in Gefahr geriete. Solche Entgegnungen zielen lediglich darauf ab, dass ich vielleicht besser beraten wäre, die Spielarten umzubenennen. Später werde ich noch einen kurzen Versuch machen, meine Benennung dieser Spielarten zu erklären und auf ein paar dieser Entgegnungen zu antworten. Im Übrigen müssen solche historischen Einwände hier jedoch unberücksichtigt bleiben.

<sup>4</sup> Wie wir sehen werden, gibt es neben historischen auch philosophische Gründe, diese Unterscheidung zu treffen.

Weg zu finden, der einen darin rechtfertigt, der skeptischen Konklusion nicht zuzustimmen, und zwar indem das fragliche Paradoxon entweder zurückgewiesen, aufgelöst oder diagnostiziert wird. Die Reaktion auf den Cartesischen und Kantischen Skeptiker motiviert zwei Arten der philosophischen Probleme, die ich das *Cartesische Problem* und das *Kantische Problem* nennen werde. Diese Zwillingsproblematik ist der hauptsächliche Gegenstand dieser Arbeit, den ich unter dem Titel „Spielarten des Skeptizismus“ diskutiere. Diesem unkonventionellen Ausdruck zufolge bezieht sich der Term ‚Skeptizismus‘ also nicht nur auf eine Art der philosophischen *Position*, die von dem einen oder anderen Skeptiker vertreten wird, sondern eher auf den breiteren *dialektischen Raum*, in dem verschiedene Philosophen eine Bandbreite verschiedener einander entgegengesetzter Positionen vertreten (wie den ‚Realismus‘, den ‚Idealismus‘ oder den ‚Kohärentismus‘), während sie versuchen, einen gangbaren Weg zu finden, die Frage des Skeptikers positiv zu beantworten.<sup>5</sup> Die Terminologie, die ich hier einführe, hat somit zur Folge, dass jemand, der das Cartesische skeptische Problem angeht, nicht zwangsläufig ein Cartesischer Skeptiker sein muss; dies traf bspw. auf Descartes selbst zu. Dasselbe gilt für die Beziehung zwischen den Optionen, ein Kantischer Skeptiker zu sein, jemand zu sein, der sich mit dem Kantischen skeptischen Problem auseinandersetzt oder Kant selbst zu sein.

Im folgenden Auszug wird die klassische Formulierung des Cartesischen Problems deutlich:

„Wie oft doch kommt es vor, daß ich mir all diese gewöhnlichen Umstände während der Nachtruhe einbilde, etwa daß ich hier bin, daß ich, mit meinem Rocke bekleidet, am Kamin sitze, während ich doch entkleidet im Bette liege! Jetzt aber schaue ich doch sicher mit wachen Augen auf dieses Papier, dies Haupt, das ich hin und her bewege, schläft doch nicht, mit Vorbedacht und Bewußtsein strecke ich meine Hand aus und fühle sie. So deutlich geschieht mir dies doch nicht im Schlaf. – Als wenn ich mich nicht entsänne, daß ich sonst auch schon im Traume durch ähnliche Gedankengänge genarrt worden bin! Denke ich einmal aufmerksamer hierüber nach, so sehe ich ganz klar, daß Wachsein und Träumen niemals durch sichere Kennzeichen unterschieden werden können ... Meinetwegen: wir träumen. Mögen wirklich alle jene Einzelheiten nicht wahr sein, daß wir die Augen öffnen, den Kopf bewegen, die

<sup>5</sup> Solch ein inklusiver Gebrauch des Terms ‚Skeptizismus‘ ist zwar ungewöhnlich, aber nicht beispiellos. Ein ähnlich inklusiver Gebrauch, besonders in Verbindung mit dem Cartesischen Skeptizismus, findet sich in Stanley Cavells *The Claim of Reason*. Oxford University Press: Oxford, 1979, S. 46: „I do not ... confine the term [‘scepticism’] to philosophers who wind up denying that we can ever know; I apply it to any view which takes the existence of the world to be a problem of knowledge. A crucial step for me, in calling an argument skeptical, is that it contain a passage running roughly, ‚So we don’t know (on the basis of the senses (or behavior) alone); then (how) do we know?‘. It is at this stage that philosophies break into Phenomenalism, Critical Realism, etc. ... I hope it will not seem perverse that I lump views in such a way, taking the very raising of the question of knowledge in a certain form, or spirit, to constitute skepticism, regardless of whether a philosophy takes itself to have *answered* the question affirmatively or negatively. It is a perspective from which skepticism and (what Kant calls) dogmatism are made in one another’s image, leaving nothing for choice.“

Hände ausstrecken; ja, mögen wir vielleicht gar keine solchen Hände, noch überhaupt solch einen Körper haben.“ (Descartes; *Meditationes*, S. 34f.<sup>6</sup>)

Dieses skeptische Problem setze ich in Gegensatz zu demjenigen, das sich im folgenden Auszug bei Kant darstellt:

„Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die eben angeführten Kategorien sind nichts anders, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung ...[U]nd ohne dergleichen Einheit ... würde durchgängige und allgemeine, mithin notwendige Einheit des Bewußtseins, in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen, nicht angetroffen werden. Diese würden aber alsdenn auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Objekt, und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger, als ein Traum sein.“<sup>7</sup>

Das Problem der ersten Passage betrifft die Frage, wie man zwischen dem Träumen einer Erfahrung und der *eigentlichen* Erfahrung unterscheiden kann. Dahingegen richtet sich das Problem der zweiten Passage auf die Frage, was erfüllt sein muss, damit jemand *träumen* kann, er erfahre etwas. Das zweite Problem stellt also die Bedingung der Möglichkeit von etwas in den Vordergrund, was vom ersten Problem schon als gegeben vorausgesetzt wird. Den (offensichtlichen) Unterschied halte ich hier für einen der Folgerichtigkeit.

Der vertrauteste Ansatz, den Gegensatz dieser beiden Probleme zu formulieren, liegt in der Opposition *Wissen vs. Bedingungen von Wissen* und wird meist derart dargestellt: Der Cartesianer sucht das Wissen, während der Kantianer den Grund der Möglichkeit von Wissen erforscht. Doch was heißt das? Es gibt eine Menge Arten, diesen Gegensatz zu erläutern, von denen ich hier ein paar kurz aufzeigen möchte, um die verschiedenen Aspekte dieses Gegensatzes herauszustellen. Dabei behaupte ich jedoch, dass diese offensichtlich distinkten Formulierungen zu guter Letzt als ein und dieselbe Sache betrachtet werden können. Im Folgenden nun drei Arten den Gegensatz darzustellen:

1. *Wirklichkeit vs. Möglichkeit*. Der Cartesische Skeptiker setzt die Möglichkeit von Erfahrung als gegeben voraus; seine Frage dreht sich deshalb um die *Wirklichkeit* von Erfahrung. Daher begründet sich die Wichtigkeit des Wörtchens ‚wirklich‘ in den Cartesischen Formulierungen des skeptischen Problems: Sind die Dinge *wirklich* so, wie sie scheinen? Der Kantische Skeptiker rückt dasjenige in den Fokus seiner Sorge, was der Cartesianer als gegeben hinnimmt: Wenn Erfahrung Erfahrung von etwas sein soll, dann braucht es dazu die notwendige Einheit. Daher die Wichtigkeit des Wörtchens ‚möglich‘ in der Kantischen Formulierung: Wie ist Erfahrung überhaupt möglich?

<sup>6</sup> Dieses Zitat stammt aus den Paragraphen 5 und 6 von Descartes' erster *Meditation*.

<sup>7</sup> Kant; KrV A 111f.

2. *So sein vs. So sein.*<sup>8</sup> Während der Cartesianer auf die *Wahrhaftigkeit* der Erfahrung abzielt, zielt der Kantianer auf deren *Intelligibilität* ab. Das Kartesische Problem beschäftigt sich also mit der Frage: Wie kann ich wissen, dass die Dinge so *sind*, wie sie erscheinen? Die Gedanken kreisen daher beim Cartesischen Problem um einen inferentiellen Schritt von der Erscheinung *zur* Realität. Das Kantische Problem beschäftigt sich dahingegen mit der Frage: Wie kommt es, dass die Dinge auf eine bestimmte Weise *erscheinen*? Die Sorge des Kantianers betrifft also die Bedingungen der Möglichkeit der Art von *Einheit*, die der Cartesianer voraussetzt (d. h. dasjenige, das als Ausgangspunkt der Cartesischen Ableitung dient): Welche Art der Einheit muss ein „Spiel der Vorstellungen“ charakterisieren, damit es nicht nur „ein blindes Spiel“ ist, damit es die Eigenschaft hat Erscheinungen zu liefern – damit es dem Charakter nach Vorstellung *von* einem Objekt ist?

3. *Wahrheit vs. Objektiver Gehalt.* Der Cartesianer will wissen, welche seiner Gedanken wahr, welche seiner Erfahrungen wahrhaftig sind. Der Kartesianische Skeptiker sorgt sich daher um den Übergang vom sinnlichen Erlebnis zum Urteil, vom Gedanken zu dem, was Frege seinen Wahrheitswert nennt. Das Cartesische Problem untersucht deshalb die Gründe der Wahrheit: Wenn wir geneigt sind, über eine Sache so und so zu urteilen, woher wissen wir dann, dass unser Urteil der Wahrheit entspricht? Der Kantische Skeptiker scheint unsere Fähigkeit, eine (wache oder träumende) Erfahrung zu haben, insoweit einzuschränken, als wir in der Lage sind, einen (wahren oder falschen) Gedanken zu bilden. Das Kantische Problem untersucht die Ursprünge der Möglichkeit, überhaupt in der Lage zu sein, eine Erfahrung oder gedanklichen Inhalt zu haben. Der Kantianer fragt also: Was ist nötig, um Gedanken zu haben, die dafür, wie die Dinge sind, anfällig sind? Das Kantische Problem richtet sich in erster Instanz nicht auf Wahrheit, sondern darauf, wie es ist, sich ins Denken vorzuwagen. Kant spricht hierbei von der *objektiven Gültigkeit* des Urteils (also der Möglichkeit, dass etwas für Wahr- oder Falschheit überhaupt in Frage kommt) – im weiteren Verlauf werde ich dabei vom *objektiven Gehalt* des Urteils sprechen.

Jede Disziplin der Philosophie, die eine dieser Spielarten des Skeptizismus beherbergt, beherbergt üblicherweise auch die andere. Das soll jedoch nicht heißen, dass eines dieser Probleme in manchen Bereichen spannender als das andere ist oder größere Aufmerksamkeit verdient. Was ich hier herausarbeiten möchte ist, dass dort, wo eine dieser skeptischen Varianten möglich ist, auch die andere möglich ist. (Die Tatsache, dass dieselben Probleme immer wieder in den verschiedenen ‚Bereichen‘ der Philosophie auftauchen, gibt Anlass zur Vermutung, dass die Aufteilung der Philosophie in verschiedene Forschungsbereiche eigentlich nicht so nützlich sein könnte, wie heutzutage gerne gedacht wird.) Im Folgenden werde ich kurz ein paar der verschiedenen Gestalten aufzeigen, als die das Cartesische bzw. das Kantische Problem in den (vermeintlich) verschiedenen Disziplinen der Philosophie auftauchen. Zuvor ist es jedoch angebracht,

---

<sup>8</sup> Diesen Kontrast so darzustellen, verdanke ich Stanley Cavell. Vgl. *The Claim of Reason*. S. 45. (Ich stelle diesen Kontrast hier jedoch so dar – um die Trennung zwischen Cartesischer und Kantischer Skepsis zu zeigen – hierbei würde mir Cavell selbst wohl nicht zustimmen.)

einen der vielen Aspekte zu erwähnen, den die Etiketten ‚Cartesisch‘ und ‚Kantisch‘ annehmen; und zwar als Namen für bestimmte Varianten, die ich innerhalb der „Cartesischen“ bzw. „Kantischen“ Spielart des Skeptizismus unterscheide.<sup>9</sup>

Descartes selbst vertritt bspw. nie einen Großteil der skeptischen Sorge, die ich hier als Spielarten eines „Cartesischen Skeptizismus“ bezeichne. (Eigentlich ist es sogar durchaus vertretbar, zu behaupten, Descartes hätte nur eine dieser Sorgen klar gemacht, nämlich den Außenweltskeptizismus.) Und obwohl Kant sicher mehr als die möglichen Spielarten eines „Kantischen Skeptizismus“ (wie ich ihn nenne) entdeckt, scheint er sich mancher dieser Spielarten nicht wirklich bewusst zu sein. Somit werde ich keine historischen Aussagen darüber machen, welche Probleme in den Schriften von Descartes oder Kant auftauchen (oder auch nicht<sup>10</sup>), wenn ich behaupte, dass die unten aufgeführten Probleme Spielarten des Cartesischen bzw. Kantischen Skeptizismus bilden. Ich treffe lediglich systematische Behauptungen über eine Übereinstimmung, die man in Gestalt der Probleme selbst findet; unabhängig davon, bei welchem Autor sie auftauchen.

Hier sind nun drei Beispiele der Varianten jeder Spielart des Skeptizismus:

---

<sup>9</sup> Ich spreche hier von *Spielarten* (statt von *Gattungen*) des Skeptizismus, in denen sich verschiedene *Varianten* (und nicht *Spezies*) entgegenstehen, wie bspw. der Cartesische bzw. Kantische Skeptizismus, um Fragen offen zu lassen, die die Beziehung dieser philosophischen Zwillingssprossprobleme untereinander betreffen – Fragen wie: Inwiefern lösen sie verschiedene *Arten* der philosophischen Sorge aus? Inwiefern überlappen sie sich? Oder müssen sie sich gegenseitig ausschließen? Die Terminologie, die ich hier zur Untersuchung dieser philosophischen Phänomene einführe, soll hinreichend neutral sein, um der Frage „Wie, wenn überhaupt, sind diese – Cartesischen und Kantischen – Skeptizismen aufeinander bezogen?“ zu erlauben, eine Reihe von Antwortmöglichkeiten zuzulassen, ohne vorschnell eine bestimmte Antwort zu geben. Wie jedoch klar werden wird, favorisiere ich eine bestimmte Antwort – eine der durch diese vorläufigen Formulierungen („Spielarten“ statt „Arten“) Raum gelassen wird.

<sup>10</sup> Dass die Etiketten, die zur Unterscheidung der beiden Spielarten des Skeptizismus beitragen, angemessen sind, heißt nicht, dass man in Descartes' oder Kants Schriften keine Beschäftigung mit der anderen Problematik findet (also mit derjenigen, die nicht nach ihnen benannt wurde). Diese Bezeichnungen implizieren also nicht, dass Kant sich nicht mit dem Cartesischen Skeptizismus beschäftigt hat. Wir werden später noch sehen, dass Kant sich mit einer Variante der Cartesischen Skepsis auseinandersetzt (die er „problematischer Idealismus“ nennt) und in der „Widerlegung des Idealismus“ zu zeigen versucht, dass ein angemessener Umgang mit dem Skeptizismus (wie er ihn selbst nennt) die Unhaltbarkeit all solcher Formen des Idealismus zur Folge hat. Dies heißt auch nicht, dass es nicht erste Ansätze des Kantischen Problems in Descartes' Werken gibt. (Obwohl ich glaube, dass dieses Problem in seinen Schriften nie als ausgereifte, eigenständige Spielart des Skeptizismus entwickelt wird.) Eine Diskussion der einsetzenden Kantischen Problematik bei Descartes findet sich in meinem Aufsatz „The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege and the *Tractatus*“ (in *The Philosophy of Hilary Putnam, Philosophical Topics*, Vol. 20, No. 1, S. 115–180.) Der *genius malignus* der ersten Meditation kann (im Gegensatz zur Traumhypothese), wenn er nur weit genug getrieben wird, eine Kantische skeptische Problematik aufdecken. Am anschaulichsten wird dieses Problem bei Descartes, wenn er sich mit dem Problem der Schaffung von ewigen Wahrheiten auseinandersetzt oder in dem fundamentalen Problem für Descartes, was es für eine Idee heißt, dass sie objektive Realität besitze.

1. *Philosophie der Wahrnehmung.* Das klassischste Beispiel für jede der skeptischen Varianten lässt sich in der Philosophie der Wahrnehmung finden.<sup>11</sup> Der Cartesische Skeptiker fragt: Wie kann ich *wissen*, dass die Dinge so sind, wie meine Sinne sie mir präsentieren? Gibt es *wirklich* eine Außenwelt? Angenommen, ich hätte eine bestimmte Erfahrung (bspw. dass ich im Nachtrock am Kamin sitze); wie könnte ich nun wissen, dass sich die Dinge wirklich so verhalten, wie meine Erfahrung sie präsentiert? Obwohl dieser Fall ein *Paradebeispiel für Wissen* zu sein scheint,<sup>12</sup> bleibt immer noch Raum für die Frage: Wie kann ich wissen, dass ich nicht gerade unbekleidet in meinem Bett liege und lediglich träume, dass ich im Nachtrock am Kamin sitze? Das Cartesische Paradoxon nimmt somit folgende Form an: Wenn ich *das* schon nicht weiß, wie kann ich dann überhaupt etwas wissen? Warum sollte ich jemals meinen Sinnen glauben? Sollte ich mich jemals auf das stützen, was meine Sinne mir zur Verfügung stellen? Die Lücke, die der Cartesianer schließen möchte, ist also die zwischen seinem eigenen Geist und der Außenwelt. Das Paradoxon liegt in unserer offensichtlichen Unfähigkeit folgende Frage zu beantworten: Wie kann ich den Schleier meiner sinnlichen Eindrücke durchstoßen, um ein Bild davon zu bekommen, was außerhalb meines Kopfes wirklich passiert? Der Kantische Skeptiker wird von einer anderen Frage eingenommen: Wie können meine Sinne die Dinge auf eine bestimmte Art *präsentieren*? Wie kann meine Erfahrung eine mir verständliche Erfahrung *von* der Außenwelt sein. Das Kantische Problem konzentriert sich darauf, wie die Sinne sein müssen, um in der Lage zu sein, Zeugnis von der Welt abzuliefern. Welche Art der Einheit muss Erfahrung besitzen, damit sie in der Lage ist, eine Erscheinung zu präsentieren, über die sich fragen lässt: „Sollte ich dem beipflichten?“ Wie kann ich in der Lage sein, eine Erfahrung zu haben, die einen bestimmten weltbezogenen Gehalt (wie etwa, dass ich im Nachtrock am Kamin sitze) zum Inhalt hat? Das Kantische Paradoxon liegt darin, dass es mysteriös erscheint, dass dasjenige, was auf meine Sinne stößt, als Offenbarung der Welt *erscheinen* kann? Damit ist die Lücke, die der Kantianer schließen möchte, diejenige von sinnlicher Blindheit zu sinnlichem Bewusstsein – von einer Form der Sinnlichkeit, nach der sich die Dinge bloß ursächlich anstoßen, zu einer, nach der die Dinge sich so und so seiend präsentieren.

2. *Das fremdpsychische Problem.* Die Cartesische Version dieses Problems lautet ungefähr so: Die Person vor mir benimmt sich so, als hätte sie Schmerzen, doch wie kann ich *wissen*, dass sie Schmerzen hat? Täuscht sie es nur vor? Oder hat sie *wirklich* Schmerzen? Das Cartesische Paradoxon hat hier die Form: Wenn ich *das* nicht weiß, wie sollte ich dann jemals etwas über den Gefühlszustand anderer Personen wissen? Das Cartesische Problem konzentriert sich hier darauf, wie man die Erfahrung eines menschlichen Körpers bewerten soll. Die Lücke, die der Cartesianer hier überbrücken will, ist also

<sup>11</sup> Eine interessante Frage, die ich hier jedoch nicht beantworten kann, ist, warum dies so ist. Warum lässt sich eine paradigmatische Formulierung jeder dieser (und nicht nur dieser) Spielarten des Skeptizismus in Bezug auf die Frage, was uns durch sinnliche Erfahrung gegeben wird, finden?

<sup>12</sup> Die Charakterisierung dieses Falles, der im Cartesischen Problem untersucht wird, übernehme ich von Stanley Cavell. (Hier sollte jedoch darauf hingewiesen werden, dass Cavell denkt, diese Charakterisierung sei auf skeptische Beispiele *tout court* anwendbar und nicht nur auf diejenigen, die sich in dieser einen Spielart des Skeptizismus darstellen.)

diejenige von den körperlichen Äußerungen des Anderen zu seinen mentalen Zuständen. Diese Version des Cartesischen Skeptikers fragt also: Wie kann ich das Bild der äußeren Erscheinung des Anderen durchstoßen, um zu dem Bild vorzudringen, das mir zeigt, was im Anderen wirklich geschieht? Den Kantischen Skeptiker beschäftigt hier wieder eine andere Frage: Wie kann es sein, dass der menschliche Körper, einen mentalen Zustand *auszudrücken* scheint? Das Kantische Paradoxon liegt daher in dem Mysterium, wie eine ausgedehnte, fleischige Materie überhaupt als Offenbarung eines Innenlebens *erscheinen* kann. Das Kantische Problem konzentriert sich auf die Frage: Wie scheint der menschliche Körper ein *Bild* des menschlichen Geistes liefern zu können? Die Lücke, die der Kantianer überwinden will, ist also diejenige zwischen einer nichtssagenden physischen Entität und einem belebten Feld menschlichen Ausdrucks – von einem psychologisch neutralen Ort körperlicher Bewegungen zum sich mitteilenden Körper, der offensichtlich leidet, begehrt und grübelt.

3. *Sprachphilosophie*. Die Cartesische Version dieses Problems lautet ungefähr so: Wie kann ich wissen, dass meine Deutung von etwas (bspw. eines Textes, einer Äußerung oder eines Straßenschildes) korrekt ist? Wie kann ich mir sicher sein, dass *wirklich* das damit gemeint ist? Ich weiß zwar, dass dieses und jenes Straßenschild (wie etwa das Einbahnstraßenschild) normalerweise so und so interpretiert wird, aber wie kann ich wissen, dass meine jetzige Interpretation der korrekten Interpretation entspricht? Wenn ich *das* schon nicht weiß, wie sollte ich dann überhaupt jemals wissen, was etwas bedeutet? Was der Cartesianer hier überbrücken will, ist die Lücke zwischen seinem Verständnis der Bedeutung des Schildes und der wirklichen Bedeutung. Diese Version des Cartesischen Skeptikers fragt also: Wie kann ich den Halbschatten der Interpretation so ausleuchten, dass ich ein klares Bild von der Bedeutung selbst bekomme? Den Kantischen Skeptiker beschäftigt dahingegen die Frage: Wie kann eine Sequenz von Zeichen oder Lauten überhaupt so erscheinen als *bedeute* sie etwas? Das Kantische Paradoxon liegt damit im Mysterium, dass eine bloße Sequenz von toten Zeichen mit Bedeutung belebt *erscheint*. Das Kantische Problem beschäftigt sich also mit der Frage: Wie kann ein linguistischer Akt die Physiognomie der Bedeutung erlangen? Welche Art der Einheit muss dieser linguistische Akt haben, um als die Art Ding zu erscheinen, über die sich fragen ließe: „Bedeutet es das?“ Der Kantianer versucht also die Lücke zwischen der bedeutungslosen Reihe von Zeichen und Geräuschen zu bestimmten Ausdrücken von Gedanken zu schließen – von einer semantisch neutralen Verkettung von Gekrakel zum leserlichen Feld verständlicher Bedeutung.

Ich könnte noch weiter machen und die Beispielpaare in den verschiedensten Bereichen der Philosophie noch vermehren. Ich nehme an, weitere Varianten ließen sich in der Ethik, Ästhetik, Rechtsphilosophie, Philosophie des Geistes, Wissenschaftstheorie und der Philosophie der Mathematik finden.<sup>13</sup> Die genannten drei Beispiele sollten jedoch

<sup>13</sup> Ich behaupte, dass „Varianten“ jeder dieser skeptischen Spielarten in „Disziplinen“ der Philosophie gefunden werden können (statt dass je „eine Variante“ gefunden wird), da in „Disziplinen“, wie Ethik und Wissenschaftstheorie eine Vielzahl von Varianten jeder Spielart gefunden werden können. Es ist sogar so, dass man sowohl in der Ethik als auch in der Wissenschaftstheorie eine



reichen, um einen ersten Überblick über die Zwillingsproblematik zu liefern, die ich hier isolieren möchte.

Dies bringt uns zur ersten Form philosophischer Einsicht, die ein klarer Überblick über die verschiedenen Arten des Skeptizismus liefert. Er erlaubt ein besseres Verständnis der Symmetrie- und Asymmetriebeziehungen, die unter den Varianten innerhalb einer Spielart des Skeptizismus herrschen. Hat man einen Überblick über die strukturelle Homologie, die sich bspw. in den drei genannten Spielarten des Cartesischen und Kantischen Skeptizismus zeigt, dann ist man in der Lage, aus einer der Varianten Folgerungen zu ziehen, die ebenso auf die anderen zutreffen. Erstaunlich ist bspw., wie ein Philosoph heutzutage in der Philosophie der Wahrnehmung versuchen kann, einen Weg zu finden, die Cartesische Annahme abzuwehren, dass es für jede Wahrnehmung von äußeren Gegenständen eine Folgerung braucht, die vom Erscheinen der Dinge zum Sein der Dinge übergeht. Der Philosoph möchte diese Annahme natürlich nicht machen, da er weiß, dass er ansonsten mit der Cartesischen Lücke zu kämpfen hat (wo er sich selbst in seinem eigenen Geist eingeschlossen vorfindet, ohne in der Lage zu sein, sich den Weg zu einer klaren Sicht auf die Außenwelt erkämpfen zu können). Wendet sich derselbe Philosoph nun bspw. der Sprachphilosophie zu, wird er ohne Umschweife mit der korrespondierenden Cartesischen Versuchung konfrontiert, nämlich der Annahme, dass jedes Verstehen Interpretation voraussetzt. Damit findet der Philosoph auch eine gleichwertige Art von Lücke vor (wo er sich selbst mitten in einem Interpretationshorizont vorfindet, ohne einen unverzerrten Blick auf die Bedeutung eines Ausdrucks erhaschen zu können).

Ich habe behauptet, verschiedene Wege anzubieten, den Kontrast zwischen einem Problem, das sich mit *Wissen* befasst, und einem, das sich mit den *Bedingungen von Wissen* befasst, klarzumachen, indem ich Wege aufzeige, die den Unterschied zwischen Cartesischer und Kantischer Skepsis klarmachen. Stellt man diesen Kontrast so dar, dann scheint es zwei verschiedene Arten der epistemologischen Sorge zu geben. Aus dem bisher Gesagten sollte jedoch offensichtlich sein, dass dies ziemlich irreführend ist. Eigentlich ist es konstitutiv für das Cartesische Problem, dass es sich in eine epistemologische Form kleidet. Der Fokus des Cartesischen Problems richtet sich auf Wissensbehauptungen. Die Beziehung zwischen unseren Wissensbehauptungen und der Wirklichkeit ist dasjenige, was durch die Cartesische Problematik thematisiert wird. Was jemanden zu einem Cartesischen Skeptiker macht, ist, dass er vom *Zweifel* geplagt wird, ob wir *Wissen* einer bestimmten Art haben können. Mit der Voraussetzung, dass es eine konzeptuelle Verbindung zwischen ‚Zweifel‘ und ‚Wissen‘ gibt, lässt sich der Cartesische Skepti-

---

Version jeder Variante aus der Philosophie der Wahrnehmung und der Sprachphilosophie (neben vielen anderen) finden kann. Dies liefert einen weiteren Grund, warum man der Idee skeptisch gegenüberstehen sollte, dass das Gerüst der Philosophie sich lediglich durch ihre verschiedenen Forschungsgebiete – Ethik, Wissenschaft, Mathematik – ergeben kann. Eine ausführliche Beschäftigung mit der Einheit der Philosophie kann jedoch nicht in diesem Aufsatz geschehen. Jeder Leser, der glaubt, die immer feiner werdende Spezialisierung der Philosophie in immer weitere Unterdisziplinen ginge mit geringen intellektuellen Kosten einher, sollte dieses Thema jedoch im Hinterkopf behalten – besonders derjenige, der glaubt, jede dieser Disziplinen bräuchte eine spezialisierte Form der professionellen Expertise, die große Teile dessen, was in anderen Disziplinen erreicht wird, ignorieren könnte.

ker recht treffend als jemand charakterisieren, der *zweifelt*. Was sich beim Cartesischen Problem als Sorge um die Beziehung zwischen Wissensbehauptungen und Wirklichkeit darstellt, zeigt sich jedoch aus der Perspektive der Kantischen Problematik als lediglich eine Instanziierung einer allgemeineren Sorge, nämlich um die Relation zwischen *jeder* Art von Aussage (wahr, falsch oder fantastisch) und der Wirklichkeit. Indem man eine Aussage trifft – egal ob man dabei nun behauptet zu wissen oder nicht – macht man sich dafür verantwortlich, wie die Dinge sind. Der Kantianer fragt: Wie kann jemand in der Lage sein, diese Leistung zu vollbringen? Die Kantische Problematik ist deshalb nur wahlweise epistemologischer Natur. Im Kern ist sie allgemeiner. Denkt man, dass die Sorge eines solchen Skeptikers ausschließlich mit Wissensangelegenheiten zu tun hat, dann missversteht man sie. Was sich im Kantischen Problem unter dem Titel „Bedingungen der Möglichkeit von Wissen“ zeigt, sind die Bedingungen der Möglichkeit von Bewusstsein überhaupt. Kant schwankte selbst dazwischen, die fraglichen Bedingungen als Bedingungen der Möglichkeit von Wissen und als Bedingungen der Möglichkeit von *Erfahrung* zu bezeichnen. (Darüber hinaus beteuerte er, dass diese ebenso gut u. a. als Bedingungen der Möglichkeit von objektiv gültigen Urteilen oder als Bedingungen der Möglichkeit sinnlicher Wahrnehmung eines Objekts charakterisiert werden können.) The Kantische Skeptiker ist deshalb nicht jemand, der sich durch sein *Zweifeln* charakterisieren lässt. Hier scheinen sich für manche Philosophen hinreichende Gründe dafür zu finden, dass das, was ich hier „Kantischer Skeptiker“ nenne, eigentlich gar kein Skeptiker ist. Das Folgende sollte daher klar sein: Ich will hier nicht vorschreiben, in welcher Weise der Begriff ‚Skeptiker‘ zu gebrauchen ist, sondern nur beleuchten, in welchen verschiedenen Weisen dieser Begriff von Philosophen tatsächlich benutzt wird. Dies erlaubt die Folgefrage: Welche Beziehungen herrschen zwischen diesen Problemen (die oft ‚skeptisch‘ genannt werden)?<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Da es für einige Philosophen vor dem Hintergrund meines Beharrrens darauf, dass es im Kantischen Skeptizismus nicht um eine epistemologische Sorge geht, schlicht pervers scheint, den Term ‚Skeptizismus‘ mit demjenigen in Verbindung zu bringen, was ich „Kantischer Skeptizismus“ nenne, sollte ich vielleicht kurz etwas zur Verteidigung sagen und damit schon etwas vom Rest dieses Aufsatzes vorwegnehmen: Wenn man darauf besteht, den Term ‚Skeptizismus‘ ausschließlich auf offenkundig epistemologische Kontexte zu beschränken, dann ist man nicht mehr in der Lage vieles von dem zu verstehen, was thematisiert wird, wenn dieser Term von Kant, Wittgenstein oder vielen gegenwärtigen Philosophen gebraucht wird. Man denke z. B. an die Debatte über das Regelfolgen oder den so genannten *Bedeutungsskeptizismus*. Was in dieser Debatte häufig diskutiert wird, ist nicht nur, wie jemand *wissen* kann, was etwas (oder jemand) meint, sondern vielmehr, *wie es überhaupt möglich ist*, dass es irgendetwas meint. Der Term ‚Skeptizismus‘ bezeichnet in dieser Debatte häufig das Paradoxon, dass daraus folgt, dass wir nicht mehr fähig sind, aus dem fraglichen Phänomen Sinn zu machen als etwas, das überhaupt möglich ist. Was hier zu entgleisen droht, ist nicht unser *epistemischer Zugang* zu Bedeutung, sondern das *Sein* von Bedeutung. Hierauf könnte jemand erwidern: Wenn das so ist, dann ist dies ein guter Grund dafür, den Term ‚Skeptizismus‘ nicht hierfür zu verwenden. Vielleicht. Mir geht es im Moment nur darum, zu sagen, dass ein Verständnis dafür, wie dieser Term häufig von vielen Philosophen gebraucht wird, nur möglich ist, wenn man es zulässt, dass dieser Term in größeren Kontexten Anwendung finden kann als bloß im epistemologischen. Das Oszillieren zwischen einem engen epistemologischen und einem weiteren Kantischen Gebrauch dieses Terms sorgt zugegebenermaßen für Verwirrung; und die einfachste Lösung, diese Verwirrung zu vermeiden, liegt in einem Akt der linguistischen

Trotz der guten Gründe, die wir eben anerkannt haben, den „Kantischen Skeptizismus“ überhaupt als Variante des Skeptizismus abzulehnen, werde ich mich weiterhin so darauf beziehen. Im weiteren Verlauf werde ich ein paar Gründe ansprechen, die manche Philosophen veranlasst haben, den Term ‚Skeptizismus‘ in Kontexte zu projizieren, die Merkmale der Kantischen Problematik aufweisen. Außerdem werde ich anführen, warum ich denke, dass es sich lohnt, diesen Philosophen zu folgen. Dabei wird klar, dass die Frage, ob ein bestimmter Philosoph geneigt ist, dieser terminologischen Extension zuzustimmen, nicht auf philosophisch neutralem Boden entschieden wird: Welche Abzweigung der terminologischen Straße man weniger philosophisch finster findet, hängt vor allem von den sonstigen philosophischen Überzeugungen ab.<sup>15</sup>

## 2. Einige Eigenschaften der Cartesischen und Kantischen Gattungen des Skeptizismus

Um eine feinkörnigere Auflösung der Spielarten des Skeptizismus zu bekommen, werde ich nun je neun typische Eigenschaften des Cartesischen und Kantischen Skeptizismus unterscheiden.<sup>16</sup> Vorher sollte ich jedoch davor warnen, dass in dem philosophischen Problem, das durch beide unten skizzierte Mengen von Eigenschaften charakterisiert wird, erhebliche Idealisierungen im Spiel sind.<sup>17</sup> Im Wesentlichen gibt es zwei Dimensionen der Idealisierung. Die erste Dimension liegt in der Idee, dass bspw. eine vollkommen realisierte Art des Cartesischen Skeptizismus alle neun Eigenschaften

---

Vorschrift, die den erlaubten Gebrauch dieses Terms beschränkt. Doch hier ist es noch zu früh, darüber zu urteilen, wie der Gebrauch dieses Terms beschränkt werden sollte, wenn er überhaupt beschränkt werden sollte. Um zu verstehen, wie dieser Term am besten gebraucht werden sollte, müssen wir erst einmal verstehen, wie er überhaupt gebraucht wird und wie es zu unterschiedlichen Arten des Gebrauchs kommen konnte.

<sup>15</sup> Um präziser zu sein: Ich glaube nicht, dass irgendwelche sonstigen philosophischen Überzeugungen bestehen müssen, um zwischen den verschiedenen philosophischen Problemen zu unterscheiden, die „Cartesische Eigenschaften“ bzw. „Kantische Eigenschaften“ aufweisen. Die Bereitschaft eines Philosophen, dies als Instanzen von etwas aufzufassen, das man angemessen als *skeptisches* Problem bezeichnen kann, könnte jedoch von sonstigen philosophischen Überzeugungen abhängen; besonders wenn es um die pointiertere Frage geht: In welchem Maße sollte der Term ‚Skeptizismus‘ im Kontext der Cartesischen und Kantischen Verwendungsweise univok verstanden werden (anstatt bloß homonym)?

<sup>16</sup> Bei der Ausarbeitung dieser Eigenschaften geht es darum, Kriterien zu liefern, die philosophische Diskussionen einer der beiden Spielarten des Skeptizismus zuordnen können. Mit der Unterscheidung dieser neun Eigenschaften beabsichtige ich nicht mehr als eine grobe Charakterisierung der Differenzen zwischen den beiden Spielarten. Im Besonderen will ich hier weder behaupten, dass jede der neun Eigenschaften gleichermaßen von den übrigen acht unterschieden ist, noch, dass diese neun Eigenschaften alle besonderen Merkmale dieser beiden Spielarten ausschöpfen. (Ich glaube sogar, beide dieser Behauptungen wären falsch.) Ich hoffe allerdings, dass diese Eigenschaften genügen, um bestimmte philosophische Diskussionen daraufhin zu prüfen, ob sie einer der beiden Spielarten angehören und, wenn ja, welcher.

<sup>17</sup> Die Ausdrücke „Cartesischer Skeptizismus“ und „Kantischer Skeptizismus“ bezeichnen in meiner Verwendung *Idealtypen* philosophischer Probleme, die in philosophischen Diskussionen mal mehr, mal weniger treu instanziiert werden.

beherbergt. Es handelt sich dabei deshalb um eine Idealisierung, weil die meisten philosophischen Diskussionen, die einige der Eigenschaften haben, nicht notwendigerweise alle Eigenschaften haben (auch wenn sie womöglich viele haben). Wenn ich daher im weiteren Verlauf von „einer Cartesischen Problematik“ spreche, meine ich damit eine philosophische Diskussion, die zumindest eine große Anzahl und nicht notwendig alle der unten aufgeführten Cartesischen Merkmale aufweist. (Je mehr dieser Eigenschaften die Diskussion aufweist, desto Cartesischer ist das Problem also.) Ähnliches gilt, wenn ich von „einer Kantischen Problematik“ spreche. Dann meine ich eine philosophische Diskussion, die zumindest eine große Anzahl der Kantischen Eigenschaften aufweist. (Je mehr dieser Eigenschaften das philosophische Problem hat, desto Kantischer ist es.)<sup>18</sup> Die zweite Dimension der Idealisierung liegt darin, dass die folgende Darstellung der Eigenschaften die Möglichkeit einer Überschneidung der beiden Bereiche auszuschließen scheint. Es wird also eine Vermengung von Cartesischen und Kantischen Eigenschaften innerhalb einer einzigen philosophischen Problematik ausgeschlossen. Dies ist gleichsam ein wünschenswerter wie möglicherweise verwirrender Aspekt der folgenden Darstellung. Wünschenswert ist er insoweit, als ich die interne Struktur dieser beiden (wenn auch idealisierten) Varianten philosophischer Probleme aufzeigen möchte. Jede hat ihre eigene Logik. Das gleichzeitige Auftreten solcher Eigenschaften innerhalb einer einzigen philosophischen Diskussion ist normalerweise (wenn auch nicht notwendigerweise<sup>19</sup>) ein Symptom philosophischer Verwirrung durch den Autor. Teilweise liegt meine Absicht auch darin, die Diagnose und Behandlung solcher Verwirrungen zu erleichtern. Nichtsdestotrotz ist dieser Aspekt auch irreführend, da solche Eigenschaften in der Unentschiedenheit heutiger philosophischer Praxis oft aufeinander prallen.<sup>20</sup> Selbst in einer sehr entschieden ausgeführten philosophischen

<sup>18</sup> Damit meine ich nicht, dass es keine Fälle gibt, in denen philosophische Diskussionen das Cartesische bzw. das Kantische Problem vollends ausbuchstabieren, sondern nur, dass solche Fälle extrem selten sind.

<sup>19</sup> Damit es nicht zu solch einer philosophischen Verwirrung durch den Autor kommt, muss dieser schon die Relationen zwischen den beiden Spielarten des Skeptizismus durchdacht haben und somit zu einer gefestigten Ansicht darüber, womit er sich überhaupt beschäftigt, gekommen sein. Es gibt solche Autoren, aber nicht viele.

<sup>20</sup> In seinem Buch *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982) präsentiert bspw. Saul Kripke sein ihm motivierendes Beispiel so, dass er zwischen einer Cartesischen Sorge („How can I *know* whether in the present case someone is adding or quadding; and if I do not know this, then [vorausgesetzt, hier handle sich um einen bestmöglichen Fall von Wissen] how can I ever know if anyone is really adding?“) und einer Kantischen Sorge („How can there ever so much as be a fact of the matter as to whether someone is adding; and if there cannot, then [vorausgesetzt, es handle sich dabei um einen Fall, der als Paradebeispiel dafür dient, was jemand meint] how can anyone ever so much as determinately *mean* something?“) hin und her schwankt. Dieses Schwanken zwischen Cartesischen und Kantischen Wendungen hat einige von Kripkes Kommentatoren sichtlich verwirrt (und zwar diejenigen, die Skeptizismus mit Cartesischem Skeptizismus gleichsetzen und somit an der Cartesischen Formulierung hängen bleiben, da sie ihnen als skeptischer erscheint), wodurch sich deren Sicht auf Kripkes zentrales Problem verdunkelt und sie dazu verleitet, in den Kontexten der Sprachphilosophie zwischen Varianten des Cartesischen und Kantischen Skeptizismus, wie sie oben unterschieden wurden, zu schwanken, ohne dies überhaupt zu bemerken. Kripke selbst ist sich jedoch ziemlich sicher – zumindest in

Untersuchung würden sich Cartesische und Kantische Merkmale immer noch nicht vertragen. Übernimmt man einige Terme aus Cavells Gattungstheorie,<sup>21</sup> lässt sich sagen, dass der Kantische Skeptizismus eine *benachbarte* Gattung des Skeptizismus darstellt – eine Gattung, in der jede der Cartesischen Eigenschaften in bestimmter Weise *verdrängt* ist.<sup>22</sup> Nun können diese Gattungen des Skeptizismus miteinander vermischt werden; in etwa so, wie verschiedene Filmgenre (bspw. ein Western und eine Liebeskomödie) auch miteinander vermischt werden können und dabei oft (wenn auch nicht immer) ästhetisch holprige Konsequenzen offenbaren. Passiert dies in der Philosophie, dann ist das normalerweise (wenn auch nicht immer) ein Zeichen dafür, dass der Autor sich selbst nicht mehr ganz klar darüber ist, welches der beiden Probleme er eigentlich behandeln möchte.

Die Gründe dafür, die erste Menge von Eigenschaften Cartesisch und die zweite Kantisch zu nennen, passen wunderbar dazu, dass man in Descartes' Schriften eine Problematik finden kann, die sich mancher der Eigenschaften der zweiten Art annimmt (und es gibt solch eine Problematik), und dass man in Kants Schriften eine Beschäftigung mit allen Eigenschaften der ersten Art finden kann (das Bestreben, die Eigenschaften der ersten Art anzugehen, ist ein entscheidender Teil von Kants Projekt). Ich bezeichne diese Problematiken weder deshalb als „Cartesisch“ bzw. „Kantisch“, um ihren frühesten philosophischen Anfangspunkt (also den Moment, in dem die Samen dieser Probleme begannen philosophisch aufzukeimen) noch um den Zeitpunkt ihres letzten Lebenszeichens zu markieren (also den Moment, von dem an sie ihre philosophische Relevanz verloren), sondern um den historischen Moment aufzuzeigen, in dem ihre gesamte philosophische Gestalt das erste Mal erkennbar wurde (also den Moment, in dem das Problem das erste Mal voll in philosophischer Blüte stand). Die erste Problematik nenne ich deshalb „Cartesisch“, weil sie mitsamt aller neun unten aufgeführten Cartesischen Eigenschaften das erste Mal in Descartes' Schriften auftauchte und ich nenne die zweite Problematik deshalb „Kantisch“, weil sie mitsamt aller neun unten aufgeführten Kantischen Eigenschaften das erste Mal in Kants Schriften auftauchte.

Mit diesen vorsichtigen Bemerkungen im Hinterkopf werde ich im weiteren Verlauf die folgenden neun typischen Merkmale der Cartesischen Gattung des Skeptizismus *Cartesische Eigenschaften* nennen:

1. Die Cartesische Untersuchung beginnt mit der Ergründung eines ganz bestimmten Beispiels, nämlich eines *besten Falles von Wissen*.
2. Es wird gezeigt, dass solch ein Fall *angezweifelt* werden kann.
3. Die Konklusion ist eine *Generalisierung*, d. h. wir können von diesem speziellen Beispiel für angebliches Wissen auf einen allgemeinen Zweifel an all solchen Fällen schließen.

---

bestimmten Passagen seines Buchs (vgl. bspw. S. 21) – dass ihm Cartesische Charakterisierungen des Problems nur als provisorisches Mittel dienen können, um in ein skeptisches Paradoxon einzuführen, das grundsätzlich verschieden und fundamentaler ist als dasjenige, mit dem wir es scheinbar zu tun haben, wenn wir uns auf diese Cartesischen Charakterisierungen beschränken.

<sup>21</sup> Vgl. sein *Pursuits of Happiness*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1981 und sein *Contesting Tears*. Chicago, University of Chicago Press, 1996.

<sup>22</sup> Cavells Term hierfür ist *negated*.

4. Die Untersuchung gibt sich dadurch als *Entdeckung* aus.
5. Die Untersuchung endet in einer *Enttäuschung*.
6. Die Enttäuschung entsteht aus der Unmöglichkeit zu zeigen, wie das, was wir für möglich hielten, *wirklich* sein kann.
7. Es scheint, als gäbe es etwas, das *wir nicht tun können*.
8. Unsere Unfähigkeit resultiert aus der Existenz einer *Cartesischen Lücke* – eine Lücke, die uns unüberbrückbar erscheint.
9. Diese skeptische Entdeckung kann nicht in die Praxis übernommen werden, d. h. sie ist *praktisch nicht durchführbar*. Wir sind gezwungen, so zu leben als könnten wir die Lücke schließen.

*Erste Eigenschaft.* Die Behauptung, die Ergründung einer Cartesischen Problematik beginne immer mit einem „besten Fall von Wissen“ entspricht der Behauptung, sie beginne immer mit einem vorsichtig ausgesuchten *Beispiel* – eins, das wenigstens die folgenden vier Charakteristika aufweist (oder zumindest aufweisen könnte). Erstens muss das Beispiel *eine konkrete Wissensbehauptung* beinhalten: Eine bestimmte Person muss zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort die Behauptung machen. Zweitens muss die Behauptung als *Exemplar* einer ganzen Klasse von Behauptungen dienen können: Sie muss hinreichend repräsentativ sein, so dass jeder von uns eine Version einer solchen Behauptung in seinem eigenen epistemologischen Hausrat finden kann. Die Behauptung muss sich, drittens, an ein *unscheinbares Objekt* richten – ein Objekt derart, dass jeder unmittelbar weiß, wann er ein solches Objekt vor sich hat, ohne auf Expertenwissen zurückgreifen zu müssen.<sup>23</sup> Daher kommen in Cartesischen Beispielen (wie man vielleicht sagen könnte) bestimmte „Arten von Objekten“ vor – eine Hand, eine Tomate, ein Umschlag oder ein Stuhl (aber nie ein 9er Eisen, ein M-16-Gewehr, ein Japankäfer, ein Distelfink oder eine Wasserstoffblasenkammer). Um das Cartesische Problem aufzuwerfen, muss man also mit der korrekten Art von Beispiel beginnen. (Stanley Cavell schlägt vor ein solches Objekt als *typisches Objekt* zu bezeichnen. Darauf kommen wir noch zurück.) Schließlich muss das Objekt, viertens, unter *optimalen* Bedingungen untersucht werden: gute Lichtverhältnisse, auf einer kurzen Distanz, nicht nur flüchtig, etc. Ein wichtiger Teil der Untersuchung des Cartesischen Problems besteht darin, den Charakter und die Angemessenheit der Beispiele zu untersuchen, mit denen ein Cartesischer skeptischer Vortrag beginnt, und zu ermitteln, ob sie wirklich gleichzeitig alle vier der erforderlichen Merkmale aufweisen. Die Beschäftigung mit diesen Beispielen gehört zu den Kennzeichen des Cartesischen Problems.

*Zweite Eigenschaft.* Das Cartesische Paradoxon resultiert daraus, dass solche Objekte für *Zweifel* anfällig sind. Mit der Cartesischen Untersuchung beginnt die Beschäftigung mit der Frage, was (in unserer Erfahrung des relevanten Phänomens) und was nicht die

<sup>23</sup> So beginnt ein Cartesischer Skeptiker stets damit, unsere Aufmerksamkeit auf einen Hut, unsere Hand, einen Stuhl, eine Tomate oder einen Briefumschlag zu richten. Also auf etwas, bei dem wir alle gleichermaßen Experten sind. Austin hat beispielsweise bemerkt, dass der Cartesianer – genau wie der Magier – immer mit der Aufforderung anfängt, wir sollten uns vergewissern, dass wir es mit einem ganz gewöhnlichen Hut, einem ganz gewöhnlichen Stuhl, etc. zu tun hätten (Vgl. J. L. Austin: *Philosophical Papers*. Oxford, Oxford University Press, 1979, S. 87).

Möglichkeit von Zweifel zulässt. Somit teilt die Untersuchung unsere Erfahrung in zwei Bereiche auf: dasjenige, was unbezweifelbar ist, und dasjenige, was ein (wenn auch noch so kleines) Risiko aufweist. Die Durchführung des anschließenden Zweifels liegt in der Offenlegung der Abhängigkeit (eines Wissenskandidaten) von denjenigen Schichten unserer Erfahrung, die dieses identifizierbare Risikoelement enthalten. Die Untersuchung dessen, was für solche Formen des Zweifels anfällig ist (und was nicht), ist ein weiteres Kennzeichen des Cartesischen Problems. Schließlich führt diese Untersuchung – auf den Druck des Untersuchenden hin – zu der Entdeckung, dass ziemlich wenig unserer Erfahrung gegen solchen Zweifel immun ist.

*Dritte Eigenschaft.* Die Möglichkeit einer solchen Entdeckung beruht auf der Fähigkeit, das anfänglich ausgewählte Beispiel zu *verallgemeinern*. Wenn wir *dies* nicht wissen, dann wissen wir gar nichts. Das bedeutet, dass wir durch die Aufdeckung, dass diese bestimmte Wissensbehauptung angezweifelt werden kann, nicht bloß darin belehrt werden, dass wir nicht fähig sind, etwas Bestimmtes zu wissen, von dem wir glaubten, es zu wissen. („Ach so, dann habe ich keine Ahnung, was ein Distelfink ist.“) Vielmehr lernen wir etwas über die Natur des Wissens selbst – oder zumindest über eine ganze Klasse von Wissensbehauptungen. („Wenn ich jetzt nicht weiß, dass eine Tomate vor mir liegt, wie kann ich dann überhaupt etwas wissen – oder zumindest etwas, das mir meine Sinne präsentieren?“) Die Anfälligkeit des anfangs gewählten Beispiels für Zweifel scheint mit einem Mal die Anfälligkeit eines enormen Wissensgebäudes aufzudecken. Daher schließt Descartes auch nicht „Nun ja, dann weiß ich nicht, dass ich momentan im Nachtrock vor dem Kamin sitze.“, sondern eher „Nun ja, dann kann ich niemals wissen, ob sich die Dinge so verhalten, wie es meine Sinne mir weismachen.“ Dieser scheinbar unvermeidliche, doch überaus voreilige Schritt – vom Scheitern einer bestimmten Wissensbehauptung zum möglichen Scheitern aller Wissensbehauptungen derselben Art – ist ebenfalls ein Zeichen dafür, dass jemand im Cartesischen Problem verstrickt ist.

*Vierte Eigenschaft.* Die Möglichkeit solchen Zweifels scheint eine *Entdeckung* zu sein. Die skeptische Entdeckung ist derart, dass man *durch die Oberfläche unserer Praktiken sehen* kann, wie diese wirklich sind. Das Ergebnis der Cartesischen Untersuchung scheint im starken Gegensatz zu unserem gewöhnlichen Sprechen und Leben zu stehen. Unsere Praktiken, Wissensbehauptungen aufzustellen, stehen im Widerspruch zum Ergebnis der Untersuchung, das uns zeigt, zu welchen Behauptungen wir eigentlich berechtigt sind. Selbst wenn der Cartesianer sich nun nicht anders verhalten kann, als einfach weiterhin an den gewöhnlichen Arten, zu sprechen und zu handeln teilzunehmen, müssen ihm diese Praktiken im Lichte seiner Entdeckung wie ein illusorischer Schleier vorkommen. Soweit der Cartesianer sich der Konklusion seiner Untersuchung fügt, sieht er sich selbst als jemand, der einen tieferen und klareren Einblick in die wahren Strukturen dieser Praktiken hat, als die Mehrheit seiner Mitmenschen, die unreflektiert daran teilnehmen. Die Erlangung einer Entdeckung, die unsere alltäglichen Praktiken scheinbar demaskiert, ist ebenfalls symptomatisch für eine Verstrickung in die Cartesische Problematik.

*Fünfte Eigenschaft.* Die anfängliche Aufregung der Entdeckung weicht einer *Unzufriedenheit* mit dem Wissen. Es scheint keinen Weg mehr zu geben, wie Wissen (oder innerhalb einer bestimmten Variante der Cartesischen Skepsis: eine bestimmte Art von Wissen) seinem Namen gerecht werden kann. Dies beschwört im wahrsten Sinne des

Wortes Ent-täuschung herauf. Man schreibt sich selbst ein Verständnis dessen zu, wie Wissen (oder eine bestimmte Art von Wissen) sein muss, wenn es möglich sein soll. Doch es wird deutlich, dass diese Möglichkeit, zumindest für Wesen wie uns, unerreichbar ist. Man bleibt so mit dem Gefühl allein, dass es etwas gibt, das möglich sein sollte, für uns jedoch unmöglich ist. (Die Stimmung des Cartesischen Skeptikers ist dieselbe wie die der Protagonisten in Shakespeares Tragödien: die Enttäuschung, in einer Welt leben zu müssen, die das Vertrauen, das man in sie hat, notwendigerweise bricht.<sup>24</sup>) Diese vorherrschende Stimmung der Unzufriedenheit oder Enttäuschung als unweigerliche Reaktion auf die philosophische Untersuchung ist symptomatisch für eine Verstrickung in eine Variante des Cartesischen Problems.

*Sechste Eigenschaft.* Die Enttäuschung begründet sich dadurch, dass wir nicht *wirklich* fähig sind, etwas zu tun, das wir für möglich hielten (d. h. wir sind nicht in der Lage, zu wissen, dass die Dinge so *sind*, wie sie erscheinen). Die Welt, die wir präreflexiv bewohnten – eine Welt, in der es möglich war, ein bestimmtes Wissen zu erlangen – entpuppt sich als eine Welt, die wir gar nicht *wirklich* bewohnen. Wir können zwar Gedanken über diese Welt haben und vielleicht noch Erfahrungen genießen, die diese Welt uns bietet, aber in unseren reflexiven Momenten sind wir nicht mehr in der Lage, dem Inhalt dieser Gedanken und Erfahrungen zuzustimmen.

*Siebte Eigenschaft.* Die Struktur der Situation, in der wir stecken, kommt uns nun so vor, als *könnten wir etwas nicht tun*, von dem wir aber fähig sein wollen, es zu tun (und von dem wir präreflexiv überzeugt waren, es zu können). Die skeptische Entdeckung enthüllt eine *Grenze* unseres kognitiven Vermögens – eine Grenze, die an einem viel früheren Punkt erreicht ist, als wir es vor unserer philosophischen Untersuchung gedacht hätten. Dass wir in unserer philosophischen Untersuchung gegen eine Wand laufen, durch die wir nicht hindurch kommen, ist ein Symptom für eine Verstrickung in die Cartesische Problematik.

*Achte Eigenschaft.* Diese Unfähigkeit wird als Unfähigkeit, eine bestimmte Art der Lücke auszufüllen, wahrgenommen. Im Falle der Philosophie der Wahrnehmung öffnet sich die Lücke zwischen meinem Innenleben und der Außenwelt; im Falle des fremdpsychischen Problems öffnet sie sich zwischen seinem Verhalten und seinem Innenleben; etc. Der Cartesianer ist davon überzeugt, eine wahrhafte Entdeckung gemacht zu haben, nämlich dass solch eine Lücke überhaupt existiert. Cartesische Strategien, das Cartesische Paradoxon zu vermeiden, führen zu Versuchen, einen Weg zu finden, mit dieser Lücke zu leben. Der Cartesianer, der die skeptische Konklusion vermeiden will, will in der Lage sein, die Lücke zu überwinden. (Descartes selbst hat zu diesem Zweck bekanntlich Gott herangezogen.) Die Lücke selbst ist für den Cartesianer jedoch schlicht *da*. Solange jemand an den Grenzen der Cartesischen Problematik operiert, ist die einzig mögliche „Lösung“ des Skeptizismusproblems der Versuch, so etwas wie eine Brücke über die Lücke zu bauen. Im Fortgang werde ich diese Art der Lücke als *Cartesische Lücke* bezeichnen.

<sup>24</sup> Die interne Beziehung zwischen Cartesischem Skeptizismus und Shakespeares Tragödien wurde von Stanley Cavell untersucht. Vgl. seine gesammelten Essays in *Disowning Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.



*Neunte Eigenschaft.* Der Cartesianer wird den Wunsch verspüren, *theoretischen Zweifel* von *praktischem Zweifel* zu trennen. Sein Zweifel, so wird er uns mitteilen, sei bloß theoretisch. Das Ergebnis der Untersuchung, teilt uns der Cartesianer mit, ist zwar vollkommen verständlich, doch, so wird er uns ebenfalls mitteilen, die Ausführung dieses Ergebnisses kann nicht von jemandem unternommen werden, der gerade mitten in einer praktischen Situation steckt. Der Cartesische skeptische Zweifel ist also *inhärent instabil*, da er unmöglich, in der Praxis zu realisieren ist. Es ist sogar so, dass Philosophen uns immer wieder beruhigen, indem sie zeigen, dass die Cartesische Problematik für praktische Belange keine Rolle spielen könne und dürfe.<sup>25</sup> Solche Versicherungen setzen die Möglichkeit einer praktischen Enthaltung von den skeptischen Vermutungen und eine erneute Zuwendung zu Erfahrungen, Gedanken und Eindrücken, die in Frage gezogen wurden, voraus. Dieses Bestehen auf einem rein theoretischen Charakter des skeptischen Zweifels in einer philosophischen Untersuchung ist ein weiteres Kennzeichen des Cartesischen Problems.

Der Kantische Skeptizismus lässt sich vom Cartesischen unterscheiden, indem man bemerkt, dass er keine dieser neun Eigenschaften teilt. Vielmehr zeichnet sich die Kantische Gattung des Skeptizismus durch die folgenden neun *Kantischen Eigenschaften* aus, von denen jede eine besondere Verdrehung oder Umkehr der korrespondierenden Cartesischen Eigenschaft darstellt:

1. Konstitutiv für diese Art der Untersuchung von Wissen ist eine besondere Art der *Indifferenz gegenüber dem Charakter des Gegenstands*, der als Beispiel gewählt wurde.
2. Sie ruft keinen Zweifel hervor, sondern ein *Stutzen*.
3. Das Paradoxon resultiert nicht aus einer Verallgemeinerung von einer Konklusion über ein Erfahrungsobjekt zu einer Konklusion über alle Erfahrungsobjekte, sondern eher aus der Unfähigkeit zu begreifen, wie es überhaupt eine Erfahrung geben kann, die *von einem Einzelding* ist.
4. Die Untersuchung gipfelt nicht in einer Entdeckung, sondern in einem *Rätsel*.
5. Die Untersuchung endet nicht in Enttäuschung, sondern *Verzweiflung*.
6. Die Verzweiflung resultiert nicht aus der Unmöglichkeit zu zeigen, wie dasjenige, was wir für bloß möglich hielten, wirklich sein könnte, sondern aus der Unmöglichkeit zu zeigen, wie das, was wirklich ist, überhaupt *möglich* ist.

---

<sup>25</sup> Für die meisten praktischen Belange können und dürfen wir nicht anders, als die sinnlichen Erscheinungen, die sich uns präsentieren – wie etwa das plötzliche Auftauchen eines herannahenden Autos – für bestimmte Instanzen eines perzeptuellen Wissens zu halten. Der Cartesische Skeptiker weiß dies. Er weiß, dass wir nicht anders können, als jemanden, der sich vor Schmerzen windet, als jemanden anzusehen, der wirklich Schmerzen hat; wir können nicht anders, als bestimmte Interpretationsgewohnheiten zu benutzen, um uns die Bedeutung eines Zeichens zu erschließen; etc. Wenn er die Struktur des Cartesischen Problems begriffen hat, werden solche Beobachtungen keinen Einfluss auf seine Handlungen haben. Manche Philosophen dachten – und dachten, der späte Wittgenstein hätte gedacht – dass solche Beobachtungen ausreichen, um diesen Skeptizismus zu Fall zu bringen. Dabei wird der Cartesische Skeptizismus und Wittgensteins Verständnis dessen jedoch missverstanden. Das heißt jedoch nicht, dass solche Beobachtungen (oder „Erinnerungen“, wie Wittgenstein sie nannte) keine Rolle bei einer Therapie des Skeptizismus spielen würden.

7. Es sieht nicht länger danach aus, als gäbe es etwas, das wir nicht tun können; nun sieht es so aus, als gäbe es dort *gar nichts zu tun* (nicht einmal träumen), wo wir vorher dachten, es gäbe etwas.
8. Die offensichtliche Auflösung dieses Etwas in Nichts ist die Konsequenz der *Kantischen Lücke*.
9. Die Kantische skeptische Vermutung ist nicht bloß praktisch haltlos, sondern auch *theoretisch haltlos qua Vermutung*.

*Erste Eigenschaft.* Zu sagen, das Kantische Problem sei durch die Abwesenheit einer besonderen Kategorie von Beispielen charakterisiert, bedeutet nichts anderes als das, was Kant meint, wenn er schreibt, die transzendente Logik beschäftigt sich nur – auch wenn sie nicht völlig von Gegenständen abstrahiert – mit den Bedingungen der Möglichkeit einen Gegenstand zu denken, d. h. damit, was es für einen Gedanken heißt, fähig zu sein, Einfluss auf die Welt zu haben oder was es für einen Gedanken heißt, es mit einem Gegenstand *überhaupt* zu tun zu haben. Eine transzendente Logik muss so von allen Differenzen zwischen Gegenständen abstrahieren – also von dem, wie es ist, sich eher diesem als jenem Gegenstand kognitiv zuzuwenden – aber nicht von der Gegenstandsbeziehung als solcher. Die zwei Seiten des Kantischen Problems, in seiner klassischen Formulierung, entsprechen den Fragen, wie Sinnlichkeit etwas von einem Objekt überliefern kann und wie ein Gedanke sich an die (bewusstseinsunabhängige) Welt richten kann. Die Problematik, die sich hier auftut, homogenisiert das Feld der möglichen Beispiele. Die Fragen „Wie ist es, zu *träumen*, dass ich vor dem Kaminfeuer sitze?“ und „Wie ist es, das Kaminfeuer vor mir zu *sehen*?“ werden gleichermaßen problematisiert und vorrangig. Die Fragen „Wie ist es, zu *wissen*, dass ich nun in Auburn, Alabama bin?“ und „Wie ist es, an diese himmlische Stadt zu *denken*?“ sind gleich wichtig. Die Unterschiede zwischen verschiedenen Beispielen (die im Kontext der Cartesischen Problematik so wichtig waren) werden irrelevant.<sup>26</sup> Für den Kantianer ist es genauso ein Problem, zu verstehen, wie wir in der Lage sein können, einen falschen Gedanken zu denken, wie wir in der Lage sein können, einen wahren Gedanken zu denken. Die Beispiele, die bei Untersuchungen der Kantischen Problematik aufkommen, haben deshalb immer einen merkwürdig schematischen Charakter: Ihnen mangelt es am Konkreten, das ihre Cartesischen Gegenstücke aufweisen – und zwar nicht nur in dem Sinne, dass sie weniger bestimmt charakterisiert sind, sondern auch in dem Mangel einer Präzisierung des epistemischen Status der fraglichen Behauptung über diese Beispiele oder auch in der kognitiven Einstellung, die wir dem Beispiel gegenüber einnehmen.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Oder genauer: Die Unterschiede zwischen verschiedenen Beispielen werden für den Großteil der Kantischen Untersuchung irrelevant. Während eines späten Stadiums in der Kantischen Untersuchung wird es für den Kantianer wieder wichtig, diese Unterschiede wieder herzustellen – Unterschiede, die eine Bewegung des Gedankens in Cartesischen Untersuchungen garantieren –, jedoch nur, sobald das Kantische Paradoxon abgewendet wurde und die Intelligibilität gegenstandsbezogener Gedanken und Erfahrung nicht mehr gefährdet ist.

<sup>27</sup> Es hat keinen Einfluss auf die Kantische Problematik, von welcher Art der Gegenstand ist, wie es für den Cartesianer wichtig wäre (ein Distelfink dient dem Kantianer genauso als Beispiel wie eine Tomate), oder unter welchen epistemischen Bedingungen der Gegenstand erkannt wird. (So müssen etwa die Lichtverhältnisse für den Kantianer einfach nur ausreichend sein, um den

*Zweite Eigenschaft.* Unter dem Druck der Kantischen Frage scheinen all unsere kognitiven Fähigkeiten (selbst die Fähigkeit des Zweifels) gleich hinterfragbar zu werden. Indem der Kantianer seinen Weg durch eine bestimmte philosophische Dialektik nimmt, gerät er in eine Sackgasse: Plötzlich scheint es ihm nicht mehr möglich zu sein, dass jemand überhaupt in der Lage sein könnte, Gedanken zu haben, die sich auf die Welt beziehen (oder die Körperbewegungen eines anderen als Ausdruck seiner Emotionen zu erfahren, etc.). Dieser Skeptiker wird ratlos, da er sich damit konfrontiert sieht, dass er Dinge nicht anders erfahren, denken oder meinen kann als dadurch, dass er seine skeptische Frage stellt. Seiner Frage zu folgen, heißt offensichtlich, seine Frage (und damit den ganzen Rest seiner „Gedanken“) der Fähigkeit zu berauben, einen bestimmten Gehalt zu besitzen. Doch dadurch gelingt es nicht, die Frage zurückzuweisen. Sie scheint intellektuell verbindlich geworden zu sein. Also *stutzt* sein Bewusstsein. Solch ein Stutzen des Bewusstseins angesichts einer sich anbahnenden Konklusion, die weder erreicht noch vermieden werden kann – die also weder völlig verstanden noch auf der Basis dieser Unverständlichkeit zurückgewiesen werden kann – ist ein Anzeichen für eine Verstrickung in eine Variante der Kantischen Problematik.

*Dritte Eigenschaft.* Was beim Kantischen Problem auf dem Spiel steht ist nicht nur die Möglichkeit, Wissensbehauptungen aufzustellen, sondern das Aufstellen von Behauptungen generell. Dies bedeutet, dass der Ausgangspunkt der Kantischen Untersuchung kein spezieller Fall von Wissen ist, sondern die Frage, wie unsere Gedanken überhaupt für die Realität empfänglich sein können. Dies dreht die Richtung der Cartesischen Untersuchung gewissermaßen um: Das Kantische Paradoxon resultiert nicht aus der Bewegung von einer Konklusion über den Charakter unserer Erfahrung eines einzelnen Falles zu einer allgemeinen Konklusion über alle Objekte der Erfahrung, sondern aus unserer Unfähigkeit zu verstehen, wie es überhaupt eine Erfahrung geben kann, die *von einem Einzelding* handelt. Dem Kantischen Skeptiker zu antworten, bedeutet zu zeigen, wie unser Denken in einer Weise von der Welt abhängig ist, die unsere Fähigkeit, Behauptungen zu machen, als Fähigkeit des Behauptens überhaupt auszeichnet. Im Mangel einer adäquaten Antwort droht die Welt uns zu entwischen; und zwar bis zu einem Punkt, an dem wir nicht wie der Cartesianer fürchten, nicht sagen zu können, welche unserer Behauptungen wahr und welche falsch sind, sondern bis zu einem Punkt, an dem wir nicht einmal mehr begreifen können, wie wir überhaupt in der Lage sein können, Behauptungen aufzustellen, die wahr oder falsch sein können. Dieses Entschwinden der Möglichkeit eines bestimmten empirischen Gehalts von Gedanken, Erfahrungen und Reden ist kennzeichnend für eine Verstrickung in das Kantische Problem.

*Vierte Eigenschaft.* Wir können nur das entdecken, was wir denken können. Die Cartesische Untersuchung kann eine Entdeckung liefern, weil der Cartesianer sich in der Lage sieht, eine stabile Konzeption zu formen, nach der seine Entdeckung eine Neuerung ist.

---

Gegenstand irgendwie zu erkennen.) In frühen Stadien der Kantischen Untersuchung zählt nur, wie wir überhaupt in der Lage sein können, dasjenige, was uns durch unsere Sinne überliefert wird, so zu schematisieren, dass es den bestimmten Charakter einer Erscheinung hat – wie etwa die Erscheinung einer Tomate vor uns. Eine weitere und vergleichsweise nebensächliche Frage für den Kantianer ist, unter welchen Bedingungen wir dem Gehalt einer solchen Erscheinung zustimmen sollten – also etwa urteilen sollen, dass dort eine Tomate liegt.

Das Kantische Paradoxon hat nicht die Form einer Entdeckung, sondern eines *Rätsels*. In jeder der drei Varianten des Kantischen Skeptizismus, die ich oben kurz erläutert habe, habe ich das Kantische Paradoxon so charakterisiert, dass die Möglichkeit einer im Cartesischen Skeptizismus vorausgesetzten Erscheinung plötzlich rätselhaft wird. In Bezug auf die Wahrnehmung besteht das Kantische Paradoxon beispielsweise darin, dass es mir rätselhaft vorkommt, wie etwas, das mit meinen Sinnen Kontakt hat, überhaupt als etwas erscheinen kann, das mir Aufschluss über die Welt gibt. In Bezug auf das Fremdpsychische besteht es darin, dass es ein Rätsel ist, wie die fleischige Masse, aus der ein anderer Körper besteht, so erscheinen kann, dass sie mir Rückschlüsse auf sein Innenleben erlaubt. Letztlich besteht das Kantische Paradoxon in Bezug auf Bedeutung darin, dass es rätselhaft ist, wie eine an sich tote Reihe von Zeichen mir überhaupt mit Bedeutung angereichert erscheinen kann. Diese unerträglichen Rätsel unserer gewöhnlichen kognitiven Fähigkeiten – die deshalb ein philosophisches Projekt auf den Plan rufen, das es uns erträglicher macht, indem es eine Darstellung dieser Fähigkeiten liefert, die weniger rätselhaft ist – ist typisch für eine Verstrickung in das Kantische Problem.<sup>28</sup>

*Fünfte Eigenschaft.* Wenn solch eine Kantische Untersuchung (der Möglichkeit, in der Lage zu sein, Gedanken zu bilden, Erfahrungen zu genießen, Bedeutung auszudrücken, etc.) in einem skeptischen Paradoxon endet, dann ist die daraus resultierende Stimmung nicht die der Enttäuschung, da Enttäuschung (wie Entdeckung) nur dann möglich ist, wenn es ein Aufschwimmen dessen gibt, was man möchte (aber nicht bekommen kann). Kant schreibt Skeptizismus sei eine „Denkungsart, darin die Vernunft so gewaltthätig gegen sich selbst verfährt, daß diese niemals, als in völliger Verzweiflung an Befriedigung in Ansehung ihrer wichtigsten Absichten hätte entstehen können.“<sup>29</sup> Die Gewalt, mit der sich die Vernunft in dem, was Kant hier Skeptizismus nennt, gegen sich selbst wendet, ist eine Gewalt der extremsten Sorte – das, was die Vernunft sich *selbst* fragt. Unsere Fähigkeit, rational zu denken, gelangt an einen Punkt, an dem sich die Vernunft die Frage stellt, (nicht, wie eine bestimmte kognitive Fähigkeit möglich ist, sondern) wie sie selbst möglich ist. Was infrage steht, ist die Möglichkeit der Ausübung, etwas infrage zu stellen. Diese Frage stellt sich die Vernunft nur, wenn sie sich in einem Zustand *völliger Verzweiflung* vorfindet; man könnte sagen: eine Verzweiflung, die der Verzweiflung entspringt. (Der Stimmung des Kantischen Skeptizismus entspricht die der Helden in Kafkas Parabeln: die einer Verunsicherung über die Auflösung die Bedingungen der Verständlichkeit der Welt.<sup>30</sup>) Die vorherrschende Stimmung der Verzweiflung als Konsequenz der philosophischen Untersuchung ist ein weiteres Zeichen für eine Verstrickung in eine Variante des Kantischen Problems.

<sup>28</sup> Daher kommt die immer wichtiger werdende Beziehung zwischen bestimmten philosophischen Projekten, die eine Art naturalistischer Reduktion fordern, einerseits, und der Kantischen Problematik in der Philosophie andererseits. Das Interesse an solchen Reduktionen kann, einerseits, den relevanten Sinn von Rätselhaftigkeit hervorrufen, während ein philosophisch unabhängig aufgeladener Sinn des Kantischen Paradoxons andererseits erkennen lässt, dass ein Programm der naturalistischen Reduktion die einzig mögliche Lösung bietet, einige der dringlichsten philosophischen Probleme aufzulösen.

<sup>29</sup> Kant. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 4.

<sup>30</sup> Mit einem solchen philosophischen Problem in Kafkas Parabeln beschäftige ich mich in meinem Aufsatz „In the Electoral Colony“.

*Sechste Eigenschaft.* Wenn die Vernunft so nach ihrer eigenen Möglichkeit fragt, dann erreicht die natürliche Geschichte der Vernunft eine neue und radikale Ebene – ein skeptisches Paradoxon wird angeschnitten, das dem Cartesischen nicht mehr gleicht. Das Problem besteht nun nicht mehr darin, zu verstehen, wie etwas, das wir für möglich halten, wirklich sein kann. Das Problem ist nun eines, das den gesamten Bereich kognitiver Fähigkeiten bedroht, die der Cartesianer als unproblematisch voraussetzt: die Fähigkeiten zu zweifeln und zu träumen, zu fühlen, zu denken und zu glauben, sinnliche Eindrücke eines Kaminfeuers zu genießen und Hypothesen über böse Dämonen aufzustellen. Das Problem ist nun, zu verstehen, wie etwas, das wir für wirklich halten – wie z. B. die Ausübung dieser kognitiven Fähigkeiten, die ganz offensichtlich in unserer philosophischen Reflexion zum Tragen kommen (also Reflexionen, die selbst auf die Frage nach der Möglichkeit solcher Fähigkeiten antworten wollen) – überhaupt möglich sein kann.<sup>31</sup>

*Siebte Eigenschaft.* Der Einsturz dieses Raums der Möglichkeiten führt nicht dazu – wie im Falle des Cartesianers – dass es so aussieht, als gäbe es etwas, das wir nicht tun können. Nun sieht es so aus, als gäbe es dort, wo wir dachten, etwas müsse getan werden, *gar nichts zu tun* (nicht einmal zu träumen). Die Kantische skeptische Entdeckung legt weniger die Grenzen unserer kognitiven Fähigkeiten offen, sondern entzieht uns eher jeder Grundlage, auf der solche Grenzen gezogen werden können. Dass wir in unserer philosophischen Untersuchung einen Weg gefunden haben, die Cartesische Grenze aufzulösen (wenn auch möglicherweise um den Preis, fähig zu sein, aus unserem Leben Sinn zu machen), ist ein Symptom der Kantischen Problematik.

*Achte Eigenschaft.* Der Cartesianer findet während seines Philosophierens eine Lücke (zwischen Geist und Welt, zwischen dem Körper eines anderen und seiner Seele, zwischen Interpretation und Bedeutung, etc.). Dass er die Existenz einer solchen Lücke offenbart hat, hält er für eine genuine Entdeckung. Die Lücke selbst *ist einfach da*. Der Kantianer scheint während seiner philosophischen Untersuchung ebenfalls eine bestimmte Art der Lücke zu entdecken (zwischen sinnlicher Blindheit und sinnlichem Bewusstsein, zwischen einer ausdruckslosen fleischigen Masse und dem belebten Ausdruck des menschlichen Körpers, zwischen einer bedeutungslosen Aneinanderreihung von Zeichen und Geräuschen und dem mit Bedeutung angereicherten Ausdruck von Gedanken, etc.). Doch hier ist es nicht klar, was es bedeutet, der Existenz einer solchen Lücke zuzustimmen. Sie muss schon immer überbrückt sein (was durch die offensichtliche Fähigkeit des Kantianers, zu denken, wahrzunehmen und sich auszudrücken, bewiesen

<sup>31</sup> Es gibt darüber einen Witz, den ich das erste Mal von Dan Dennett gehört habe: „Naturwissenschaftler sind die Art von Menschen, die – sobald sie sehen, dass etwas theoretisch möglich ist – wissen wollen, ob es auch praktisch möglich ist. Philosophen sind dahingegen die Art von Menschen, die – sobald sie sehen, dass etwas praktisch möglich ist – wissen wollen, ob es auch theoretisch möglich ist.“ Um die Verbindung zum gegenwärtigen Problem zu verdeutlichen, können wir den Witz etwas umformulieren: „Naturwissenschaftler wollen wissen, ob das Mögliche wirklich ist. Philosophen wollen wissen, ob das Wirkliche möglich ist.“ Dennett beabsichtigte mit diesem Witz, so glaube ich jedenfalls, einen Seitenhieb gegen eine gewisse Art von Philosophen. Doch dieser Witz fasst einen wichtigen, doch schwer fassbaren Aspekt eines philosophischen Problems ziemlich gut zusammen – nämlich denjenigen, der in dieser Kantischen Eigenschaft eine Rolle spielt.

wird); und doch scheint es keinen Weg zu geben, diese Lücke zu überbrücken, solange die Bedrohung des Kantischen Paradoxons noch nicht abgewendet wurde. Daher wird die Kantische Problematik am deutlichsten von solchen Kantianern dargestellt, die versuchen zu zeigen, dass unsere scheinbare Konfrontation mit der Kantischen Lücke nur die Konfrontation mit der Illusion einer Lücke sei.

*Neunte Eigenschaft.* Wenn das philosophische Ergebnis der Untersuchung, wie oben gezeigt wurde, so ist, dass das gesamte Areal unserer kognitiven Fähigkeiten bedroht wird, das der Cartesianer noch als unproblematisch voraussetzt (also die Fähigkeiten, zu zweifeln und zu träumen, zu fühlen, zu denken und zu glauben, die sinnlichen Eindrücke des Kaminfeuers zu erleben und Hypothesen über böse Dämonen aufzustellen), dann muss die Bedeutung des Kantischen skeptischen Paradoxons intellektuell völlig unschematisierbar sein. Es ist nicht möglich „Es“ zu begreifen, da die Fähigkeit, etwas zu begreifen, wieder nur eine weitere Instanz dessen ist, was wir ausgeschlossen haben, zu können. Die Kantische Sorge ist nicht bloß (wie die Cartesische) eine Art der Ratlosigkeit, die man nicht mehr aufrechterhalten kann, sobald man sie in die Praxis überträgt. Die Kantische Sorge kann noch nicht einmal theoretisch aufrechterhalten werden. Die praktische Möglichkeit, sich von den Erfahrungen, Gedanken und Eindrücken, die hier hinterfragt werden, zu enthalten, kann überhaupt nicht in Erwägung gezogen werden. Diese Art der skeptischen Paradoxie ist deshalb nicht nur nicht haltbar im Sinne des Cartesianers (also weil wir die Überzeugung nicht aufrechterhalten können, sobald wir im praktischen Leben agieren); die Kantische skeptische Vermutung hat schon immer den Status einer radikalen Instabilität qua Vermutung. Der Kantische Skeptiker sieht sich also mit einer Frage konfrontiert, die er unmöglich aufrechterhalten kann, die er aber auch unmöglich zurückweisen kann.

### 3. Die Beugung philosophischen Vokabulars in Cartesischen und Kantischen Registern

Dies führt uns zur zweiten Art philosophischer Einsicht, die ein klarer Überblick über die verschiedenen Arten des Skeptizismus liefert. Er erlaubt eine Unterscheidung zwischen den verschiedenen Arten von Dingen, die Philosophen meinen, wenn sie Vokabeln wie ‚Skeptizismus‘, ‚skeptische Paradoxie‘, etc. benutzen. Darüber hinaus wird klar, dass das begriffliche Register, in welchem sich ein Philosoph – ein Cartesianer oder Kantianer – orientiert, die Art bestimmt, wie ein großer Teil seines philosophischen Vokabulars gebeugt wird. Der Überblick über die Cartesischen und Kantischen Eigenschaften ermöglicht es, die Geschichte der Analytischen Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert so zu deuten, dass Philosophen (wenn sie über ‚Skeptizismus‘ diskutieren) sich oft mit einem dieser Register beschäftigen, um das andere auszuschließen. Große Teile der Analytischen Philosophie sind förmlich vom Cartesischen Problem besessen. Moore, Russell, Broad, Ayer, Price und Chisholm gehören zu den berühmtesten Vertretern dieser Cartesischen Richtung in der analytischen Tradition. Doch in der analytischen Tradition lässt sich auch ein Zweig finden, dem – obwohl ihm weniger Mitglieder angehören – ebenso berühmte Philosophen angehören, die sich fast ausschließlich mit der Kantischen Problematik auseinandersetzen. C. I. Lewis, Wilfrid Sellars und Peter Straw-

son zählen zu den Mitgliedern dieser Richtung. Untersucht man nun, in welcher Weise ein großer Teil philosophischen Vokabulars (‚Erfahrung‘, ‚epistemisch‘, ‚Gegenstand‘, ‚das Gegebene‘ etc.) gebraucht wird, bemerkt man, dass dieses in sehr unterschiedlicher Weise in den Schriften dieser beiden Richtungen gebeugt wird. Eine Vertiefung in die Kantische Problematik ist für das Werk eines Philosophen wie Heidegger nicht weniger charakteristisch als für das Werk eines Philosophen wie Sellars. Daher lassen sich mit der Unterscheidung dieser beiden Spielarten des Skeptizismus in den angeblich verschiedenen Analytischen und Kontinentalen Philosophien diejenigen Punkte herausarbeiten, in denen sie Ähnlichkeiten aufweisen und diejenigen, in denen sie auseinander klaffen. Dies liefert Kategorien, denen wir bestimmte Philosophen zuordnen können, die in philosophischer Hinsicht sehr viel weniger oberflächlich sind als die Kategorien, die wir normalerweise benutzen. (So lässt sich bspw. hinter die übliche philosophische Einteilung blicken, die oberflächliche Gemeinsamkeiten in Tradition und Stil ausmacht und die Denker wie Heidegger und Sartre einerseits und Wilfrid Sellars und H. H. Price andererseits vereint. Der Blick hinter diese Einteilung befähigt dazu, bestimmte fundamentale Unterschiede zwischen Denkern einer einzigen Tradition und bestimmte fundamentale philosophische Gemeinsamkeiten zwischen Denkern beider Traditionen auszumachen, die es zulassen Heidegger und Sellars einerseits und Sartre und Price andererseits zu vereinen.)

Nicht nur einzelne vokabularische Versatzstücke weisen je nachdem, ob man sie im Kontext des Cartesischen oder des Kantischen Problems benutzt, eine unterschiedliche Valenz auf, sondern auch ganze Formulierungen, Sätze und Fragestellungen. So kann bspw. die Frage „Reichen unsere kognitiven Fähigkeiten bis an die Dinge selbst heran?“ die Cartesische Sorge über die Existenz der Lücke zwischen unseren Repräsentationen der Dinge und den Dingen selbst (die Sorge, die hier ausgedrückt wird, besteht darin, dass unsere kognitiven Fähigkeiten eine gefährliche Entfernung zu den Dingen, die sie repräsentieren, einnehmen) oder die Kantische Sorge über unsere Fähigkeit, dass sich unsere Gedanken an die Dinge richten, ausdrücken (hier besteht die Sorge darin, dass unsere so genannten kognitiven Fähigkeiten nicht in der Lage sein könnten, uns überhaupt etwas zu liefern, das einer „Repräsentation“ gleichkommt). Da ein und dieselbe Satzstellung sowohl die Cartesische als auch die Kantische Sorge ausdrücken kann, ist es möglich, wie wir bald sehen werden, dass zwei Philosophen miteinander übereinstimmen, wenn sie es eigentlich nicht tun, oder dass sie sich uneinig sind, wenn sie sich eigentlich einig sind. Daher ist es wichtig, wenn man herausfinden möchte, mit welchem Problem sich ein Philosoph befasst, hinter die oberflächlichen Eigenschaften seiner Arbeiten zu schauen, wie etwa die Satzformen, die er benutzt, um sein Problem darzustellen. Vielmehr muss man die Natur der Eigenschaften, die sein Problem charakterisieren, untersuchen. Ein Philosoph könnte die Redeweise eines anderen Philosophen völlig übernehmen, ohne auch nur in die Nähe seines Problems zu kommen.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Umgekehrt könnte ein Philosoph auch die Redeweisen eines anderen Philosophen mit Absicht vermeiden, um nicht in dieselben Probleme zu geraten, und sich gerade dadurch in genau dasselbe Problem verstricken. Dies ist einer der Gründe, warum Richard Rortys bevorzugte Strategie, philosophische Probleme aufzulösen, so unwirksam ist.

Selbst wenn jemand seine Untersuchung der Spielarten des Skeptizismus darauf beschränkt, nur die An- oder Abwesenheit des ersten der neun Merkmale zu bemerken (d. h. die Art der Beispiele in den beiden Spielarten des Skeptizismus zu bemerken), dann dürfte das schon ausreichen, damit dieser jemand beginnt, sich zu fragen, ob Price, Ayer und Austin nicht in einer völlig anderen Weise zum Skeptizismus standen als diejenige Weise, die sich durch die Arbeiten von Heidegger, Lewis und Sellars zieht. (Das heißt natürlich nicht, dass bspw. Lewis und Sellars nicht letzten Endes Probleme von Price oder Ayer aufgreifen wollen; genauso wie Kant sich natürlich an Probleme von Descartes richten kann.) Zwei Passagen von Price bzw. Lewis dienen dazu, diesen Punkt deutlich zu machen.

In diesen Passagen bemühen sich Price und Lewis darum, eine bestimmte Schicht unserer Erfahrung zu isolieren – eine, die sie beide das ‚Gegebene‘ [the ‚given‘] nennen (dadurch zeigen sie, dass der Begriff des Gegebenen im Kontext einer Cartesischen oder Kantischen Untersuchung ganz anders funktioniert). Zunächst ist hier Price' Tomato:

„When I see a tomato there is much that I can doubt. I can doubt whether it is a tomato that I am seeing, and not a cleverly painted piece of wax. I can doubt whether there is any material thing there at all. Perhaps what I took for a tomato was really a reflection; perhaps I am even the victim of some hallucination. One thing however I cannot doubt: that there exists a red patch of a round and somewhat bulgy shape, standing out from a background of other colour-patches, and having a certain visual depth, and that this whole field of colour is directly present to my consciousness. What the red patch is, whether a substance, or as a state of a substance, or an event, whether it is physical or psychical or neither, are questions that we may doubt about. But that something is red and round then and there I cannot doubt. Whether the something persists even for a moment before and after it is present to my consciousness, whether other minds can be conscious of it as well as I, may be doubted. But that it now *exists*, and that *I* am conscious of it – by me at least who am conscious of it this cannot possibly be doubted. And when I say that it is ‚directly‘ present to my consciousness, I mean that my conscious of it is not reached by inference, nor by any other intellectual process ... nor by any passage from sign to significate ... This peculiar and ultimate manner of being present to consciousness is called *being given*, and that which is thus present is called a *datum*.“<sup>33</sup>

Dann haben wir hier Lewis' Füller:

„At the moment, I have a fountain pen in my hand. When I so describe this item of my present experience, I make use of terms whose meaning I have learned. Correlatively I abstract this item from the total field of my present consciousness and relate it to what is not just now present in ways which I have learned and which reflect modes of action I have acquired. It might happen that I remember my first experience of such a thing. If so, I should find that

<sup>33</sup> H. H. Price: *Perception* (London: Methuen, 1932), S. 3.



this sort of presentation did not then mean ‚fountain pen‘ to me. I bring to the present moment something which I did not then bring; a relation of this to other actual and possible experiences, and a classification of what is here presented with things which I did not then include in the same group. This present classification depends on that learned relation of this experience to other possible experience and to my action, which the shape, size, etc. of this object was not then a sign of. A savage in New Guinea lacking certain interests and habits of action which are mine, would not so classify it ... In whatever terms I describe this item of my experience, I shall not convey it *merely* as given, but shall supplement this by a meaning which has to do with relations, and particularly with relation to other experiences which I regard as possible but which are not just now actual ... The infant may see it much as I do, but still it will mean him none of these things I have described it as being, but merely ‚plaything‘ or ‚smooth biteable‘. But for any mind whatever, it will be more than what is merely given if it be noted at all.“<sup>34</sup>

Eines, was sich über Price' Tomate sagen lässt, trifft auf beide – sowohl auf die Tomate als auch auf den Füller – zu: Price' Ausdruck „Wenn ich eine Tomate sehe ...“ entspricht dem Ausdruck „Wenn ich ein Objekt sehe ...“. Eine andere Sache, die sich über Price' Tomate sagen lässt, trifft jedoch nicht auf Lewis' Füller zu: Die gesamte Existenz der Welt ist in diese Tomate gequetscht. Das heißt, dass sowohl Price' Tomate als auch Lewis' Füller gleichermaßen Objekte des Wissens als solche repräsentieren. Beide Beispiele streben eine Art der Verallgemeinerung an, aber nicht dieselbe Art.

Price' Tomate soll das Wissensobjekt als solches in Anbetracht seiner *Optimalität* repräsentieren – in Anbetracht der Annahme, dass Wissen, wenn es hier versagt, überall versagt. Price' Tomate gilt als bester Fall von Wissen, und sie ins Spiel zu bringen, bedeutet herauszufinden, was – in der Erfahrung – anzweifelbar ist, was nicht und was die Konsequenzen solchen Zweifels wären. Ihre Fähigkeit, repräsentativen Charakter zu haben, hängt somit davon ab, ein völlig bestimmter Fall von Wissen zu sein. Ihr repräsentativer Charakter erlaubt es uns, aus diesem Einzelfall von Wissen etwas über Wissen im Allgemeinen zu schließen. (Viele der tiefgehenden Untersuchungen des Cartesischen Paradoxons prüfen daher, ob es bei dem skeptischen Begehren des Cartesianers Spannungen dazwischen gibt, uns einen völlig *repräsentativen* Fall für Wissen im Allgemeinen zu liefern, der gleichzeitig in einer ganz *bestimmten* Wissensbehauptung instanziiert ist.) Lewis' Füller soll dahingegen das Wissensobjekt als solches in Anbetracht seines Besitzes genereller Eigenschaften repräsentieren, die jede Instanz empirischen Wissens besitzen muss – in Anbetracht der Annahme, dass jedem Wissen eine gemeinsame Struktur zugrundeliegt und dass dieser Fall von Wissen deshalb diese Struktur haben muss. Lewis' Füller ist kein bester Fall von Wissen, sondern ein kohärenter Kandidat für Wissen. Der Füller dient nicht als exemplarisches Beispiel, sondern als Allerwärtsbeispiel für die Art von Dingen, die in eine Wissensaussage eingehen können. Was bei Lewis zur Debatte steht, ist nicht die unantastbare Gewissheit, sondern die bloße Verständlichkeit dessen, was ihm durch seine Erfahrung präsentiert wird. Der repräsen-

<sup>34</sup> C.I. Lewis: *Mind and the World Order*. (New York, Scribner's, 1929), S. 49–50.

tative Charakter seines Beispiels beruht daher nicht auf einer gewissen Möglichkeit, es anzuzweifeln, sondern auf einer gewissen Weise der Abstraktion – eine Abstraktion, die an jedem möglichen Fall von Wissen muss vorgenommen werden können. Aus dem repräsentativen Charakter können wir Schlüsse über diesen Einzelfall von Wissen aus der allgemeinen Natur des Wissens ziehen. (Viele der tiefergehenden Untersuchungen des Kantischen Paradoxons prüfen daher, ob die Bedingungen richtig dargestellt sind – wie bspw. die sinnlichen und intellektuellen Bedingungen – die der Kantische Skeptiker als konstitutiv für Wissen als solches ansieht und die, so der Skeptiker, scheinbar nicht erfüllt sein können.) Die Existenz der Welt steht bei Lewis' Beispielobjekt nicht auf dem Spiel, sondern ihre Schematisierbarkeit – also ihre Zugänglichkeit für unsere Gedanken. Bei diesem Beispiel geht es nicht darum, ob wir wissen können, dass es sich um einen Füller handelt, sondern wie es kommt, dass wir in der Lage sind, diese Kollage sinnlicher Qualitäten *als* Füller aufzufassen. Lewis geht es darum, dass der Füller etwas repräsentiert (und zu diesem Zweck hätte er auch ein weniger typisches Objekt wählen können), bei dem das Wissen darum sowohl die Beteiligung der Sinnlichkeit als auch die Beteiligung des Verstehens mit einschließt. Lewis geht es in diesem Beispiel nicht darum, zu prüfen, was und was nicht dem Zweifel standhalten kann, sondern um eine Isolierung der jeweiligen Beteiligung der Sinnlichkeit und des Verstandes, wenn wir das Objekt begreifen. Damit meine ich nicht, dass Lewis' Art der Untersuchung nicht in den Arbeiten von Autoren vorkommen könne, die sich überhaupt nicht mit dem Kantischen Skeptizismus beschäftigt haben. (Descartes' Untersuchung seines Beispiels des Wachstückes stellt sich in der *zweiten Meditation* als Teil einer Beschäftigung mit der Isolation von sinnlicher und intellektueller Beteiligung heraus.) Ich möchte lediglich sagen, dass wenn ein solches Beispiel auf diese Weise bis zu dem Punkt getrieben wird, an dem skeptische Probleme auftreten, dann werden diese Probleme Kantische Eigenschaften beinhalten.

Bis jetzt habe ich von „Lewis' Art von Beispiel“ gesprochen. Doch diese Redeweise kann missverständlich sein. Worum es geht, ist nicht (dasjenige, was Philosophen normalerweise meinen, wenn sie sagen:) „eine Art von Objekt“. (Lewis hätte auch die Tomate oder einen Distelfink wählen können.) Anstatt von „Lewis' Art von Beispiel“ zu reden, sollte ich lieber von Lewis' Art, mit einem Beispiel umzugehen, sprechen. Nachdem Cavell in *The Claim of Reason* zwischen „generic object“ und „specific object“ unterscheidet, warnt er ausdrücklich davor, diese beiden Terme so aufzufassen als gäbe es zwei Arten von Dingen in der Welt. Der Sinn solcher Redeweisen besteht vielmehr darin, „the spirit [zu charakterisieren] in which an object is under discussion, the kind of problem that has arisen about it, the problem in which it presents itself as a focus of investigation.“<sup>35</sup> Wenn ich also sage, dass das Objekt, um das es im Cartesischen Problem geht – nennen wir es *Cartesisches Objekt* – anders ist als das Objekt, um das es im Kantischen Problem geht – nennen wir es *Kantisches Objekt* – dann meine ich damit nicht, dass es zwei verschiedene Arten von Dingen in der Welt gibt. Es geht um die Charakterisierung zweier verschiedener Weisen, ein mögliches Erfahrungsobjekt aufzugreifen und die Beziehung zu untersuchen, die zwischen ihm und einem Erfahrungssubjekt herrscht. Das Kantische Objekt sollte daher nicht mit dem Cartesischen Objekt vermischt wer-

<sup>35</sup> *The Claim of Reason*. a.a.O., S. 55.

den.<sup>36</sup> Das heißt jedoch nicht, dass das Cartesische Objekt ein Objekt ist, das aufgrund seiner ungewöhnlichen Eigenschaften nicht unter die Sorte der Kantischen Objekte fallen könne, sondern dass die Art des Objektbegriffs, die bei beiden skeptischen Problemen zur Debatte steht – und die Art der Allgemeingültigkeit, die diesen Begriffen je anhaftet – eine andere ist.

#### 4. Der Kantische Umgang mit Skeptizismus

Wir sind nun zur dritten Form der philosophischen Einsicht gelangt, die ein klarer Überblick über unterschiedliche Arten des Skeptizismus ermöglicht. Dieser Überblick erlaubt uns, manche der Arten deutlicher zu erkennen, wie Philosophen es geschafft haben, etwas Originelles und Eindringliches zum Verständnis des Charakters des Skeptizismus beizutragen. Eine Möglichkeit für ein philosophisches Werk, sich in dieser Weise auszuzeichnen, ist eine Würdigung der Symmetrien und Asymmetrien, die über Varianten des, sagen wir, Cartesischen Skeptizismus herrschen. Die Arbeiten von Cavell, McDowell und Putnam sind als Beispiele dafür zu nennen. Eine andere Möglichkeit für eine philosophische Arbeit, sich in dieser Hinsicht auszuzeichnen, liegt in der Erforschung der *Verbindung* von Cartesischem und Kantischem Skeptizismus. Es gibt zwei klassische Figuren in der Philosophiegeschichte, deren Werke in dieser Hinsicht hervorstechen – Philosophen, die damit beschäftigt waren, den Charakter und die Struktur der Cartesischen sowie zugleich der Kantischen Problematik und vor allem deren Verhältnis zueinander zu untersuchen. Diese sind Kant und Wittgenstein. Eine Weise, zum Kern ihrer jeweiligen Philosophie vorzudringen und die singuläre Leistung ihrer jeweiligen Beiträge zur Gedankengeschichte über den Skeptizismus zu messen, ist, seine Aufmerksamkeit auf deren jeweilige Nachforschungen darüber zu lenken, wie diese zwei Arten von Skeptizismus sich zu einander verhalten.

Die letzte Beobachtung berührt direkt einen weiteren Gesichtspunkt dessen, weshalb mein Gebrauch der Bezeichnungen ‚Cartesisch‘ und ‚Kantisch‘ tendenziös erscheinen kann. War Kant nicht ebenso interessiert am „Cartesischen Skeptizismus“ (was ich hier

---

<sup>36</sup> Anders als Cavell in mehreren beiläufigen Bemerkungen vorschlägt, ist der Kantische Begriff des Gegenstandes überhaupt radikal verschieden von Cavells Begriff des generic object. Der letztere ist Cavells Bezeichnung für die Art von Gegenständen, die Cartesischen skeptischen Unternehmungen vorkommen; der erste ist die Kantische Bezeichnung für das, was von unserem Begriff des Objekts übrig bleibt, wenn es einer strengen Abstraktion unterzogen wurde. Der Cavellsche Ausdruck bezeichnet eine gewisse Art wirklicher, konkreter Einzeldinge, die nur sehr unbestimmt charakterisiert sind – trotz dieser Unbestimmtheit soll es jedoch Gegenstand der Erfahrung sein können. Dahingegen bezeichnet der Kantische Ausdruck ein bloßes, abstraktes Konzept eines Einzeldings – ein Konzept, das jedes wirkliche, konkrete Einzelding gleichermaßen instanziiert und das keins jedoch angemessen zum Ausdruck bringt. Vor der Verwechslung dieses Kantischen Objektbegriffs mit dem Namen für eine Art von Dingen, auf die ein Subjekt in der Erfahrung stoßen kann, warnt auch Kant selbst. Der Begriff, den man durch die Anwendung der Kantischen Abstraktionsmethode gewinnt, ist, laut Kant, ein „ganz unbestimmte[r] Begriff“; er warnt davor, dass Verwirrung daraus resultiert, wenn jemand dazu „verleitet wird, den ganz unbestimmten Begriff ... für einen bestimmten Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen könnten, zu halten.“ (KrV B 307)

als solchen bezeichne) wie andere? Meine Darstellung von Kant, wenn ich die zweite Art des dargestellten Skeptizismus als „Kantisch“ bezeichne, sollte nicht darauf hindeuten, dass Kant nichts vom Cartesischen Skeptizismus weiß oder ihn nicht ansprechen will. Bevor wir uns der Aufgabe der Beseitigung dieses Missverständnisses zuwenden, ist es hilfreich, eine Unterscheidung zu machen zwischen einer schwächeren und einer stärkeren Weise, in der ein Philosoph als „Kantianer“ bezeichnet werden kann.

Kantianer in einer schwächeren Weise zu sein – was ich ausgehend von diesem Punkt als *milden Kantianismus* bezeichne – erfordert bloß, eine gewisse philosophische Problemstellung mit Kant gemein zu haben. Um als Kantianer in einer stärkeren Weise zu gelten – die ich fortan an als *mittelstarken Kantianismus* bezeichne –, muss man zusätzlich eine bestimmte Vorstellung von der Lösung des Problems zusammen mit deren philosophischen Konsequenzen mit Kant teilen. Das bedeutet soviel wie: Ein milder Kantianer (die einzige Bedeutung von „Kantisch“, die bislang in diesem Aufsatz untersucht wurde) zu sein, heißt, jemand zu sein, der sich in einer Phase der (von mir so bezeichneten) Kantischen Problematik verstrickt hat; ein mittelstarker Kantianer zu sein, beinhaltet nicht nur, in ein solches Dilemma verwickelt zu sein, sondern auch, den Wunsch zu haben, eine sehr spezifische philosophische Strategie zur Befreiung aus einem solchen Dilemma anzuwenden – nämlich diejenige Strategie, die Kant selbst bestrebt war einzusetzen.<sup>37</sup>

Wie ich bereits (in meiner Erläuterung der achten Kantischen Eigenschaft) angemerkt habe, wird die Kantische Problematik meistens am klarsten in den Schriften von Kantianern skizziert, deren Ziel es ist aufzuzeigen, dass wir an der Stelle, an der wir mit der Kantischen Lücke konfrontiert werden, in der Tat der bloßen Illusion einer Lücke ausgesetzt sind. Die Strategie solcher Kantianer ist das Finden eines Verfahrens, das die scheinbare Lücke verschwinden lässt. Ein Teil der Motivation solcher Kantianer für das Verschwindenlassen dieser Lücke ist die Hoffnung, dass sie dadurch zeigen können, dass die entsprechende Cartesische Lücke ebenso ausgelöscht werden kann. Meiner Meinung nach war Kant selbst ein solcher Kantianer. Das heißt, dass, während ich zwischen zwei Problematiken unterschieden habe, Kant (wie ich ihn interpretiere) und bestimmte Kantianer nur von einer erweiterten Problematik sprechen würden. Ich bin bereits darauf eingegangen, wieso jemand den (von mir so bezeichneten) „Kantischen Skeptizismus“ als gar keine Art des Skeptizismus verstehen mag. Jetzt sehen wir einen Grund dafür, warum manche Philosophen das hier Angesprochene als eine Problematik ansehen, die unter die Überschrift des „Skeptizismus“ richtig angeordnet ist: und zwar weil sie der Meinung sind, dass das, was die Kantische skeptische Problematik auszeichnet, das philosophisch einleuchtende und bestimmte Verständnis einer einzelnen philosophischen Sorge ist. Wenn diese Sorge wiederum zum besseren Verständnis ihrer selbst kommt, nimmt sie eine zunehmend radikale Form an – eine philosophische Sorge, die sich (sowohl historisch als auch systematisch) in der Anfangsgestalt als Cartesischer

---

<sup>37</sup> Die eigentliche Bedeutung dessen, was es heißt, ein mittelstarker Kantianer zu sein, liegt daher im gründlichen Lesen der kompliziertesten Teile der *Kritik der reinen Vernunft*. Ich werde keinen Versuch unternehmen, eine solche Lesart hier zu verteidigen, aber ich werde in unterschiedlicher Weise eine solche Lesart voraussetzen.

Skeptizismus zeigt (und somit eine vergleichsweise weniger klare und eindeutige Ausdrucksform erreicht).

Eine Variante dessen, was ich als „Cartesischen Skeptizismus“ bezeichne, wird in der *Kritik der reinen Vernunft* unter der Überschrift des *Idealismus* gesondert behandelt. Also ist das Erste, worauf man hier achten sollte, dass Kant nicht vom Term ‚Skeptizismus‘ Gebrauch macht, wenn er seine Aufmerksamkeit auf den (von mir so bezeichneten) Cartesischen Skeptizismus richtet. ‚Idealismus‘ dreht sich für Kant um den Zweifel an der Existenz extramentaler Objekte oder, wie Kant sie manchmal nennt, „materialer Objekte“. (Somit bezieht sich Kant, der sich einer Bezeichnung bedient, die die Nachwelt vernachlässigt hat, auf seine eigene philosophische Position des *materialen Idealismus*.) Kant schreibt: „Der Idealismus [...] ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und *unerweislich*, oder für falsch und *unmöglich* erklärt“.<sup>38</sup> Skeptischer Zweifel kann hier auf die Nachweisbarkeit der Existenz solcher Objekte gelenkt werden (und somit zum Agnostizismus bezüglich ihrer Existenz führen), oder darauf, ob wir überhaupt den Gedanken solcher Gegenstände versehen können (und somit in material-objektivem Gegensatz zum Atheismus enden). Demzufolge unterscheidet Kant zwei Arten von Skeptizismus (er nennt sie „problematischer Idealismus“ und „dogmatischer Idealismus“). (Er schreibt den ersteren Descartes und den letzteren Berkeley zu.) Die erste Art der Idealisten zweifelt daran, dass wir Wissen über extramentale Objekte erlangen können, die zweite Art zweifelt an der Existenz solcher Objekte.

Die Version des Idealismus, die Kant Descartes zuschreibt und mit der er sich in der „Widerlegung des Idealismus“ beschäftigt, wendet sich entschieden gegen eine bestimmte Art, zwischen der inneren und der äußeren Erfahrungen einen Unterschied zu machen. Descartes zweifelt nicht daran, dass wir innere Erfahrung, d. h. *Erfahrungen* von Objekten bestimmter Art haben. Es gibt eine Art Erfahrung, die immun gegenüber allem Zweifel ist. Die Objekte, denen gegenüber wir solch eine unbestreitbare Art von Erfahrung haben, sind alle Modi mentaler Substanzen, *res cogitans*. Wohingegen äußeren Objekten – Modi körperlicher Substanzen, *res extensa* – in Descartes’ Philosophie die Rolle der radikal Unähnlichen im Vergleich zu den inneren Objekten zukommt, insofern ihre Existenz von sich aus skeptischem Zweifel ausgesetzt ist und folglich einen philosophischen Beweis benötigt. Die inhärente Angreifbarkeit der Cartesischen äußeren Erfahrungen durch Zweifel kann nach Kant bis zu der Weise, wie äußere Objekte bei Descartes aufgefasst werden, nachverfolgt werden. Äußere Objekte werden von Descartes so verstanden, dass sie selbst nie in den Bereich der unmittelbaren Erfahrung fallen. Sie werden nie unmittelbar wahrgenommen, nur indirekt. Die einzigen Objekte der unmittelbaren Erfahrung sind innere Erfahrungen. Wenn jemand von „äußeren Erfahrungen“ sprechen mag, so kann damit laut Descartes bloß eine Gattung innerer Erfahrungen gemeint sein: etwas, was im Geiste vorgeht, wo das besagte mentale Ereignis vorgibt, Ereignis *von* etwas Extramentalem zu sein. So genannte „äußere Erfahrungen“ sind Ereignisse innerhalb des Geistes, die Repräsentationen *darüber*, was extramental geschieht, beinhalten. Eine so genannte „äußere Erfahrung“ wird also von Descartes als

---

<sup>38</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B274.

eine innere Erfahrung verstanden, die vorgibt, sowohl Erfahrung *von* etwas Äußerem als auch von dem entsprechenden Objekt *verursacht* zu sein.

Infolgedessen sieht Descartes, in Kants Lesart, die Möglichkeit von Erfahrungen, wie Dinge außerhalb von uns *erscheinen* – folglich die Möglichkeit, Erfahrung „über“ und „von“ etwas Äußerem zu sein – als ein relativ unproblematisches Phänomen an. Das skeptische Problem – welches Kant als das Problem des Idealismus bezeichnet – beginnt für Descartes erst, wenn wir uns der Frage zuwenden, wie man zuverlässig von der Art, wie Dinge uns erscheinen, darauf schließen kann, wie Dinge außerhalb von uns in Wirklichkeit sind. Deshalb betont Kant, dass die scheinbare Kohärenz der idealistischen Position auf der Annahme einer scheinbaren Kohärenz der Schlussfolgerung davon, wie Dinge innerhalb des Geistes sind, darauf, wie Dinge außerhalb des Geistes sind, beruht: Der „[Idealismus] nahm an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sei, und daraus auf die äußere Dinge nur *geschlossen* werde, aber, wie allemal, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf *bestimmte* Ursachen schließt, nur unzuverlässig“.<sup>39</sup> Kant charakterisiert seine Argumentationsstrategie in der „Widerlegung des Idealismus“ derart, dass „das Spiel, welches der Idealismus trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird“.<sup>40</sup> Kants Ziel ist es zu zeigen, dass es ohne das, *worauf* der Idealist schließen will, nichts gäbe, *woraus* er folgert. Den Idealismus gegen sich selbst anzuwenden, heißt für Kant zu zeigen, „daß wir von äußeren Dingen auch *Erfahrung* und nicht bloß *Einbildung* haben“;<sup>41</sup> Kants Meinung nach zeigt sich das zugleich, wenn Folgendes gezeigt wird: „daß selbst unsere *innere*, dem Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung *äußerer* Erfahrung möglich ist“<sup>42</sup>. Was Descartes als einen separaten und unabhängigen Bereich von Erfahrungen auffasst – die Sphäre des inneren Lebens (das Reich der *res cogitans*) –, will Kant aufzeigen als kein bisschen unabhängig in der Weise, in der es Descartes sich vorstellt. Kant will zeigen, dass die Fähigkeit eines inneren Raumes nur für ein Wesen möglich ist, das auch schon die Fähigkeit besitzt, die unmittelbaren Erfahrungen der äußeren Objekte zu genießen. Vielmehr noch, diese zwei Fähigkeiten sind nicht *getrennt* in der Weise, wie Descartes es sich von der inneren und äußeren Wahrnehmung ausmalt. Sie sind eher gleichermaßen konstitutive Aspekte des einheitlichen Bewusstseins eines jeden Wesens, das fähig ist, Erfahrungen zu machen.<sup>43</sup>

Kants Argument in der „Widerlegung des Idealismus“ setzt selbst die Ergebnisse der vorangegangenen Seiten der Transzendentalen Analytik voraus; das Ziel der Transzendentalen Analytik ist im Ganzen der Versuch, das Kantische Paradox aufzudecken und zu zeigen, wie man es beseitigt. Das heißt, Kants Behandlung der Cartesischen Proble-

<sup>39</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B276.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B275.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Das Argument, wonach innere und äußere Erfahrungen gegenseitig voneinander abhängen, operiert in zwei Schritten. Das Argument, dass alle Objekte B und somit alle Objekte der äußeren Wahrnehmung B von der Form der inneren Wahrnehmung abhängig sind, wird in der *Transzendentalen Analytik* vorgestellt. Das zeigt, dass die äußere Erfahrung nur auf Grund der Annahme von innerer Erfahrung möglich ist. Die *Widerlegung des Idealismus* zeigt, dass innere Erfahrung nur auf Grund der Annahme von äußeren Erfahrungen möglich ist. Zusammengenommen zeigen diese zwei Argumente, dass keine der beiden Erfahrungsarten unabhängig von der anderen möglich ist.

matik setzt seine Behandlung der (von mir so bezeichneten) „Kantischen Problematik“ voraus. Die Frage, die die Transzendente Analytik anzusprechen sucht, ist: Welche Art der Einheit muss ein Zusammenspiel von Anschauungen auszeichnen, so dass sie als Objekte erscheinen? Der entscheidende Schritt in der Transzendentalen Deduktion liegt darin zu zeigen, dass das Zusammenspiel der Anschauungen, um einen objektiven Inhalt zu haben, sich im Einklang mit der Einheit befinden muss, die die Kategorien vorschreiben. Indem er zeigt, dass alles, was den Titel der Erfahrung verdient, im Einklang mit dieser Forderung der Einheit sein muss, will Kant „den Skeptiker“ ansprechen. Wenn man in solchen Kontexten Kant das Wort ‚Skeptizismus‘ benutzen findet, ist damit ein (Kantisches) Stutzen und kein (Cartesischer) Zweifel gemeint. Hier ist ein Beispiel für einen solchen Kontext:

„[...] der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdenn ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile, nichts als lauter Schein [...].“<sup>44</sup>

Wovon in dieser Passage die Rede ist, ist keine Cartesische Sorge (dass wir Täuschungen von Wissen unterworfen sein könnten), sondern vielmehr, dass wir einer noch radikaleren Form von Täuschung unterliegen: der Täuschung eines objektiven Inhaltes. Um besser zu verstehen, wer dieser Skeptiker ist und weshalb er als „Skeptiker“ bezeichnet wird, ist es hilfreich, eine spezifische Unterart der Kantischen Problematik zu differenzieren – die man *Humesche Problematik* nennen kann. Man muss dann sehen, wie eine bestimmte Art der Radikalisierung des Humeschen Problems direkt in das Kantische Problem einfließt. Aber aufgrund des Platzmangels in diesem Sammelband werde ich hier nicht darauf eingehen.

Jetzt ist es angezeigt, die möglichen Stärkegrade des Kantianismus feiner zu unterscheiden und die mittelstarken von dem (von mir so bezeichneten) *stärksten Kantianismus* abzugrenzen. Ich habe bereits den ersteren Grad des Kantianismus bestimmt, indem ich gesagt habe, dass er eine bestimmte Vorstellung von der Lösung der Kantischen Problematik geben muss, welche er mitsamt ihren philosophischen Konsequenzen mit Kant teilen muss. Um ein Kantianer im stärksten Sinne zu sein, muss man nicht nur Kants philosophisches Ziel und seine Strategie zur Selbstbefreiung von dem Kantischen skeptischen Dilemma teilen, sondern auch die erforderlichen Nuancen einer solchen Strategie gemeistert haben, um in der Lage zu sein, sie erfolgreich anzuwenden. Weil die Anwendung der Bezeichnung „Kantisch“ in dem stärksten möglichen Sinne also von der erfolgreichen Ausführung einer philosophischen Bemühung abhängt, kann die Frage danach, ob es überhaupt möglich ist, ein Kantianer im stärksten Sinne zu sein, eine

<sup>44</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B168.

philosophisch offene Frage bleiben. Wenn man die Meinung vertritt, es sei möglich (d. h. wenn man ein mittelstarker Kantianer ist), aber die eigenen philosophischen Bemühungen dem eigenen Bestreben nicht gerecht werden (und somit die Möglichkeit, ein Kantianer im stärksten Sinne zu sein, in Frage stellt), dann droht ein skeptisches Ergebnis anderer Art als das, was eine erfolglose Ausführung der Cartesischen Untersuchung bedroht.

Historisch gesehen kommt die Möglichkeit eines solchen Ergebnisses zum ersten Mal mit der Möglichkeit einer Kantischen Antwort auf Kants eigene Radikalisierung der Humeschen Problematik zum Vorschein. Dies eröffnet die Möglichkeit einer Untersuchung, die in der Form eines skeptischen Paradoxons ihren Höhepunkt findet, das sich in der Art offensichtlich vom Cartesischen Paradox unterscheidet. Um eine genauere Vorstellung davon zu gewinnen, wie eine unverwechselbar Kantische Form des skeptischen Paradoxons zur philosophisch akuten Angelegenheit werden kann, lohnt es sich, nochmals einen Blick auf C. I. Lewis' Beispiel zu werfen.

Hat man sein Füller-Beispiel im Hinterkopf, sieht man, wie Lewis für seine These argumentiert, wir müssten ein gegebenes Element der Wahrnehmungserfahrung anerkennen. Lewis' Eröffnungszüge sind unanfechtbar Kantisch. Lewis beginnt mit dem Gedanken, begriffliche Aktivität sei eine *Aktivität*, die als solche frei ausgeführt wird. Hier folgt Lewis Kant, indem er dem Punkt zustimmt, dass alle Erkenntnis ein Element der Spontaneität beinhaltet – und zwar das Element im Wissen, welches wir als Wissende *freiwillig in die Welt einbringen*, damit Wissen von der Welt für uns eine mögliche *Errungenschaft* darstellt. Jedoch erfordert dies nach Lewis unsere Anerkennung eines gegebenen Elementes in der Erfahrung – etwas, was als Einschränkung von außen auf die Freiheit der begrifflichen Aktivität dient –, des Elementes im Wissen, das wir als Wissende *widerstandslos* von der Welt *aufnehmen* müssen, damit unser „Wissen“ von „der Welt“ mehr als die Kontemplation unseres eigenen Spiegelbilds sein kann, d. h. damit es Wissen *von etwas außerhalb* von uns sein kann. Hier folgt Lewis Kant, indem er annimmt, dass alle Erkenntnis deshalb ebenso ein Element von *Passivität* beinhaltet.<sup>45</sup> Ohne den Beitrag der Spontaneität hätte die Befreiung von den Sinnen eine nur geringfügige Wirkung – wie Kant sagt: sie bliebe *blind* –, sogar weniger als ein bloßer Traum. Für sich genommen ist jedoch die Aktivität des Denkens leer – wie Kant sagt: *ohne Sinn oder Bedeutung* –, solange ihr Spiel von außen unbeschränkt bleibt. Was Lewis als „das Gegebene“ bezeichnet, ist also das, was sich dem Geist darbietet, ihn mit Inhalt ausstattet, mit dem er arbeiten kann und somit den Betrieb vor Leere und Willkür rettet. Laut Lewis haben wir keine andere Wahl als ein solches gegebenes Element in der Erfahrung anzuerkennen, wenn es unser Ziel sein soll, der Vorstellung einen Rahmen zu geben, was es heißt, eine empirische Weltanschauung zu haben, derzufolge unsere „Weltanschauung“ (das, was wir als solche verstehen wollen) mehr ist als bloße haltlose Dichtung. In der Tat, ohne Einschränkungen durch das Gegebene bleibt uns letztlich nichts als bloße

<sup>45</sup> Es ist für jede robuste (d. h. nicht milde) Form des Kantianismus konstitutiv, beide Elemente zu postulieren und die Möglichkeit ihres produktiven Zusammenspiels miteinander zu beleuchten und als intelligibel darzustellen. Der Unterschied zwischen dem mittelstarken und stärksten Kantianismus hängt vom relativen Grad des Scheiterns oder Erfolges ab, bei der Wiedergabe dieser scheinbar unabhängigen Zustände des Wissens als produktiv gegenseitig erfüllbar zu sein.



Erdichtung. Es kann nur dort Erdichtung geben, wo es auch etwas mehr geben kann; und ohne jegliche Einschränkung der Operationen unserer Spontaneität wird die Unterscheidung zwischen bloßer Erdichtung und etwas Besserem hinfällig. Es gibt keine Basis dafür, unsere Auslegungen, die uns einen Einblick in die Natur der Dinge gewähren, abzugrenzen von jenen, die sich bloßer Willkür verdanken. Ohne die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen schierer Willkür und echtem weltgeleitetem Glauben gibt es in unserer so genannten „Weltanschauung“ nichts mehr, was als auf die Welt ausgerichteter Gedanke erkennbar ist.

Lewis deutet allerdings die zweite Bedingung des Wissens in einer sehr merkwürdigen Weise und meint damit Kant Rechnung zu tragen (und sich damit in eine lange Tradition von Kants „Nachfolgern“ einzureihen): Er nimmt an, dass die Freiheit der begrifflichen Aktivität derart verstanden werden muss, dass sie *von außerhalb des eigenen Bereichs* eingeschränkt ist, wenn wir unsere Vorstellung von Gedanken mit Inhalt nicht verlieren wollen. Daher verkündet Lewis nicht nur etwas, das Kant sicher unterschreiben würde: „If there be no datum given to the mind then knowledge must be contentless and arbitrary; there would be nothing which it must be true to“.<sup>46</sup> Er behauptet darüber hinaus: „The pure concept and the content of the given are mutually independent; neither limits the other“.<sup>47</sup> Lewis beharrt darauf, dass das Gegebene *als* bloß Gegebenes vollkommen von den von uns angewendeten Begriffen unverdorben bleiben muss, womit er sich der Gefahr aussetzt, in eine fehlerhafte Form von Idealismus zu verfallen, von der aus wir nicht mehr in der Lage sind, unsere begriffliche Aktivität als von etwas außerhalb ihres eigenen Bereiches eingeschränkt zu sehen.

Jedoch muss Lewis einen Weg finden zu erlauben, dass die dem Geist gegebene Information nicht einfach nackt ist und roh. Sie muss Überzeugungen auch „leiten“ können. Er muss folglich auch in der Lage sein, das postulierte gegebene Element in der Erfahrung als eines zu verstehen, das unsere begriffliche Aktivität lenken und absichern kann. Daher befindet er sich hier in einer Klemme: Das Gegebene muss die Erfahrung „leiten“ können, ohne sie „einzuschränken“. Das Gegebene muss die begriffliche Aktivität von außerhalb des Bereichs der begrifflichen Aktivität einschränken. Die Klemme, in der sich Lewis befindet, ist, dass diese beiden Anforderungen an das Gegebene offensichtlich nicht zugleich erfüllt sein können. Er muss das Gegebene weit genug „außerhalb“ des Bereiches des Begrifflichen ansiedeln, damit es seine Funktion der „äußeren Einschränkung“ erfüllen kann (unsere kognitiven Räder davon abzuhalten, sich in reibungslosem Vakuum zu drehen), während er es gleichzeitig nah genug am „Innern“ dieses Bereiches platzieren muss, um seiner „leitenden“ Funktion entsprechen zu können (die Anwendung mancher unserer Vorstellungen zu gewährleisten und andere abzuweisen). Deshalb wird Lewis mit der folgenden schwierigen Aufgabe konfrontiert: Wie kann das Gegebene unsere Vorstellungen leiten, während es begrifflich stets opaker Natur bleibt? Lewis bemüht sich heroisch, eine Geschichte zu erzählen, während er diesen Drahtseilakt vollführt – eine Geschichte, derzufolge das Gegebene seine gewährleistende Funktion trotz seiner Natur, nicht von Begriffen eingefangen werden zu können, erfüllt. Zu diesem Zweck versucht er, den Unterschied zu machen zwischen einem Fall-für-eine-Quale-Sein und

<sup>46</sup> *Mind and the World Order*, S. 38f.

<sup>47</sup> Ebd., S. 37.

einem Fall-für-ein-Begriff-Sein. Daraus will er die Befugnis ableiten, die erste Art von Fällen im Besitz von Eigenschaften der zweiten Art von Fällen zu sehen, ohne jedoch behaupten zu müssen, die erste Art sei die zweite Art. Dem, was in den unterschiedlichen möglichen Erfahrungen des Füllers gegeben ist, schreibt er (im oben angeführten Füller-Beispiel) zu, es stelle sich qua Gegebenes als „a colligation of sense-qualities“<sup>48</sup> dar. Er will in der Lage sein, sagen zu können, dass *dieselbe* (in irgendeiner nicht-begrifflichen Bedeutung von „selbe“) Vereinigung der Wahrnehmungsqualitäten in jedem solchen Fall dargestellt ist; und dass es dies ist, was den Gebrauch von Vorstellungen leitet. Das erfordert aber, dass er in der Lage sein muss, dem Gedanken Sinn zu geben, jemand könne solche Vereinigungen als dieselben ohne Vermittlung der Vorstellungen *erkennen* (in irgendeiner Bedeutung von „erkennen“). Um den Gedanken einer nicht-begrifflichen Art des Erkennens durchzusetzen, muss er in der Lage sein, die Konsequenzen der Allgemeinheit im Begriff „Qualitäten“ auszunutzen, während er verständlich macht, dass diese Art der Allgemeinheit vollkommen unterschieden von der Allgemeinheit der Begriffe ist (mit der Gefahr, dass die angeblich „äußere“ Einschränkung in den Bereich der begrifflichen Aktivität übergeht). Aber Lewis kann diesen Trick nicht durchführen, er fällt immer wieder vom Drahtseil ab, mit der Konsequenz, dass das Argument in *Mind and the World Order* entgegen seinem eigentlichen Vorhaben in ein deutlich Kantisches Paradoxon umzuschlagen droht – eines, das uns entmächtigt, uns selbst als im Besitz einer „Weltanschauung“ zu verstehen.

Lewis gehört zu der Sorte der mittelstarken Kantianer, die geholfen hat, viele davon zu überzeugen, dass stärkster Kantianismus unerreichbar ist und insofern auch, dass Kantianismus nicht mehr darstellt als eine philosophische Sackgasse. Meines Erachtens ist es für ein angemessenes Verständnis von Kants eigener Methode, das Resultat zu vermeiden, das sich in Lewis' Untersuchung zeigt (und somit für das Verständnis des „Kantianismus“ im stärksten Sinne des Begriffes), äußerst wichtig zu sehen, dass es ein absolut zentrales Ziel der *Transzendentalen Analytik* ist, nicht nur zu zeigen (wie es Lewis selbst versucht), dass es diese zwei Dimensionen des Wissens gibt – Sensibilität und Intelligibilität – von denen jede eine notwendige, keine aber eine hinreichende Bedingung des Wissens ist, sondern gerade auch das zu zeigen, was Lewis glaubt vermeiden zu müssen (in der Gefahr, die äußere Einschränkung des Wissens opfern zu müssen, welche Wissen davor rettet, inhaltslos und willkürlich zu sein) – nämlich, dass diese gepaarten Aspekte unserer kognitiven Konstitution – unsere Fähigkeit, einen sinnlichen Eindruck zu bekommen, dass Dinge so und so sind, und unsere Fähigkeit, unsere Gedanken auf ein Objekt (ein echtes oder ein imaginäres) zu richten – keinesfalls *unabhängig* erfüllbare Ermöglichungsbedingungen des Wissens sind. Mein Verständnis dessen, was der stärkste Kantianismus beinhaltet, was originell für Kants Verständnis von der Relation zwischen diesen zwei Sorten des oben differenzierten Skeptizismus ist, ist seine Auffassung, dass nur, wenn man die Art, wie die Intelligibilität der beiden Bedingungen einander voraussetzt, man auch in der Lage ist, sich mit Mitteln auszustatten, um den Cartesischen Skeptiker loszuwerden – d. h. nur wenn man erkennt, (1) was transzendental erforderlich ist zur Ausführung der Fähigkeit, sich der Wahrnehmungseindrücke, die vorgeben, Eindrücke von etwas zu sein, zu erfreuen, und (2) was transzendental erforderlich ist

<sup>48</sup> *Mind and World Order*, S. 49.

zur Ausführung der Fähigkeit, über Gedanken zu verfügen, die vorgeben, Gedanken von etwas zu sein, und (3) warum man nur dann eine der beiden Fähigkeiten haben kann, wenn man auch im Besitz der anderen ist. Wenn der Cartesische Skeptiker einräumt, wie er es muss, dass er die Mittel hat, Eindrücke zu haben und über Gedanken zu verfügen – Mittel, die erforderlich sind um überhaupt seinen Zweifel einzugrenzen – dann ist man, nachdem man sich durch die Dialektik der Kantischen Problematik durchgearbeitet hat, in der Position, ihm zu zeigen, dass die Lücke, die er zu überbrücken sucht, nur die Illusion einer Lücke ist. Folglich ist für Kant die Weise, wie man mit Cartesischem Skeptizismus umgehen muss, nicht, direkt darauf zu antworten, sondern die Konsequenzen einer noch radikaleren skeptischen Problematik zu durchdenken. Wenn wir die Inkohärenzen des Kantischen Skeptizismus aufdecken, werden wir auch die Inkohärenzen des Cartesischen Skeptizismus sehen. Diesen zweistufigen Ansatz zur Zwillingsproblematik des Cartesischen und Kantischen Skeptizismus werde ich den *Kantischen Umgang mit Skeptizismus* nennen.

Die meisten Kant-Leser missverstehen die *Kritik der reinen Vernunft* völlig, wenn sie annehmen, dass die Antwort auf den Cartesischen Skeptizismus viel früher beginnt, als sie es eigentlich tut. Eine solche Missdeutung des Buches ist nicht zu vermeiden, wenn man nicht sieht, dass die Cartesische Problematik für Kant nur einen Spezialfall einer allgemeineren Problematik darstellt. Kants gewöhnlicher Begriff für diese allgemeinere Problematik – von der der Cartesische Skeptizismus eventuell als ein eingeschränkter Fall anerkannt werden kann – ist „Skeptizismus“. Es gibt noch einen weiteren Grund dafür, wieso es so wichtig ist, auch wenn man persönlich den Terminus „Skeptizismus“ für eine Problematik, die typisch Cartesische Eigenschaften aufweist, aufsparen möchte, dass ein Philosoph mit „Skeptizismus“ „Kantischen Skeptizismus“ (wie ich ihn bezeichnet habe) meinen kann: nämlich weil es – außer man erlaubt diese Möglichkeit – unmöglich wird zu erkennen, was Kant und bestimmte Kantianer in ihren Untersuchungen des (von ihnen so genannten) „Skeptizismus“ bezwecken.

Wenn man die Werke der Philosophen gruppiert, die etwas Ähnliches zur Kantischen Art des Skeptizismus beigetragen haben, so erstellt man einen interessanten Kanon, der unter anderem so verschiedene Werke beinhaltet wie T. H. Greens Kritiken an Locke und Hume, Freges Kritik am Psychologismus, den frühen Versuch Wittgensteins im *Tractatus* zu zeigen, dass strikt durchdachter Idealismus und Realismus ineinander aufgehen, sowie in letzter Zeit John McDowells Kritiken an Sellars, Davidson und anderen in *Mind and World*<sup>49</sup>. Der positive Prüfstein dieser Art des Umgangs mit Skeptizismus ist das radikale Folgen durch die implizierten Voraussetzungen einer skeptischen Position bis zu dem Punkt, an dem die Position aufgrund der Inkohärenz untergeht. Der Kantische Umgang mit Skeptizismus beinhaltet den Aufstieg auf einer dialektischen Leiter hinauf, die man dann eventuell als eine erkennt, die fortgestoßen werden muss.

<sup>49</sup> Auf Deutsch: John McDowell, *Geist und Welt*, Frankfurt am Main 2001

## 5. Ein Fall scheinbarer Übereinstimmung: Putnam und McDowell

Jetzt kommen wir zur vierten Form der philosophischen Erkenntnis, die ein klarer Überblick über die verschiedenen Arten der philosophischen Antworten auf Skeptizismus erlaubt. Viele der besten gegenwärtigen Philosophen, die heute über Skeptizismus schreiben, missdeuten ihre Werke untereinander indem sie versuchen, ein skeptisches Paradoxon mit Kantischen Eigenschaften in eine Problematik der Cartesischen Form hineinzuzwingen oder andersherum. Als erstes Beispiel für solch ein Missverständnis dient das Gefecht zwischen Hilary Putnam und John McDowell.

In seinen *Dewey Lectures*<sup>50</sup> aus dem Jahre 1994 versucht Hilary Putnam eine weitverbreitete Annahme zu identifizieren, die sich seiner Auffassung nach durch die frühneuzeitliche Philosophie zieht – er nennt die besagte Annahme „interface conception“ (Verbindungskonzeption) –, und er argumentiert, dass sie drei Jahrhunderte später immer noch für viele der Schwierigkeiten verantwortlich ist, die die gegenwärtige Philosophie umtreiben. Putnam charakterisiert die Konsequenzen des andauernden Einflusses dieser Annahme auf das philosophische Vorstellungsvermögen als nicht weniger denn eine Katastrophe („disaster“). Seine kurze Erläuterung dessen, wie die gegenwärtige Philosophie es geschafft hat, sich in die jektige unselige Lage zu begeben, lautet wie folgt:

„[T]he key assumption responsible for the disaster is the idea that there has to be an interface between our cognitive powers and the external world – or, to put the same point differently, the idea that our cognitive powers cannot reach all the way to the objects themselves.“<sup>51</sup>

Putnam glossiert hier die kritische Annahme so: „the idea that our cognitive powers cannot reach all the way to the objects themselves“. Wenn wir die Annahme, die in diesen Worten ausgedrückt wird, überwinden könnten, so Putnam, wären wir in der Lage, mit heilem philosophischem Gewissen dasjenige zu akzeptieren, was Putnam (William James folgend) als „the natural realism of the common man“ bezeichnet. Diese Redewendung – „natural realism“ – ist, wie Putnam sie verwendet, nicht als Kennzeichnung einer alternativen philosophischen Position gemeint; viel eher ist damit etwas gemeint, das sowohl vertrauter ist als auch schwieriger zu fassen: unser eigenes vorphilosophisches Verständnis von unserem kognitiven Verhältnis zur Welt, vor seiner Verfälschung durch bestimmte Formen des Philosophierens, die jetzt als Formen des post-wissenschaftlichen Common-Sense erscheinen. Dadurch kann Putnam das beschreiben, was er in den *Dewey Lectures* als die Kultivierung einer Art der zweiten Naivität bezüglich der Wahrnehmungsobjekte zu empfehlen strebt. Doch unser philosophisches Gewissen ist aufgewühlt. Putnam ist sich dessen bewusst; und demzufolge weiß er auch, dass er mit seinem Aufruf zur Rückkehr zu einer verlorenen erkenntnistheoretischen Unschuld zwangsläufig in den Augen vieler seiner Kollegen lediglich die neueste Verkörperung des sprichwörtlichen philosophischen Vogels Strauß zu sein scheint, der seinen Kopf im

<sup>50</sup> Putnams *Dewey Lectures* wurden an Columbia University im März 1994 gehalten und zuerst in *Journal of Philosophy*, Vol. XCI, No. 9 publiziert. Sie sind in Putnams Buch *The Threefold Cord*, New York 1999, neu herausgegeben. Alle Bezugnahmen beziehen sich auf dieses Buch.

<sup>51</sup> *The Threefold Cord*, S. 10.

Sand der alltäglichen Sprache und Gedankengänge vergräbt. Was es unabdingbar macht, dass es vielen seiner Kollegen so erscheint, ist nach Putnam die Verbindungskonzeption: Sie lässt es so aussehen, als ob die empfohlene Art der Naivität nichts anderes ist als *bloße* Naivität. Putnam schreibt die Identifizierung der (von Putnam in der oben angeführten Passage so bezeichneten) „key assumption“ (Hauptannahme) John McDowells *Mind and World* zu.<sup>52</sup> Doch Putnam liest McDowell hier falsch<sup>53</sup>; um genau zu erkennen, wie eine Missdeutung von McDowell entstehen kann, hilft es zu sehen, wie wir es bereits getan haben, wie eine Phrase wie „our cognitive powers cannot reach all the way to the objects themselves“ zwischen zwei unterschiedlichen Arten der philosophischen Problematik schweben kann – und es bei Putnam auch tut –, einer Cartesischen und einer Kantischen.

Um zu sehen, wie Putnam McDowell hier missdeutet, müssen wir uns klarmachen, wie Putnam es schafft, die Bedeutung von McDowells Prosa zu ändern, während er oftmals McDowells genaue Wörter aufrichtig umformuliert oder zitiert. Wir müssen uns klarmachen, wie Putnams Verwendung von Passagen philosophischer Prosa – Prosa, die er direkt den Seiten des Buchs von McDowell entnimmt – ihren Sinn nicht unverändert lässt. Mit dem Versetzen von McDowells Wendungen in den Kontext von Putnams eigenem Angriff auf die Verbindungskonzeption verleiht Putnam den Wendungen McDowells einen anderen Sinn als sie im Kontext der Untersuchungen McDowells hatten. Indem der Kontext, innerhalb dessen die relevanten Passagen von McDowells Prosa vorkommen, sich von der Erforschung von Cartesischer zu Kantischer Problematik verschiebt, verschiebt sich auch ihr Sinn – in der Art und Weise, die parallel zu der Weise, wie die zentralen Begriffe, die Price' und Lewis' oben angeführten Auszügen gemein sind („Objekt“ oder „Ding“, „Bewusstsein“, „Objekt“, „das Gegebene“, usw.), sich vom einen Auszug hin zum anderen verschieben.

Ein zentrales Ziel von McDowells Buch, einer Plattitüde (die von der Philosophie scheinbar außer Reichweite platziert wird) Platz zu schaffen, die Wittgenstein in McDowells Lieblingszitat formuliert: „Wenn wir sagen, *meinen*, daß es sich so und so

---

<sup>52</sup> Der Kontext des vorherigen Zitats macht es deutlich: „Let us now ask just why realism about „the external world“ came to seem problematical. Early modern philosophers assumed that the immediate objects of perception were mental, and that mental objects were nonphysical [...] What is more, even their materialist opponents often put forward accounts of perception that closely paralleled these „Cartesian“ accounts [...] In his 1991 John Locke Lectures [erschieden in *Mind and World*] John McDowell argues persuasively that this picture, whether in its classical version or in its modern materialist version, is disastrous for just about every part of metaphysics and epistemology. In McDowell's view the key assumption responsible for the disaster is the idea that there has to be an interface between our cognitive powers and the external world – or, to put the same point differently, the idea that our cognitive powers cannot reach all the way to the objects themselves“ (S. 10).

<sup>53</sup> Ich will nicht leugnen, dass McDowell sich mit der Kritik der Verbindungskonzeption in manchen seiner Werke beschäftigt, insbesondere in seinem Essay „Criteria, Defeasability, and Knowledge“ (in: *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, MA. 1998), ich behaupte bloß, dass McDowell das Ziel dieses Essays nicht mit der „key assumption“ identifizieren würde. Diese Verwirrung suchte er auch in *Mind and World* zu beseitigen.

verhält, so halten wir mit dem, was wir meinen, nicht irgendwo vor der Tatsache [...]“.<sup>54</sup> Das klingt sehr danach, was Putnam selbst zu sagen versucht, z. B. im Zuge seines Bestrebens zu bestätigen, dass „our cognitive powers can reach all the way to the objects themselves“. Indem er das bestätigt, stellt sich Putnam in den *Dewey Lectures* als jemand dar, der die grundlegenden Gedanken hinter McDowells Strategie für das Platzschaffen für Plattitüden der oben angeführten Wittgensteinschen Art verdeutlicht. Und die Negation der Behauptung, die in der letzten Formulierung im oben erwähnten Zitat Putnams vorkommt – „our cognitive powers cannot reach all the way to the objects themselves“ –, kann sicherlich als bloße Umformulierung derselben Plattitüde verstanden werden, die in McDowells Lieblingszitat von Wittgenstein vorkommt. Es ist deutlich, dass Putnam, indem er sich nach McDowell richtet, so verstanden werden will. Jedoch ist ebenso klar, dass es Putnams Wunsch ist, dass die Negation der Behauptung, welche die Formulierung ausdrückt, als eine Äußerung von Ablehnung von der unseligen Annahme ausgelegt wird, welche uns von der Verbindungskonzeption aufgezwungen wird. In seinem Bestreben, Wörter wie diese in diesen beiden Weisen gleichzeitig meinen zu können, verheddert sich Putnam sowohl in seinem Verständnis von der Struktur und dem Ziel des Argumentes von McDowells *Mind and World* als auch seinen Anregungen für einen Ausweg aus den Problemen, die heutzutage die gegenwärtige Philosophie plagen.

Ein Zeichen dafür, dass irgendeine Verschiebung stattgefunden hat, ist, dass die Wittgenstein-Passage – und McDowells Buch ganz allgemein – mit der Möglichkeit von Bedeutungshaftigkeit (mit der Möglichkeit, mit unseren Wörtern etwas meinen zu können) beschäftigt ist, während der Großteil der *Dewey Lectures* die Möglichkeit des Wissens behandelt (wie wir wissen können, dass Dinge so sind, wie sie erscheinen). In seinen Anfangsbemerkungen formuliert Putnam den Gedanken, den er in seinen Vorlesungen wie folgt verteidigt: „there is a way to do justice to our sense that knowledge claims are responsible to reality without recoiling into metaphysical fantasy“.<sup>55</sup> Von McDowells Standpunkt aus muss jedoch der Fokus auf *Wissensbehauptungen* (als Paradigma für das Verständnis der Art von Verantwortung gegenüber der Wirklichkeit, die die Philosophie in Frage stellt) hier bestenfalls als irreführend, schlimmstenfalls als fehlgeleitet gelten. Er lädt nämlich dazu ein, den Stand der Philosophie, den McDowell behandelt, falsch zu identifizieren: Er verleitet dazu, die Cartesische durch die Kantische Problematik zu ersetzen. McDowell würde natürlich nicht leugnen wollen, dass wir Wissensbehauptungen so sehen sollten, dass sie der Wirklichkeit gegenüber verantwortlich sind. Aber er würde darauf bestehen wollen, dass – für die Zwecke dieser Untersuchung – sie nur einen Spezialfall einer allgemeineren (Kantischen) Problematik ausmachen, der die Möglichkeit von Angreifbarkeit jeder Behauptung davon, wie Dinge sind, betrifft. Die Art der Angreifbarkeit durch die Wirklichkeit, die in diesem Buch untersucht wird, wird genauso vollkommen in falschen Behauptungen wie auch in richtigen dargestellt. Die Art der Angreifbarkeit durch die Wirklichkeit, die in dieser Untersuchung vorliegt, spielt ebenso eine Rolle in unserer Denkfähigkeit (sogar unserer Fähigkeit zu träumen), wie auch in unserer Fähigkeit zu wissen. McDowells Untersuchung greift keine unserer Behaupt-

<sup>54</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Paragraph 95. Die Passage wird von McDowell in *Mind and World*, Cambridge, MA. 1994, S. 27 zitiert.

<sup>55</sup> *The Threefold Cord*, S. 4.

tungen, die wissensreich sind, heraus, weil sie sich damit beschäftigt, was gelten muss, damit eine Art der menschlichen Geistestätigkeit als Bedingungen-Aufstellen erkennbar sein kann. Es ist die Möglichkeit des Aufstellens von Behauptung allgemein, nicht speziell der Wissensbehauptungen, die auf dem Spiel zu stehen scheinen, wenn unser Anspruch auf jene Plattitüde in Wittgensteins Bemerkung bedroht zu sein scheint.

Indem er in seinen Vorlesungen voranschreitet, beschreibt Putnam das Problem, mit dem er sich beschäftigt, in Ausdrücken, die keinen besonderen Bezug auf Wissen nehmen, wie z. B. das „how does language hook on to the world“-Problem. So mag es wie eine lieblose Deutelei erscheinen, Beunruhigung hinsichtlich seiner eröffnenden Formulierung des Problems in Wissensausdrücken zu äußern. Doch die Beschränktheit der erkenntnistheoretischen Weise, mit der er sein Thema vorstellt, ist für die lähmende Unklarheit bezeichnend, die seine Vorlesungen durchzieht – eine Unklarheit bezüglich des Charakters der philosophischen Problematik, die er anzusprechen sucht. Wie wir im vorhergegangenen Abschnitt gesehen haben, kann die Formulierung „our cognitive powers cannot reach all the way to the objects themselves“ entweder zum Cartesischen oder zum Kantischen Register gewendet werden. Die Formulierung kann benutzt werden, um entweder den Gedanken der Cartesischen oder der Kantischen Lücke zu bezeichnen. Auf das Cartesische Register angewendet, kann die Formulierung geschickter Weise so glossiert werden, wie Putnam es tut: als „the idea that there has to be an interface between our cognitive powers and the external world“. Doch nur in ihrer Kantischen Wendung verfolgt die Formulierung die Problematik, die im Zentrum von McDowells Untersuchung in *Mind and World* steht, und, so gewendet, kann sie nicht einfach mit der Cartesischen Annahme identifiziert werden, es müsse „an interface between our cognitive powers and the external world“ geben, wie Putnam es durchgehend tut. Nur durch diese Verschmelzung der Arten von „Verantwortung gegenüber der Wirklichkeit“ im Cartesischen bzw. Kantischen Skeptizismus kann Putnam diagnostizieren, dass McDowell in *Mind and World* dasselbe vertreten will, die er selbst in den *Dewey Lectures* propagiert.

Um dies deutlicher zu sehen, betrachten wir die folgenden Passagen aus Putnams *Dewey Lectures*:

„Let us now ask just why realism about ‚the external world‘ came to seem problematical. Early modern philosophers assumed that the immediate objects of perception were mental, and that mental objects were nonphysical [...] What is more, even their materialist opponents often put forward accounts of perception that closely paralleled these ‚Cartesian‘ accounts. Even in contemporary cognitive science, for example, it is the fashion to hypothesize the existence of ‚representations‘ in the cerebral computer. If one assumes that the mind is an *organ*, and one goes on to identify the mind with the brain, it will then become irresistible to (1) think of some of the ‚representations‘ as analogous to the classical theorist’s ‚impressions‘ [...] (2) to think that those ‚representations‘ are linked to objects in the organism’s environment only causally, and not cognitively) [...] I agree with James, as well as with McDowell, that the false belief that perception *must* be so analyzed is at the root of all the problems with the view of perception that, in one form or another, has domi-

nated Western philosophy since the seventeenth century [...] The tendency in the last thirty years to repress what continues to puzzle us in the philosophy of perception obstructs the possibility of progress with respect to the broader epistemological and metaphysical issues that do preoccupy us [...] [H]ow could the question ‚how does language hook on to the world?‘ even appear to pose a difficulty, unless the retort: ‚How can there be a problem about talking about, say, houses and trees when we see them all the time‘ had not already been rejected in advance as question-begging or ‚hopelessly naïve‘. The ‚how does language hook on to the world‘ issue is, at bottom, a replay of the old ‚how does perception hook on to the world‘ issue. And is it any wonder if, after thirty years of virtually ignoring [...] the task of challenging the view of perception that has been received since the seventeenth century [...], the very idea that thought and language do connect with reality has come to seem more and more problematical? Is it any wonder that one can’t see how thought and language hook on to the world if one never mentions perception?“<sup>56</sup>

In der obigen Abfolge von Bemerkungen will Putnam die Schwierigkeit, die sich in der Frage „how does language hook on to the world?“ stellt, mit der Schwierigkeit identifizieren, die mit der Verbindungskonzeption dringlich gemacht wird. Anderswo in seinen Werken ist Putnam mit seiner Behandlung philosophischer Probleme, die Kennzeichen einer Kantischen Problematik tragen, sehr feinfühlig, ebenso beim Aufweis dessen, wie vermeintliche Lösungen derartiger Probleme, wenn gründlich durchdacht, in Varianten des Kantischen Skeptizismus zerfallen.<sup>57</sup> Aber in den oben angeführten Passagen beharrt Putnam darauf, eine Cartesische Problematik als diejenige vorzuziehen, die einen Schlüssel zur Diagnose der grundlegendsten Problemen der Philosophie enthält. Ich will nicht andeuten, Putnam sei sich in seinen *Dewey Lectures* vollkommen klar über seinen oder sehr resolut in seinem Wunsch, eine Cartesische Problematik gegenüber der Kantischen zu bevorzugen. Ganz im Gegenteil: Aus dem Fortgang der *Dewey Lectures* wird klar, dass Putnam die Schwierigkeit, die in der Frage „how does language hook on to the world?“ ausgedrückt wird, auch mit der Schwierigkeit (die im Zentrum großer Teile der gegenwärtigen Philosophie des Geistes und der Sprachphilosophie liegt), die McDowell in *Mind and World* anzusprechen sucht, identifizieren will – einer Schwierigkeit, die – wie wir aus unserer knappen Erörterung über C.I. Lewis gesehen haben – nicht in eine Cartesische Form passt. Genau diese Unentschlossenheit auf Seiten Putnams versuche ich in den Fokus zu rücken: Putnam will, dass das behandelte Thema durchgehend dasselbe „how does language hook on to the world?“-Thema bleibt. Allein, was ich vorher über die Formulierung „our cognitive powers cannot reach all the way to the objects themselves“ gesagt habe, gilt ebenso für die Frage „how does language hook on to the world?“. Auf den Seiten von Putnams *Dewey Lectures* schweben diese Ausdrücke instabil zwischen dem Ausdruck einer Cartesischen und dem einer Kantischen

<sup>56</sup> *The Threefold Cord*, S. 9–13.

<sup>57</sup> Putnams Kritik an Versuchen, Bedeutung zu naturalisieren, sind ein Beispiel dafür. Er meint, dass solche in eine Variante des Kantischen Skeptizismus entarten. In dieser Hinsicht ist Putnam von bestimmten Argumenten Freges beeinflusst. Für eine kurze Diskussion dieser Gedankenkette Putnams, siehe meine "Einführung" zu Hilary Putnams *Words and Life*, Cambridge, MA 1994.



Sorge; und diese Instabilität kann nur aufgelöst werden, wenn man Putnams bevorzugter Diagnose der Quelle von Erkrankungen der gegenwärtigen Philosophie ihre beabsichtigte Allgemeinheit entzieht. Putnams Hauptannahme kann die Probleme, die McDowell anzusprechen sucht, nicht lösen.

Große Strecken der *Dewey Lectures* ergeben nur dann Sinn, wenn die Sorge, die in Fragen wie „Can our cognitive powers reach all the way to the objects themselves?“ und „How does language hook on the world?“ausgedrückt wird, als eine der Cartesischen Sorte verstanden wird. Dies trifft auch auf die Abfolge von Passagen zu, die oben zitiert werden; und wenn die Abfolge als eine Diagnose von dem, was die gegenwärtige Philosophie umtreibt, verstanden wird – wie sie sicherlich gemeint ist – und wenn man die genannte Frage als eine begreift, die sowohl die Sorge, die von der Verbindungskonzeption dringlich gemacht wird, als auch diejenige, die solche philosophischen Sorgen anregt, die McDowell in *Mind and World* anzusprechen sucht, dann darf Putnam McDowell nicht als seinen Verbündeten ausgeben. Was Putnam in der Abfolge der Passagen aussagt, steht fundamental im Konflikt mit der Diagnose, die McDowell in *Mind and World* vorschlägt. Was McDowell an Putnams Diagnose als unbefriedigend empfände, kann so ausgedrückt werden: Putnam regt eigentlich an, die unterschiedlichen Formen des Kantischen Skeptizismus, die in der modernen Philosophie als so dringlich erscheinen, schlicht durch die Behandlung des Cartesischen Skeptizismus ausgetrieben werden können.

McDowell würde die folgende Frage stellen wollen: Hat Putnam mit seiner Behauptung recht, die „how does language hook on to the world?“-Thematik sei im Wesentlichen eine bloße Wiederholung der alten „how does perception hook on to the world?“-Thematik? Die richtige Antwort darauf lautet: Es hängt davon ab, von welcher „how does language hook on to the world?“-Thematik gesprochen wird. (Wie ich oben erwähnt habe, gibt es eine Cartesische und eine Kantische Version dieser Thematik.) McDowell würde einwenden, dass Putnams Behauptung über den Typ des Problems nicht richtig ist, der hauptsächlich im Zentrum der Arbeiten von, zum Beispiel, Lewis oder Sellars oder Kripkenstein oder Crispin Wright liegt. Die Kantische Schwierigkeit (wie Gedanken oder Sprache überhaupt etwas mit der Wirklichkeit zu tun haben können), mit der sich jeder der genannten Autoren auseinandersetzt, hat ihre Quelle meist nicht in der Cartesischen Schwierigkeit (den indirekten Charakter alles Wahrnehmungskontaktes mit der „Außenwelt“ betreffend). Keiner dieser Autoren ist offenbar damit beschäftigt, eine Version der (was die *Dewey Lectures* so bezeichnen) empfangenen („received“) Auffassung von Wahrnehmung zu propagieren. Und Putnams Bemühungen, die zweifelhaften Annahmen, die der „empfangenen“ Auffassung zugrunde liegen, wirken sich nicht offensichtlich auf deren Probleme aus.

Eine vierfache Sorge bezüglich der Wende, die Putnams Gedanken in den *Dewey Lectures* genommen haben, zeichnet sich hier ab: (1) dass Putnam in den *Dewey Lectures* dazu neigt, die Cartesischen und Kantischen Arten des Problems, die potenziell Thema seiner Auseinandersetzung sind, zu verschmelzen; (2) dass die Problematik, die in der gegenwärtigen Philosophie zunehmend dringlich wird, die Kantische ist und dass Putnam sich dessen nicht hinlänglich bewusst ist; (3) dass sich die Schwierigkeiten, die die Problematik verursacht, nicht durch bloße Freilegung dessen, was an den Annahmen des Cartesischen Skeptikers zweifelhaft ist, auflösen werden; und dass (4) eine

zufriedenstellende Untersuchung des Cartesischen Skeptizismus selbst danach verlangt zu durchdenken, was im Kantischen Skeptizismus konfus ist. Die letzte Behauptung ist sowohl für Kant als auch für die von Kant inspirierten Argumente McDowells von zentraler Bedeutung. Sobald eine solche vierfache Sorge um Putnams Vorgehensweise in den *Dewey Lectures* in den Fokus gerät, wird es auch möglich zu sehen, was in Putnams Versuch unangebracht ist, John McDowells *Mind and World* einen Rahmen für die Diagnose zu liefern, die Putnam selbst in den *Dewey Lectures* zu formulieren sucht. Obwohl es stimmt, dass McDowell, wie auch Putnam, damit beschäftigt ist, „the natural realism of the common man“ (was Putnam, James folgend, so bezeichnet) zu verteidigen, ist es keine Übertreibung zu sagen, dass McDowells Diagnose der Quellen der Verwirrungen, gegen die die gegenwärtige Philosophie zu kämpfen hat, genau das Gegenteil von Putnams jüngster Diagnose ist: Während Putnam argumentiert, dass wir uns nur, wenn wir dasjenige gründlich durchdenken, was an der Frage des Cartesischen Skeptikers „Do we really see houses and chairs?“ konfus ist, von den Verwirrungen befreien werden, welche die analytisch-Kantische Frage „how does language hook on to the world?“ bringt, denkt McDowell, dass wir uns, sobald wir dasjenige durchdenken, was an der Kantischen Schwierigkeit hoffnungslos ist, in die sich jemand wie Lewis zu verstricken droht – eine Schwierigkeit, die es unmöglich macht zu sehen, warum ein Gedanke sich überhaupt der Wirklichkeit gegenüber verantworten muss – völlig von der Cartesischen Sorge bezüglich der Art unseres Wahrnehmungsbezugs auf Häuser und Stühle befreien können. In den *Dewey Lectures* ist das Cartesische Paradoxon für Putnam die grundlegende Quelle von (in Putnams Worten) „the broader epistemological and metaphysical issues“, die uns in der gegenwärtigen Philosophie fortgesetzt beschäftigen („preoccupy us“).<sup>58</sup> Für McDowell ist in *Mind and World* die Cartesische Sorge eine intelligible, obgleich unbeholfene Antwort auf eine rudimentäre Form der philosophischen Beunruhigung, die einen vergleichsweise vollständigeren Ausdruck in der Art des Kantischen Paradoxons findet, das die Vorhaben solcher Autoren wie Lewis, Sellars, Davidson und Brandom in diesem Sinne verfolgt.

Dieses Gefecht zwischen Putnam und McDowell ist keinesfalls untypisch. Die vierte Form der philosophischen Erkenntnis, die ein klarer Überblick über die verschiedenen Arten der philosophischen Antworten auf Skeptizismus liefert, soll uns dabei helfen, solche Begebenheiten zu identifizieren – Begebenheiten, da Philosophen ihre Arbeiten gegenseitig systematisch missverstehen: manchmal einander unverdiente Komplimente machend, manchmal Kämpfe gegeneinander führend, obgleich ihre Ansichten sich in keiner Weise widersprechen. In Putnams falscher Verwendung von McDowells Diagnose des skeptischen Paradoxons, welches die gegenwärtige Philosophie umtreibt, haben wir bloß einen Beispielfall der scheinbaren Übereinstimmung zwischen den ausgezeichnetsten Philosophen unserer Zeit. Nun werden wir einen komplementären Fall betrachten, einen bloß scheinbarer Uneinigkeit.

---

<sup>58</sup> *The Threefold Chord*, S. 11.

## 6. Die scheinbare Uneinigkeit: Cavell und Kripke

Stanley Cavells *The Claim of Reason* bietet eine hervorragende Darstellung von Wittgensteins Untersuchung des Cartesischen Skeptizismus. Saul Kripkes Buch *Wittgenstein on Rules and Private Language* erforscht dahingegen bestimmte Aspekte von Wittgensteins Darstellung des Kantischen Skeptizismus.

Jedes dieser Bücher behandelt einen Teilbereich des philosophischen Terrains, das Wittgenstein erkundet und der dem je anderen entgeht. Indes erklärt Cavell sich außerstande, die Problematik, die Kripke als „skeptisch“ bezeichnet, überhaupt als eine Art des Skeptizismus anzuerkennen, geschweige denn als eine, an der Wittgenstein Interesse gehabt hätte.

Es ist hier nicht meine Absicht, Kripkes Vorschlag zuzustimmen, wie Wittgensteins bevorzugte Erwiderung auf das (so genannte) „Regelfolgenparadoxon“ zu verstehen ist und insbesondere nicht, dass er Wittgenstein eine „skeptischen Lösung“ dieses skeptischen Paradoxons (oder irgendeines anderen) zuschreibt. Ich will bloß behaupten, dass das Paradoxon, das Kripke bei Wittgenstein findet, ebenfalls eines ist, dem sich Wittgenstein zuwendet. Es ist aber nur ein Beispiel einer besonderen Art philosophischer Paradoxa, das Wittgenstein durchgehend in seinen Schriften zu formulieren und sich an Paradoxien solcher Art zu richten sucht, und solche Paradoxien gehören zu einer weiteren Gattung der philosophischen Verwirrung, die Wittgenstein auszeichnet und die Kant vor ihm mit dem Terminus „Skeptizismus“ bezeichnet hat. Das Paradoxon, zu dem Wittgenstein im Paragraphen 201 seiner *Philosophischen Untersuchungen* kommt, trägt alle Kennzeichen eines (was ich so bezeichnet habe) Kantischen skeptischen Paradoxons; und die Dialektik, die sich durch die vorhergegangenen Paragraphen der *Philosophischen Untersuchungen* zieht, ist in eine Kantische skeptische Problematik verstrickt. Es handelt sich dabei um die dritte Variante der Kantischen Problematik, die ich eingangs beschrieben habe – eine, die sich um die Frage „wie kann eine Abfolge von Zeichen oder Geräuschen überhaupt etwas *bedeuten*?“ dreht.

Cavell sagt in seiner Besprechung von Kripke in *Conditions Handsome and Unhandsome*, dass es seine Absicht ist zu hinterfragen, ob Kripkes Beispiele eine Darstellung des Skeptizismus sind; und Cavell findet offenbar, dass etwas Wichtiges an seiner eigenen Lesart von Wittgenstein durch das Zugeständnis verloren ginge, dass Kripkes Beispiele den „Skeptizismus“ (zumindest etwas, was so genannt werden könnte) illustrieren. Diese Auffassung seitens Cavells entstammt jedoch größtenteils dem Misslingen, einen klaren Überblick über die Form des philosophischen Terrains zu gewinnen. Mit einem solchen Überblick ausgestattet, wird es möglich zu sehen, dass nichts in Cavells bewundernswertem Hauptteil der Arbeit über Wittgenstein durch ein solches Zugeständnis bedroht würde. Der Terminus „Skeptizismus“ in Cavells Arbeit – und in seinen Schriften über Wittgenstein – bezeichnet ausschließlich eine Problematik der Cartesischen Art. Anerkennen, dass Wittgenstein sich für Varianten des Kantischen Paradoxons interessiert, heißt nicht seine gleichermaßen allgegenwärtige Faszination für ihr Cartesisches Gegenstück leugnen. In seiner Diskussion von Kripkes Lesart beginnt Cavell mit einer sicherlich einwandfreien Beobachtung – das heißt: Was Kripke als Wittgensteins „skeptische Lösung“ bezeichnet, ist nicht etwas, das Wittgenstein als „Lösung“ eines philosophischen Problems zulassen würde. Jedoch bewegt sich Cavell direkt von dieser

Beobachtung zur Konklusion, dass, wenn Kripkes Lösung nicht diejenige Wittgensteins ist, dann auch das Problem, zu dem Kripke eine Lösung anbietet, nicht dasjenige Wittgensteins ist.<sup>59</sup> Dies ist jedoch nicht folgerichtig. Meines Erachtens ist der Grund, warum Cavell denkt, er wäre zu diesem Schritt verpflichtet, sein Unvermögen einzusehen, dass das skeptische Paradoxon in Paragraph 201 der *Philosophischen Untersuchungen* Cartesische Züge trägt. Daher fährt Cavell mit der Bemerkung fort:

„Kripke reports that sometimes, contemplating the situation of discovery that one may mean nothing at all, he has had „something of an eerie feeling“ (p. 21), and that „the entire idea of meaning vanishes into thin air“ (p. 22). Is this, I ask myself, like the feelings I have had, under a skeptical surmise, of the world vanishing (as it were behind its appearances), or my self vanishing (as it were behind or inside my body)? These feelings have been touchstones for me of skeptical paradox, of conclusions I cannot, yet become compelled to, believe ... I would like to say that when the entire idea of meaning vanishes into thin air what vanishes was already air, revealing no scene of destruction.“<sup>60</sup>

Man kann Cavell in dieser Passage hören – wie im Großteil seiner anschließenden Untersuchung, „ob Kripkes Beispiele den Skeptizismus darstellen“ –, wie er völlig richtig darauf hinweist, dass Kripkes angebliches skeptisches Paradoxon keine der Cartesischen Merkmale zeigt: Es beginnt nicht mit einem *besten Fall des Wissens*; die Untersuchung endet nicht in einer *Entdeckung*; die Schlussfolgerungen, die Kripke aus seinen Beispielen zieht, *verallgemeinern* nicht in Übereinstimmung mit der Logik des Cartesischen Formats usw. Deshalb stimme ich mit allem, was Cavell diesbezüglich zu sagen hat, abgesehen von seiner Schlussfolgerung, überein, d. h., ich bin damit einverstanden, dass das Paradoxon in Paragraph 201 kein Cartesisches ist, nicht jedoch damit, dass es überhaupt kein skeptisches Paradoxon ist.

## 7. Eine zweite scheinbare Uneinigkeit: Cavell und McDowell

Ich habe bereits gesagt, dass der positive Prüfstein des Kantischen Umgangs mit dem Skeptizismus ein radikales Durchdenken der impliziten Annahmen einer skeptischen Position ist, bis hin zu dem Punkt, an dem die Position an ihrer Inkohärenz zugrunde geht. Der negative Prüfstein des Kantischen Umgangs mit dem Skeptizismus ist einer, der auf eine andere Weise dem Cartesischen Skeptiker zu antworten sucht – eine Weise, welche die Aufgabe der Auseinandersetzung mit Details der Cartesischen Beispiele umgeht, der Untersuchung ihrer Motivation und der Betrachtung, wie sie sich von gewöhnlichen Beispielen des Wissens unterscheiden. Wir können die Kantische Verfahrensweise mit dem Skeptizismus mit dem vergleichen, was wir als den *Wittgensteinschen Umgang mit dem Skeptizismus* bezeichnen können. Der Wittgensteinsche Umgang ist keine Alternative, eher eine Ergänzung des Kantischen Umgangs. Der Unterschied zeigt sich in dem, das ich als vollkommen original in Wittgensteins später Behandlung des Skeptizismus halte

<sup>59</sup> Vgl. *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago 1991, S. 69.

<sup>60</sup> *Conditions Handsome and Unhandsome*, S. 80.

und was ich in Kants Untersuchung des Skeptizismus überhaupt nicht sehe. Das Wittgensteinsche Verfahren bezieht eine weitere Bewegung mit ein und drängt den Skeptiker in eine entgegengesetzte Position als die, in die Kant ihn drängen will: Nicht nur folgt man den Annahmen des Skeptikers bis zu ihren letzten Konsequenzen, bereits schon die ersten Schritte der Entwicklung des Skeptikers werden untersucht; man ermittelt, wie der Skeptiker vom einfachen zum radikalen Zweifel, von einem Behauptungs- zu einem Nicht-Behauptungskontext fortschreitet, man zeigt die entscheidende Bewegung im philosophischen Zaubertrick genau auf und diagnostiziert, weshalb es derjenige ist, der am Unschuldigsten wirkt. Deshalb könnten wir sagen, dass das Kantische Verfahren den Skeptiker in seinem Zweifel vorantreibt, indem er den Skeptiker zur äußersten Verzweiflung treibt, um ihn zur Gnade gelangen zu lassen, dahingegen ergänzt das Wittgensteinsche Verfahren diese vorausblickende Bewegung durch eine retrospektive, indem er den Skeptiker zurück zum Eingangspunkt in seine Problematik führt und ihn zur verlorenen Unschuld des Alltags zurückholt. Das Kantische Verfahren nötigt den Skeptiker dazu, weiter und weiter nach vorne zu schreiten, weiter und weiter weg von dem Gewöhnlichen, tiefer und tiefer in philosophische Verwirrung, bis zu einer noch brutaleren Form des Fragens, bis zu dem Punkt, an dem die Frage des Skeptikers sich selbst verzehrt. Das Wittgensteinsche Verfahren fügt dieser Quelle des Drucks noch eine weitere hinzu – eine, die den Skeptiker zurück zum Anfangsort zu bringen versucht, wo er bereits ist und den er nie verlassen hat, aber in einer solchen Weise, dass er ihn auf Anhieb wiedererkennen kann.

Diese zwei Bewegungen, die Wittgensteins philosophische Praxis wechselweise auszuführen versucht, sind in den folgenden zwei Bemerkungen gut zusammengefasst:

(1) „Was ich lehren will, ist: von einem nicht offenkundigem Unsinn zu einem offenkundigem überzugehen.“<sup>61</sup>

(2) „Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf die alltägliche Verwendung zurück.“<sup>62</sup>

Fortan werde ich von diesen zwei Bewegungen, die Wittgenstein auszuführen versucht, sprechen als von der *Bewegung die dialektische Leiter hinauf* (Richtung Unsinn) und der *Bewegung die dialektische Leiter hinab* (Richtung dem Gewöhnliche). Diese Art, es auszudrücken, hilft dabei, sowohl ein grundlegendes Moment der Kontinuität wie auch eines der Diskontinuität zwischen Wittgensteins früher und später philosophischer Methode darzustellen. Die erste dieser beiden Bemerkungen könnte genauso treffend zur Charakterisierung der Ziele des Autors des *Tractatus* dienen. Die letztere könnte es nicht. Was ich hier als den „Wittgensteinschen Umgang“ bezeichne, ist deshalb dazu gedacht, ein Verfahren mit dem Skeptizismus zu kennzeichnen, dass wir nur in Wittgensteins Spätwerk finden.

Folglich kommen wir zu einem weiteren Aspekt der vierten Form der philosophischen Erkenntnis, die ein klarer Überblick über die verschiedenen Arten der philosophischen Antworten auf den Skeptizismus liefert. Eine Anzahl der herausragenden gegenwärtigen

<sup>61</sup> *Philosophische Untersuchungen*, Paragraph 464.

<sup>62</sup> *Philosophische Untersuchungen*, Paragraph 116.

Philosophen, die heutzutage über den Skeptizismus schreiben, missdeuten ihre Arbeiten wechselweise, weil sie daran scheitern, die Komplementarität dieser zwei Bewegungen in Wittgensteins Spätwerk ausreichend zu würdigen, so dass sie ihre Arbeiten mit entgegengesetzten verdeckten blinden Flecken lesen.

Wie wir bereits gesehen haben, sind H. H. Price und C. I. Lewis Philosophen, die als Cartesianer bzw. als Kantianer eingeordnet werden können. Das Denken von Price bewegt sich ausschließlich innerhalb des Bereichs einer Cartesischen Problematik; Lewis strebt danach, die Cartesische Problematik durch vorrangige Untersuchung der Kantischen Problematik auszuschalten. John McDowell und Stanley Cavell sind, trotz des ersten Eindrucks, Philosophen, die sich nicht so leicht einordnen lassen. Als wir Putnams Auseinandersetzung mit McDowell besprochen haben, haben wir gesehen, wie McDowell die Kantische Problematik einer Cartesischen vorziehen will; und wir haben in Cavells Gefecht mit Kripke gesehen, wie Cavell den Anschein erweckt, die Cartesische Problematik der Kantischen vorziehen zu wollen. Im Ausgang von den bislang besprochenen Beweisen mag daher die folgende Schlussfolgerung nahe liegend erscheinen: McDowell ist primär damit beschäftigt, die Kantische Problematik zu untersuchen, und Cavell die Cartesische. Und das mag seinerseits den Weg für eine andere Schlussfolgerung bahnen, vielleicht eine ebenso verlockende, in Bezug darauf, wie diese Autoren Wittgenstein lesen: Cavells und McDowells Wittgenstein-Lektüre weist entgegengesetzte blinde Flecken auf – jeder ist vergleichsweise feinfühlig, was die Teile von Wittgensteins Schriften anbelangt, in denen eine philosophische Problematik behandelt wird, die eine dieser Gruppen von Eigenschaften hat, die derjenige selber diskutiert, und jeder ist vergleichsweise unempfänglich gegenüber den Teilen von Wittgensteins Schriften, in denen eine philosophische Problematik, der die andere Gruppe von Eigenschaften zukommt, diskutiert wird. Und da ist sicherlich etwas Wahres dran.

Cavell ist meisterhaft in seiner Darstellung von Wittgensteins Diagnose und Behandlung der Arten, in den ein Cartesischer Skeptiker dazu gebracht wird, „außerhalb von Sprachspielen“ zu sprechen, hat aber bspw. wenig darüber zu sagen, was an Wittgensteins Behandlung der (Kantischen) Problematiken von Regelfolgen und Intentionalität aufschlussreich ist. McDowell ist dagegen meisterhaft in seiner Darstellung der schlängelnden Dialektik der Paragraphen 185-201 der *Philosophischen Untersuchungen* und ihrem Einfluss auf die spätere Behandlung des Verhältnisses zwischen einer Erwartung und ihrer Erfüllung, hat aber fast gar nichts über den Kurs zu sagen, über den der Cartesische Skeptiker in Wittgensteins Problematik eingeht, und folglich nichts über die zahlreichen Momente, die Wittgenstein abzugrenzen versucht, wenn wir, infolge unseres Philosophierens, zuerst angefangen haben, in Formen sprachlicher Wendungen zu verfallen, in denen die Sprache feiert.

Wenn wir Cavells und McDowells jeweilige Schriften länger betrachten, wird es jedoch weniger verlockend zu sagen, jeder von ihnen wäre nur gegenüber einer dieser Problematiken auf Kosten der anderen besonders feinfühlig; weder in ihrer eigenen Arbeit noch in ihrer jeweiligen Lesart von Wittgenstein. Jeder von ihnen ist ein viel zu aufmerksamer Leser des späten Wittgenstein, um zu erlauben, dass ein durchdringender Zug des philosophischen Anliegens in Wittgensteins Werk aus dem Blick gerät. Was eher geschieht, ist, dass in ihren jeweiligen Schriften über Wittgenstein dessen Untersuchung

einer dieser zwei skeptischen Problematiken dazu neigt, wechselweise in den Fokus zu geraten, während die andere in den Hintergrund zurückweicht. Meines Erachtens ist es fast unausweichlich, dass man bei der Beschäftigung mit dem späten Wittgenstein dieses Phänomen in der eigenen Arbeit über ihn beobachten können sollte. Um diesen Punkt zu illustrieren, werde ich einige der weiteren Passagen aus Cavells und McDowells Arbeiten nebeneinander stellen – Passagen, in denen ihre Rollen umgekehrt sind –; nun scheint McDowell derjenige zu sein, der eher mit der Cartesischen Dimension befasst ist, und Cavell der, welcher mit der Kantischen Dimension von Wittgensteins Bedenken befasst ist.

John McDowell argumentiert in *Criteria, Defeasability, and Knowledge*, dass Kriterien (was Wittgenstein so bezeichnet) folgendermaßen intern zur Rechtfertigung von Wissensbehauptungen verwandt sind: Wenn eine Behauptung zu wissen, dass es sich so und so verhält, sich als nicht gerechtfertigt herausstellt, dann waren die Kriterien für die Behauptung nur scheinbar erfüllt. Wenn man bspw. behauptet, jemand habe Schmerzen, und es sich herausstellt, dass die Person nur vorgetäuscht hat, Schmerzen zu haben, dann waren die Kriterien für Schmerzen nur scheinbar erfüllt. Wie McDowell es ausdrückt:

Commentators [on Wittgenstein] often take it that the possibility of pretence shows that criteria are defeasible. This requires the assumption that in successful deception one brings it about that criteria for something „internal“ are satisfied, although the ascription for which they are criteria would be false. But is the assumption obligatory? Here is a possible alternative; in pretending, one causes it to *appear* that criteria for something „internal“ are satisfied (that is, one causes it to appear that someone else could know, by what one says and does, that one is in say, some „inner“ state); but the criteria are not really satisfied (that is, the knowledge is not really available).<sup>63</sup>

Stanley Cavell ist in *The Claim of Reason* damit beschäftigt, fast dieselbe Deutung Wittgensteins von Kriterien aus fast denselben Gründen zu bestreiten. Doch Cavell kommt in Verbindung mit den gleichen Beispielen, die McDowell untersucht, zu einer entgegengesetzten Konklusion im Hinblick auf die Anwendung des Begriffs eines Kriteriums. Cavell kommt also zu dem Schluss, dass auch dann, wenn jemand Schmerzen lediglich fingiert, sein Verhalten für die Schmerzkriterien genügt, wenn es *Schmerzen* sind, die da vorgetäuscht werden. Wie Cavell es ausdrückt:

[O]nly *certain* eventualities will count as [someone's] not being in pain [...] Circumstances, namely [...] in which we will say (he will be) feigning, rehearsing, hoaxing, etc. Why such circumstances? What differentiates such circumstances from those in which he is (said to be) clearing his throat, responding to a joke, etc.? Just that for ‚He's rehearsing‘ or ‚feigning‘, or ‚It's a hoax‘, etc. to satisfy us as explanations for his *not* being in pain [...] *what* he is feigning must be precisely *pain*, what he is rehearsing must be the part of a man *in pain*, the hoax depends on his simulating *pain*, etc. These circumstances are ones in appealing to which, in describing which, we *retain the concept* (here,

<sup>63</sup> *Meaning, Knowledge, and Reality*, S. 380.

of pain) whose application these criteria determine. And this means to me: In all such circumstances he has satisfied the criteria we use for applying the concept of pain to others. It is because of *that* satisfaction that we know that he is feigning pain (i. e., that it is pain he is feigning), and that he knows what to do to feign pain. Criteria are ‚criteria for something’s being so‘, not in the sense that they tell us of thing’s existence, but of something like its identity, not of its *being* so, but of its being *so*.<sup>64</sup>

Was hier zunächst zu bemerken ist, ist, dass McDowell und Cavell sich auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen: In Fällen, in denen Schmerz fingiert wird, sind McDowell zufolge die Schmerzkriterien nicht erfüllt, während Cavell behauptet, dass sie es sind. Zweitens ist festzustellen, dass ihre Rollen jetzt, wie angekündigt, vertauscht zu sein scheinen. McDowell benutzt Wittgensteinsche Kriterien auf der Cartesischen Ebene; wenn die Kriterien erfüllt werden, ist die Frage, die dadurch entschieden ist, seines Erachtens die Frage nach der Wahrheit der Behauptung, der Existenz des Schmerzes, der Wirklichkeit des Phänomens. Cavell hingegen benutzt Wittgensteinsche Kriterien auf der Kantischen Ebene; wenn die Kriterien erfüllt werden, ist die Frage, die dadurch entschieden ist, laut Cavell keine, die nach der Wahrheit einer Behauptung fragt, sondern eine, die nach dem Inhalt fragt, keine bezüglich der Existenz von etwas, das unter einen Begriff fällt, sondern eine nach der Anwendbarkeit des Begriffs selbst, keine, die nach der Wirklichkeit des Phänomens fragt, sondern nach seiner Möglichkeit. Welchen dieser beiden Wittgenstein-Leser man auch immer auf dem richtigen Weg sieht, es lohnt sich festzustellen, dass hier die Struktur der Uneinigkeit liegt und dass die Ebene, auf der man die Kriterien anwendet, wie z. B. in Verbindung mit Phänomenen wie ‚Schmerz‘, gewichtige Konsequenzen für die Art der Stellungnahme gegenüber dem Skeptizismus hat, die aus einer Berufung auf „Kriterien“ erwächst. Meines Erachtens hat Cavell die bloß exegetische Frage richtig getroffen (also die Frage, die durch die Erfüllung der Wittgensteinschen Kriterien entschieden wird), während McDowell hier falsch liegt. Jedoch werde ich meine Meinung hier nicht verteidigen. (Das heißt allerdings nicht, dass hier eine substanzielle philosophische Uneinigkeit zwischen McDowell und Cavell vorliegt.<sup>65</sup>) Was mich hier interessiert, ist die Tatsache selbst, dass ihre Uneinigkeit hierbei

<sup>64</sup> *The Claim of Reason*, S. 45.

<sup>65</sup> Wenn Cavell dazu gebracht würde zu sehen, wie McDowell den Terminus ‚Kriterium‘ anwendet, könnte er, ohne dass seine philosophischen Verpflichtungen Schaden leiden, etwas dieser Art einräumen: „Nun gut, das ist nicht wie Wittgenstein den Terminus verwendet, aber wenn Sie entschlossen sind, den Terminus in dieser (nicht-Wittgensteinschen) Weise zu verwenden, dann ist es richtig (d. h. *philosophisch* Wittgensteinisch) dasjenige zu sagen, was Sie sagen (z. B. dass in Fällen von Vortäuschen, die Kriterien für Schmerzen nur scheinbar erfüllt sind).“ Und gleichermaßen würde McDowell, wenn über Cavells Verwendungsweise des Terminus unterrichtet (Kriterien sind nicht Kriterien für das *So-Sein* von etwas, sondern für das *So-Sein*), keinen Grund haben, nicht einzuräumen, dass es unter diesen Umständen nur richtig wäre zu sagen, was Cavell sagt (d. h. dass in Fällen des Vortäuschens, wenn es *Schmerz* ist, den man vortäuscht, die Kriterien für Schmerz erfüllt wären). Die Uneinigkeit zwischen Cavell und McDowell bezüglich der Kriterien ist ein weiterer Fall einer bloß scheinbaren Uneinigkeit, in der der Anschein der Uneinigkeit durch einen unbewussten Übergang von einer Cartesischen zu einer Kantischen Problematik gefährdet wird. Sowohl McDowell als auch Cavell befinden sich in tiefgehender Uneinigkeit mit ihren jeweiligen



überhaupt diese bestimmte Struktur haben sollte. Das zeigt eine doppelte Ironie, die von den Arten herrührt, wie jeder der beiden seine vorhergegangene Rolle in den zwei oben skizzierten Gefechten aufzugeben scheint.

Die erste Ironie liegt darin, dass McDowell Wittgenstein in den meisten seiner Schriften als Cartesianer liest und in *Mind and World* seinen Cartesischen Wittgenstein als jemanden darstellt, der einen ausschließlich Kantischen Umgang mit Skeptizismus anstrebt. McDowell neigt dazu, das Cartesische Verlangen nach erkenntnistheoretischer Sicherheit als eine intelligible, obgleich unbeholfene Antwort auf eine rudimentäre Form philosophischer Beunruhigung zu sehen, die nur dann klar wird, wenn sie als ein Kantisches skeptisches Paradoxon formuliert wird. Folglich neigt McDowell trotz seines Cartesischen Konstrukts der Grammatik von ‚Begriff‘ und ‚Kriterium‘ dazu, die Behandlung des philosophischen Skeptizismus so zu sehen, als bedürfte nur die Kantische Problematik der Zuwendung. Er nimmt in der gleichen Weise, wie Kant selbst es getan hat, an, dass nicht nur gezeigt werden kann, dass das Cartesische skeptische Paradoxon ein bloßer Spezialfall einer allgemeineren Sorge ist, sondern wichtiger noch, dass der Cartesianismus, sobald dies gezeigt ist, all seiner Kraft beraubt ist und verkümmern wird, ohne einer zusätzlichen Form der speziellen Therapie zu benötigen.

Die zweite Ironie kann man in Verbindung mit der Struktur von McDowells und Cavells Uneinigkeit über Wittgensteins Begriff des Kriterium sehen, die wiederum darauf basiert, dass Cavell – obwohl er ein viel zu scharfsinniger Wittgenstein-Leser ist, um nicht zu erkennen, dass die *Philosophischen Untersuchungen* oftmals auf einer Kantischen Ebene wirken – nicht sieht, dass sich für Wittgenstein, wie auch für Kant, der Terminus „Skeptizismus“ auf weit mehr als das bloß Cartesische skeptische Problem erstreckt – und somit auf viel mehr Arten philosophischer Verwirrung, als bloß die eine Cartesische Wendung des Terminus beinhalten kann. Obwohl Cavell die innere Bewegung der Dialektik, die Wittgensteins Untersuchungen auszeichnet, sorgfältig nachvollzieht, ertappt er sich nichtsdestotrotz oftmals dabei, dass er das Terrain der Kantischen Problematik einholt. Hier ist eine charakteristische Passage, stellvertretend für unzählige andere:

„If you do not know the (non-grammatical) criteria of an Austinian object (can't identify it, name it) then you lack a piece of information, a bit of knowledge, and you can be told its name, told what it is, told what it is (officially) called. But if you do not know the grammatical criteria of Wittgensteinian objects, then you lack, as it were, not only a piece of information or knowledge, but the possibility of acquiring any information about such objects *überhaupt*;

---

und sehr ähnlichen Gruppen von Gesprächspartnern (Baker, Wright, Albritton, Malcolm usw.), aber sie sind über verschiedene Sachen uneinig. (McDowells Argument hat damit zu tun, wie Rechtfertigung und Wissen intern – und nicht bloß extern – miteinander verwandt sind; Cavells Argument wiederum damit, wie eine Anfechtung der Kriterien die Aufgabe, die Wittgenstein ihr zuteilt, nicht erfüllen kann, wenn der Term ‚Kriterium‘ in der Art und Weise dieser Kommentatoren verstanden wird.) Ihre jeweilige philosophische Motivation für die Uneinigkeit mit solchen Kommentatoren ist mit der des anderen völlig kompatibel.

you cannot be told the name of that object, because there is as yet no *object* of that kind for you to attach a forthcoming name to.“<sup>66</sup>

Was mit dem Verlust der Wittgensteinschen Kriterien (was Cavell so nennt) bedroht wird, ist nicht bloß die Möglichkeit, einen unanfechtbaren Gegenstand des Wissens einzugrenzen, sondern die Möglichkeit, überhaupt einen Kandidaten für Wissen zu finden. In *The Claim of Reason* zitiert Cavell in schneller Abfolge die folgenden vier Passagen aus den *Philosophischen Untersuchungen*:

„[...] man könne nur vom lebendem Menschen, und was ihm ähnlich ist, (sich ähnlich benimmt) sagen, es habe Empfindungen; es sähe; sei blind; höre; sei taub; sei bei Bewußtsein, oder bewußtlos.“<sup>67</sup>

„Das Hinzunehmende, Gegebene – könnte man sagen – seien Lebensformen.“<sup>68</sup>

„Wie könnte man auch nur auf die Idee kommen, einem *Ding* eine *Empfindung* zuzuschreiben?“<sup>69</sup>

„Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele.“<sup>70</sup>

Dies sind die Passagen, in denen Wittgenstein darlegt, was Cavell als „the background against which our criteria do their work; even make sense“<sup>71</sup> charakterisiert. Dies sind ebenso wesentliche Momente seiner Arbeit, in denen Wittgensteins Untersuchungen sich (von der Cartesischen) zur Kantischen Ebene bewegen. In seinem Kommentar zu diesen Passagen macht Cavell ausdrücklich, worin er die Bedeutung solcher Passagen bei Wittgenstein sieht (indem er das Problem des Fremdpsychischen als Beispiel für eine skeptische Problematik anführt):

„To withhold, or hedge, our concepts of psychological states from a given creature, on the ground that our criteria cannot reach to the inner life of the creature, is specifically to withhold the source of my idea that living beings are things that feel; it is to withhold myself, to reject my response to anything a living being; to blank so much as my idea of anything as *having a body*. To describe this condition as one in which I do not know (am not certain) of the existence of other minds is empty. There is now nothing there of the right kind, to be known. There is nothing to read from that body, nothing the body is *of*; it does not go beyond itself, it expresses nothing; it does not so much as behave. There is no body left to manifest consciousness (or unconsciousness). It is not dead, but inanimate; it hides nothing [...]

My problem is no longer that my words can't get past his body to *him*. There

<sup>66</sup> *The Claim of Reason*, S. 77.

<sup>67</sup> *Philosophische Untersuchungen*, Paragraph 281.

<sup>68</sup> *Philosophische Untersuchungen*, Teil II, S. 572.

<sup>69</sup> *Philosophische Untersuchungen*, Paragraph 283.

<sup>70</sup> *Philosophische Untersuchungen*, Teil II, S. 496.

<sup>71</sup> *The Claim of Reason*, S. 83.

is nothing for them to get to; they can't even reach as far as *my* body [...] The signs are dead; merely working them out loud doesn't breathe life into them; even dogs can speak more effectively."<sup>72</sup>

Ich denke, die Anwesenheit des Kantischen Problems ist in dieser Passage mit Händen zu greifen. Obwohl Cavell in solchen Passagen (und es gibt viele vergleichbare Stellen in *The Claim of Reason*) sieht, dass der Übergang zur Kantischen Problematik eine wesentliche Rolle in Wittgensteins Behandlung des Skeptizismus spielt, scheint er sich für diesen Übergang nur in dem Maße interessieren zu können, in dem dieser einen Teil der Antwort auf den Cartesischen Skeptizismus bildet; somit ist seine Sicht des Umfangs dieser Problematik in Wittgensteins Schrift künstlich engstirnig. Zentrale Fragen – z. B. nach dem Charakter der Übereinstimmung zwischen der Regel und ihrer Befolgung (nicht nur als einen bildlichen Ausdruck beim Erlernen eines Wortes, wie in bestimmten Verwendungen des Mathematikbeispiels, sondern als verwirrenden Fall der Kantischen Problematik selbst) oder zwischen einer Erwartung oder einem Wunsch und seiner Erfüllung usw. – treten in den Hintergrund von Cavells Wittgenstein-Lesart. Dieser blinde Fleck in Cavells Wittgenstein-Lektüre (sowie in seiner Lektüre von Kant) tritt in seiner Diskussion von Kripkes Wittgenstein-Lesart vielleicht am deutlichsten zutage. Obwohl er sieht, dass Wittgenstein die Kantische Problematik untersuchen will, sieht er nicht (und denkt, dass er es nicht zulassen darf), dass sie einer markanten (und, wie ich gezeigt habe, unverwechselbar Kantischen) Art des philosophischen Paradoxons entstammen kann – eine, die Wittgenstein wie auch Kant als eine Spielart des Skeptizismus versteht. Dies lässt Cavells Darstellung von Wittgensteins Behandlung des Skeptizismus notwendigerweise unvollständig werden. Nur eine Lesart, die in der Lage ist, die Einsichten, die in Cavells und McDowells jeweiligen Lesarten von Wittgenstein enthalten sind, sowohl exegetisch als auch philosophisch aufzunehmen, wird vollständig sein – d. h. nur eine Lesart, die versteht, warum in Wittgensteins Behandlung der erweiterten philosophischen Dialektik, von der sie beide einen Teil darstellen, keine der Spielarten des Skeptizismus auf Kosten der anderen bevorzugt werden darf.

## 8. Fazit

Das Ziel dieses Aufsatzes war, darauf hinzuweisen, dass ein klarer Überblick über die verschiedenen Spielarten des Skeptizismus und die Arten der Antworten, die sie erzeugen, eine Vielzahl von verschiedenen philosophischen Vorteilen mit sich bringt: Dieser Überblick gibt einen klareren Blick für die Arten der Verbindungen, die zwischen scheinbar individuellen Gebieten der Philosophie herrschen; er erlaubt ebenso, die sehr verschiedenen Arten von Sachverhalten, die Philosophen meinen, wenn sie sich des (scheinbar) selben Vokabulars bedienen (vor allem, wenn sie das Wort „Skeptizismus“ benutzen), zu differenzieren; er erlaubt ferner, deutlicher zu sehen, was für Kants und Wittgensteins jeweiligen Beitrag zur Gedankengeschichte des Skeptizismus charakteristisch ist; und er ermöglicht, klarer zu erkennen, warum diese Autoren oft missverstanden

---

<sup>72</sup> *The Claim of Reasons*, S. 83f.

werden und warum die besten ihrer Kommentatoren sich oftmals untereinander missdeuten und missverstehen – warum sie annehmen, dass die sich uneinig sind, wenn dies eigentlich nicht der Fall ist, oder warum sie annehmen, sie würden übereinstimmen, wo sie das in der Tat gar nicht tun, und warum sie annehmen, sie würden in Übereinstimmung mit sich selbst sein, wenn sie es doch eigentlich nicht sind.<sup>73</sup>

*Übersetzt von Eva Arnaszus und Bastian Reichardt*

---

<sup>73</sup> Wie es für jeden, der mit deren Arbeiten vertraut ist, evident sein sollte, ist dieser Aufsatz den Schriften von Stanley Cavell, John McDowell und Hilary Putnam geschuldet.