

Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus

Herausgegeben von
Marie-Luise Raters und
Marcus Willaschek

Hilary Putnam ist einer der originellsten und einflussreichsten Philosophen Amerikas. Seit Beginn der 80er Jahre hat sich sein Denken zunehmend pragmatistischen Positionen angenähert und damit maßgeblich zur gegenwärtigen Renaissance des Pragmatismus beigetragen. In diesem Sammelband setzen sich Philosophen aus den USA, England und Deutschland mit Putnams Werk und dessen Verhältnis zum Pragmatismus auseinander (u. a. G. Abel, K.-O. Apel, R. Bernstein, R. Brandom, J. Conant, J. Habermas, C. Hookway, H. Joas, K. Oehler, R. A. Putnam). Putnam hat eigens für diesen Band eine Replik auf die Kritik von J. Habermas verfaßt.

James Conant

Können unsere kognitiven Vermögen die Gegenstände selbst erreichen?

Putnam über die Quellen des Skeptizismus

Der Anfang aller tiefen Philosophie ist immer die Anerkennung von Schwierigkeiten, die scheinbar *jeden* Weg zur Klarheit blockieren – ist immer das Gefühl des Paradoxen.

Hilary Putnam (Putnam 1999, 13)

I. Putnams Diagnose

In seinen *Dewey Lectures*¹ versucht Hilary Putnam eine weitverbreitete Annahme zu identifizieren, die, wie er behauptet, die gesamte Philosophie der frühen Neuzeit durchzieht – er nennt die fragliche Annahme »die Schnittstellen-Konzeption« – und die seiner Ansicht nach auch noch drei Jahrhunderte später für viele Schwierigkeiten verantwortlich ist, mit denen die Gegenwartsphilosophie zu kämpfen hat. Die Folgen ihres nachhaltigen Einflusses auf die gegenwärtige philosophische Vorstellungswelt kommen für Putnam einem »Verhängnis« gleich. Seine Zusammenfassung der Vorgänge, die dazu geführt haben, daß sich die Gegenwartsphilosophie in ihre jetzige verhängnisvolle Position hineinmanövriert hat, lautet wie folgt:

[D]ie für das Verhängnis verantwortliche Grundannahme liegt in dem Gedanken, daß es zwischen unseren kognitiven Vermögen und der Außenwelt eine Schnittstelle geben müsse – oder, um es anders auszudrücken, in dem Gedanken, daß unsere kognitiven Vermögen nicht die Gegenstände selbst erreichen können (Putnam 1999, 10).

Putnam glossiert hier die entscheidende Annahme wie folgt: »in dem Gedanken, daß unsere kognitiven Vermögen nicht die Gegenstände

nachgehen. Gehen wir für den Augenblick einmal davon aus, daß uns die Bedeutung dieser Worte klar ist.

Wenn wir uns von der in solchen Worten sich ausdrückenden Annahme frei machen könnten, dann wären wir Putnam zufolge in der Lage, uns den »natürlichen Realismus des gemeinen Mannes«, wie es bei Putnam (im Anschluß an William James) heißt, mit reinem philosophischen Gewissen zu eigen zu machen. Dieser Ausdruck – »natürlicher Realismus« – soll in der hier von Putnam verwendeten Form nicht als Bezeichnung für eine alternative philosophische Position dienen; vielmehr soll er etwas bezeichnen, das einerseits vertrauter, aber andererseits schwerer zu fassen ist: nämlich unser vorphilosophisches Verständnis von der Beschaffenheit unserer kognitiven Beziehung zur Welt, ehe es durch bestimmte Formen des Philosophierens, die sich jetzt als Formen des post-wissenschaftlichen Common sense herauszustellen scheinen, verdorben wurde. Dementsprechend kann Putnam das, was er in den *Dewey Lectures* empfiehlt, als Kultivierung einer zweiten Naivität in bezug auf die Gegenstände der Wahrnehmung beschreiben. Unser philosophisches Gewissen *ist* aber nicht rein. Putnam weiß das, und er weiß daher auch, daß er mit seiner Aufforderung, in den Stand epistemologischer Unschuld zurückzukehren, vielen seiner Kollegen bloß als die jüngste philosophische Inkarnation des sprichwörtlichen Vogel Strauß erscheinen wird, der seinen Kopf in den Sand unserer alltäglichen Rede- und Denkweisen steckt. Daß diese Kollegen gar nicht umhin können, diesen Eindruck zu haben, liegt Putnam zufolge an der Schnittstellen-Konzeption. Durch sie entsteht der Anschein, als ob die empfohlene Naivität nichts anderes sein könne als *bloße* Naivität. Ich sympathisiere zwar mit dem von Putnam in den *Dewey Lectures* anvisierten Ziel, aber ich fürchte, daß seine zentrale Diagnose dessen, was uns daran hindert, dieses Ziel zu erreichen, verfehlt ist und daß, solange dies so bleibt, das Ziel nicht in einer Weise gesichert ist, die unser philosophisches Gewissen ruhen lassen sollte.

In seinen *Dewey Lectures* rechnet es Putnam John McDowell als

Ich werde die Ansicht vertreten, daß Putnam McDowell hier falsch deutet. Damit ganz deutlich wird, wie diese Fehldeutung zustande kommt, und um einzusehen, wie leicht sie zustande kommen kann, ist es nützlich, sich zuerst klar zu machen, wie die letzte Wendung in dem oben stehenden Zitat («unsere kognitiven Vermögen können nicht die Gegenstände selbst erreichen») zwischen zwei unterschiedlichen philosophischen Problemstellungen hin- und herschwankt – einer cartesianischen und einer kantischen. Dem folgenden und zentralen Abschnitt dieses Beitrags fällt die Aufgabe zu, diese Problemstellungen zu unterscheiden. Dem letzten Abschnitt fällt die Aufgabe zu, zu zeigen, daß Putnam aufgrund einer Verschmelzung dieser beiden Problemstellungen (und somit der verschiedenen Arten, »der Wirklichkeit verpflichtet zu sein«, um die es im cartesianischen beziehungsweise kantischen Skeptizismus geht) jene Diagnose mißverstehen, auf die McDowell in *Mind and World* hinauswill. Das Ziel dieses Beitrags besteht alles in allem darin, ein Mißverständnis zwischen Philosophen aufzuklären, das so gut wie unvermeidlich ist, solange nicht klar ist, in welcher Beziehung die philosophischen Problemstellungen stehen, die im folgenden Abschnitt unterschieden werden sollen.

II. Zwei Spielarten des Skeptizismus

Ich erlaube mir, die beiden Spielarten des Skeptizismus, mit denen ich mich hier befassen werde, als *cartesischen Skeptizismus* beziehungsweise als *kantischen Skeptizismus* zu bezeichnen.³ Jede dieser Spielarten des Skeptizismus gründet in einer skeptischen Frage – ich will sie die

klärungen vorgebracht, die diesen »cartesischen« Erklärungen ziemlich genau entsprachen [...] In seinen *John Locke Lectures* von 1991 [die in *Mind and World* veröffentlicht wurden; J.C.] vertritt John McDowell überzeugend die Ansicht, daß dieses Bild, sei es in seiner klassischen oder in seiner modernen materialistischen Version, für nahezu jeden Teil von Metaphysik und Erkenntnistheorie verhängnisvoll ist. McDowells Auffassung nach liegt die für das Verhängnis verantwortliche Grundannahme in dem Gedanken, daß es zwischen unseren kognitiven Vermögen und der Außenwelt eine Schnittstelle geben müsse –

cartesische Frage beziehungsweise die *kantische Frage* nennen; und jede dieser Spielarten von skeptischen Fragen führt zu einem skeptischen Paradox – die ich das *cartesische Paradox* beziehungsweise das *kantische Paradox* nennen will. Den imaginären Philosophen, der das cartesische Paradox als unentrinnbar akzeptiert, will ich einen *cartesischen Skeptiker*, und den (in noch stärkerem Maße) imaginären Philosophen, der das kantische Paradox als unentrinnbar akzeptiert, will ich einen *kantischen Skeptiker* nennen. Die übliche Reaktion auf diese Paradoxa besteht darin, nach einer Möglichkeit zu suchen, die dazu berechtigt, etwas anderes zu tun, als die paradoxe Schlußfolgerung als unentrinnbar zu akzeptieren – indem man etwa das fragliche Paradox widerlegt, auflöst, ihm eine Diagnose stellt oder es umgeht. Aus solchen Versuchen, dem betreffenden Skeptiker zu antworten, ergeben sich zwei Spielarten philosophischer Problemstellungen. Ich will sie die *cartesische Problemstellung* beziehungsweise die *kantische Problemstellung* nennen. Nach der hier eingeführten Terminologie kann also ein Philosoph sich mit der cartesianischen Problemstellung beschäftigen, ohne selbst ein cartesianischer Skeptiker zu sein; tatsächlich war Descartes solch ein Philosoph. Und dasselbe gilt für die Relation zwischen: beschäftigt sich mit der kantischen Problemstellung/ist ein kantischer Skeptiker/ist Kant.

Hier ist ein Auszug aus der klassischen Formulierung der cartesianischen Problemstellung:

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 Bett 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 aufmerksam hierüber nach, so sehe ich ganz klar, daß Wachen und Träumen niemals durch sichere Kennzeichen unterschieden werden können [...]. Meinerwegen: wir träumen. Mögen wirklich alle jene Einzelhei-

Die Bedingungen *a priori* einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die [...] *Kategorien* sind nichts anderes, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung [...] [O]hne dergleichen Einheit [...] würde durchgängige und allgemeine, mithin notwendige Einheit des Bewußtseins, in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen, nicht angetroffen werden. Diese würden aber alsdann auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Objekt, und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger, als ein Traum sein (Kant 1976a, A III f.).

Die Problemstellung der ersten Textstelle dreht sich um die Frage, wie man zwischen der Traumerfahrung und der *wirklichen* Erfahrung einer Sache unterscheiden kann. Die Problemstellung der zweiten Textstelle dreht sich um die Frage, was nötig ist, damit man *träumen* kann, daß man etwas erfährt. Das heißt, im Zentrum der zweiten Problemstellung stehen die Bedingungen der Möglichkeit von etwas, das in der ersten für selbstverständlich gehalten wird. Dieser Unterschied ist meines Erachtens von weitreichender Bedeutung.

Meistens wird der Kontrast zwischen diesen beiden Problemstellungen als ein Kontrast zwischen *Wissen* und *den Bedingungen des Wissens* formuliert. Dementsprechend wird einem häufig folgendes gesagt: Der Cartesianer möchte Wissen erlangen; der Kantianer möchte die Möglichkeit von Wissen ergründen. Was bedeutet das aber? Es gibt viele Möglichkeiten, diesen Kontrast zu verdeutlichen. Ich will ganz kurz auf ein paar Punkte hinweisen, auf die man bei der Verdeutlichung dieses Kontrasts jeweils den Schwerpunkt legen kann. (Wenn der Platz es zuließe, würde ich die Ansicht vertreten, daß diese scheinbar unterschiedlichen Formulierungen letztendlich und nachweislich auf dasselbe hinauslaufen.) Hier sind drei Möglichkeiten, wie man den Kontrast verdeutlichen kann:

1. *Wirklichkeit* vs. *Möglichkeit*. Der cartesische Skeptizismus hält die Möglichkeit der Erfahrung für selbstverständlich; seine Frage hat mit der *Wirklichkeit* zu tun. Daher ist in cartesianischen Formulierungen der skeptischen Problemstellung das Wort »wirklich« so bedeutsam:

2. *Sosein* vs. *Sosein*.⁴ Der cartesische Skeptizismus stellt die *Wirklichkeitstreue* unserer Erfahrung in Frage; der kantische Skeptizismus stellt die *Verständlichkeit* der Erfahrung in Frage. In der cartesianischen Problemstellung geht es um die Frage: Woher weiß ich, daß die Dinge so *sind*, wie sie scheinen? Daher konzentrieren sich die Bedenken der cartesianischen Problemstellung auf den Schluß von der Erscheinung *auf* die Wirklichkeit. In der kantischen Problemstellung geht es um die Frage: Wie kann es auch nur so *scheinen*, als seien die Dinge in bestimmter Weise beschaffen? Daher konzentrieren sich die Bedenken der kantischen Problemstellung auf die Bedingungen der Möglichkeit jener *Einheit*, die vom Cartesianer vorausgesetzt wird (d. h. *aus* welcher der Cartesianer seine Schlüsse ziehen möchte): Durch welche Art von Einheit muß das »Spiel der Vorstellungen« charakterisiert sein, damit es mehr ist als bloß »ein blindes Spiel«, damit es das Merkmal besitzt, *Erscheinungen* zu liefern – damit es die Eigenschaft besitzt, *von* einem Gegenstand zu handeln.

3. *Wahrheit* vs. objektiver Gehalt. Der Cartesianer möchte wissen, welche seiner Gedanken wahr sind, welche seiner Erfahrungen wirklichkeitsgetreu sind. Deshalb hegt der cartesische Skeptiker Bedenken, von einer Sinneserfahrung zu einem Urteil, von einem Gedanken zu seinem Wahrheitswert (wie es bei Frege heißt) überzugehen. Daher sucht die cartesische Problemstellung nach den Gründen der Wahrheit: Angenommen, wir wollen dieses Urteil fällen, wissen wir dann, daß wir ein wahres Urteil fällen? Der kantische Skeptiker scheint uns der Mittel zu berauben, eine Erfahrung (ob Wachsein oder Träumen) auch nur haben zu können, einen Gedanken (ob wahr oder falsch) auch nur fassen zu können. Die kantische Problemstellung sucht nach den Gründen der Möglichkeit, eine Erfahrung haben, einen Denkinhalt fassen zu können. Was ist nötig, damit man Gedanken haben kann, die empfindlich dafür sind, wie es sich in der Welt verhält? Der kantischen Problemstellung geht es in erster Linie nicht um Wahrheit, sondern darum, was es heißt, im Denken Stellung zu beziehen – wann erwas ein Kandidat für Wahrheit oder Falschheit sein kann:

der Philosophie eine der beiden Problemstellungen fesselnder ist oder sonstwie ein größeres Interesse zu verdienen scheint als die andere. Ich möchte jedoch betonen, daß immer da, wo die eine Art des Skeptizismus möglich ist, auch die andere möglich ist. (Daß eben diese Problemstellungen in nahezu jedem sogenannten »Bereich« der Philosophie auftauchen können, und es häufig auch tun, ist allein schon ein Grund, sich zu fragen, ob es zweckmäßig ist, die Philosophie in getrennte Forschungs»bereiche« einzuteilen, wie so viele heutzutage anzunehmen geneigt sind.) Ich will ganz kurz auf einige Erscheinungsformen hinweisen, in denen die cartesianischen beziehungsweise kantischen Problemstellungen in einer Reihe von (vermeintlich unterschiedlichen) »Bereichen« der Philosophie auftauchen. Zuvor sollte ich aber noch erwähnen, in welcher Hinsicht die Bezeichnungen »cartesisch« und »kantisch« tendenziös erscheinen können: nämlich als Bezeichnungen für einige spezifische Varianten, die ich innerhalb des »cartesischen Skeptizismus« beziehungsweise des »kantischen Skeptizismus« (wie ich sie weiterhin nenne) unterscheiden will. Descartes zum Beispiel hat kaum jemals eines der skeptischen Bedenken geäußert, die von mir als Varianten des »cartesischen Skeptizismus« bezeichnet werden. (Womöglich hat er überhaupt nur ein Bedenken deutlich geäußert – den Skeptizismus in bezug auf die Außenwelt.) Und obwohl Kant den möglichen Varianten des »kantischen Skeptizismus« vielleicht sogar in stärkerem Maße nachgeht, scheint er doch einige ganz zu übersehen. Wenn ich also behauptete, daß die noch zu erwähnenden philosophischen Probleme Varianten des cartesianischen beziehungsweise kantischen Skeptizismus darstellen, dann stelle ich keine historische Behauptung über die Probleme auf, die in den Schriften von Descartes oder Kant erörtert (oder nicht erörtert)⁵ wer-

⁵ Inwieweit nun diese Bezeichnungen dazu geeignet sind, die beiden fraglichen Spielarten des Skeptizismus zu unterscheiden, soll hier in keiner Weise von einer Behauptung darüber abhängen, daß sich weder in den Schriften Descartes' noch Kants ein Hinweis darauf findet, daß sie an der entsprechenden Problemstellung, die nicht ihren Namen trägt, interessiert waren. Es soll damit also nicht geleugnet werden, daß Kant am cartesianischen Skeptizismus interessiert war. Natürlich war er daran interessiert, da er seine eigenen skeptischen

den. Ich stelle vielmehr eine philosophische Behauptung über eine gewisse Deckungsgleichheit auf, die den Problemen als solchen der Form nach anhaftet, einerlei, in wessen Schriften sie auftauchen.

Hier sind drei Beispiele für »Bereiche« der Philosophie, die zeigen sollen, in welcher Form die entsprechenden Problempaare jeweils auftreten:

1. Philosophie der Wahrnehmung. Für jede Spielart der skeptischen Problemstellung ist dies der klassische Fall schlechthin. Der cartesianische Skeptiker fragt: Woher *weiß* ich, daß die Dinge so sind, wie sie sich meinen Sinnen darstellen? Gibt es *wirklich* eine Außenwelt? Ich habe eine bestimmte Erfahrung (etwa daß ich hier bin, daß ich, mit meinem Rocke bekleidet, am Kamin sitze), aber woher weiß ich, daß die Dinge so sind, wie sie sich meiner Erfahrung darstellen? Der zu erörternde Fall ist ein Fall besten Wissens, und doch gibt es offenbar immer noch Anlaß zu der Frage: Woher weiß ich, daß ich nicht doch entkleidet im Bett liege und träume, daß ich hier bin, daß ich, mit meinem Rocke bekleidet, am Kamin sitze? Das cartesianische Paradox hat mithin die folgende Form: Wenn ich *das* nicht weiß, wie soll ich dann überhaupt etwas wissen können? Warum sollte ich dem Zeugnis meiner Sinne überhaupt trauen? Sollte ich die Erscheinungen, die sich meinen Sinnen darbieten, überhaupt anerkennen? Die Kluft, die der Cartesianer zu überbrücken versucht, besteht zwischen seinem Geist und der Außenwelt. Das Paradox liegt, wie es scheint, in unserer Unfähigkeit, die folgende Frage zu beantworten: Wie kann ich durch den Schleier sinnlicher Ideen hindurchsehen und dessen ansichtig werden, was wirklich außerhalb meines Geistes passiert? Der kantische Skeptiker fragt: Wie können meine Sinne die Dinge auch nur als in einer bestimmten Weise beschaffen *darstellen*? Wie kann meine Erfahrung in verständlicher Weise auch nur *von* einer Außenwelt handeln? Im Zentrum der kantischen Problemstellung steht das Problem, wie die Sinne beschaffen sein müssen, damit sie Zeugnis ablegen können. Was für eine Einheit muß die Erfahrung besitzen, damit sie eine Erscheinung darbieten kann, die zu der Frage Anlaß geben könnte »Soll ich sie an-

auf der anderen das sinnliche Bewußtsein – sie hat auf der einen Seite eine Sensibilität, auf welche die Dinge bloß kausal einwirken, und auf der anderen eine, in die sich die Dinge als so-und-so beschaffen einprägen.

2. Das Problem des Fremdpsychischen. Die cartesische Version des Problems sieht so aus: Die Person vor mir verhält sich genau so, als hätte sie Schmerzen; woher *weiß* ich aber, daß sie Schmerzen hat? Tut sie nur so, als ob? Oder hat sie *wirklich* Schmerzen? Das cartesische Paradox hat hier die Form: Wenn ich *das* nicht weiß, wie soll ich dann jemals wissen, was ein anderer gerade fühlt? Im Zentrum der cartesianischen Problemstellung steht hier das Problem, wie der menschliche Körper ein untrügliches Zeugnis sein kann. Die Kluft, die der Cartesianer hier zu überbrücken versucht, besteht zwischen den äußeren Körperbewegungen des anderen und seinen inneren Zuständen. Dieser cartesische Skeptiker fragt: Wie kann ich durch den körperlichen Schutzschirm des anderen hindurchsehen und dessen ansichtig werden, was wirklich in ihm vorgeht? Der kantische Skeptiker fragt hier: Wie kann es auch nur den Anschein haben, daß der menschliche Körper einen mentalen Zustand *ausdrückt*? Das kantische Paradox besteht hier darin, daß es rätselhaft erscheint, wie ausgedehnte fleischliche Materie auch nur den *Anschein* erwecken kann, ein Innenleben zu offenbaren. Im Zentrum der kantischen Problemstellung steht hier die Frage: Wie kommt es, daß der menschliche Körper überhaupt ein *Bild* von der menschlichen Seele zu liefern scheint? Die Kluft, die der Kantianer hier zu überwinden sucht, hat auf der einen Seite eine ausdruckslose physische Entität und auf der anderen das Feld beseelten menschlichen Ausdrucks – sie hat auf der einen Seite den psychologisch neutralen Ort körperlicher Bewegungen und auf der anderen den mitteilbaren Körper eines sichtlich leidenden, begehrenden und überlegenden Menschen.

3. Philosophie der Sprache. Die cartesische Version dieses Problems sieht so aus: Woher *weiß* ich, daß meine Interpretation einer Sache (eines Textes, einer Äußerung, eines Wegweisers) korrekt ist? Woher nehme ich die Sicherheit, daß dies *wirklich* gemeint ist? Ich weiß, wie

chen tatsächlich bedeutet. Dieser cartesische Skeptiker fragt: Wie kann ich das Halbdunkel der Interpretation durchdringen und der Bedeutung selbst ansichtig werden? Der kantische Skeptiker fragt hier: Wie kann es auch nur den Anschein haben, daß eine Folge von Markierungen oder Geräuschen etwas *bedeutet*? Das kantische Paradox besteht hier darin, daß es rätselhaft erscheint, wie eine bloße Folge toter Zeichen auch nur den *Anschein* erwecken kann, mit lebendiger Bedeutung erfüllt zu sein. Im Zentrum der kantischen Problemstellung steht hier die Frage: Wie kommt es, daß eine sprachliche Äußerung die Physiognomie der Bedeutung annimmt? Was für eine Einheit muß eine sprachliche Äußerung besitzen, damit sie als das erscheinen kann, was Anlaß zu der Frage geben könnte »Ist das ihre Bedeutung?« Die Kluft, die der Kantianer hier zu überwinden sucht, hat auf der einen Seite eine bedeutungslose Folge von Markierungen und Geräuschen und auf der anderen den eindeutig bestimmten Gedankenausdruck – sie hat auf der einen Seite eine semantisch neutrale Verkettung von Kritzeleien oder Lauten und auf der anderen ein Feld erkennbarer und verstehbarer Bedeutungen.

Ich könnte die Reihe der Beispielpaare für diese Spielarten des Skeptizismus beliebig fortsetzen. Entsprechende Varianten dieser Spielarten finden sich meiner Auffassung nach in der Ethik, der Ästhetik, der Rechtsphilosophie, der Philosophie des Geistes, der Wissenschaftstheorie, der Philosophie der Mathematik usw. Die eben erwähnten drei Fälle sollten jedoch genügen, um einen vorläufigen Überblick über die doppelte Problemstellung zu geben, die ich hier herauszuarbeiten versuche.

Damit kommen wir zu der ersten Art von philosophischer Einsicht, die uns die übersichtliche Darstellung verschiedener Arten des Skeptizismus verschafft. Man gewinnt eine größere Übersichtlichkeit über die unterschiedlichen Relationen der Symmetrie und Asymmetrie, die zwischen Varianten einer einzelnen Spielart des Skeptizismus bestehen. Wenn man erst eine Übersicht über die homologe Struktur hat, die sich zum Beispiel in den drei vorhin erwähnten Varianten des cartesianischen oder kantischen Skeptizismus zeigt, dann ist man in der

einen Schluß von der Erscheinung der Dinge auf ihr Sein erfordere, etwas entgegensetzen. Sie möchten diese Annahme deshalb vermeiden, weil sie erkennen, daß sich vor ihnen eine cartesische Kluft auf-täte (die sie in ihren Geist einschloße, so daß sie außerstande wären, den Weg wieder herauszufinden zu einem unverstellten Blick auf die Außenwelt). Wenden sich aber dieselben Philosophen beispielsweise der Philosophie der Sprache zu, so erliegen sie der entsprechenden cartesianischen Versuchung ohne Weh und Ach – finden die Annahme, daß Verstehen immer Interpretation voraussetzt, völlig harmlos –, und somit tut sich vor ihnen eine Kluft homologer Art auf (die sie in einen Horizont von Interpretationen einschließt, so daß sie außerstande sind, den Weg wieder herauszufinden zu einem unverstellten Erfassen der Bedeutung eines Ausdrucks).

Ich habe anfangs behauptet, Möglichkeiten erwägen zu wollen, wie man den Kontrast zwischen einer Problemstellung, die sich um *Wissen*, und einer, die sich um *die Bedingungen des Wissens* dreht, verdeutlicht, indem ich Wege aufzeige, wie man den Unterschied zwischen cartesianischem und kantischem Skeptizismus verdeutlichen könnte. Diese Formulierung erweckt den Anschein, als ginge es dabei um zweierlei epistemologische Bedenken. Wie jedoch schon deutlich geworden sein sollte, ist dies ganz irreführend. Für die cartesische Problemstellung ist es tatsächlich wesentlich, daß sie im epistemologischen Gewand daherkommt. Im Zentrum der cartesianischen Problemstellung stehen Wissensbehauptungen. Die cartesische Problemstellung stellt die Relation zwischen unseren Wissensbehauptungen und der Wirklichkeit zur Diskussion. Daß jemand zum cartesianischen Skeptiker von der-und-der Art wird, liegt daran, daß er von *Zweifeln* gequält wird, ob wir *Wissen* von der-und-der Art haben können. In Anbetracht der internen Relation, die zwischen den Begriffen »Zweifel« und »Wissen« besteht, wird der cartesische Skeptiker durchaus treffend als jemand charakterisiert, der *zweifelt*. Was in der cartesianischen Problemstellung als Bedenken hinsichtlich der Relation zwischen Wissensbehauptungen und der Wirklichkeit auftritt, erscheint jedoch von der Warte der kantischen Problemstellung aus betrachtet nur als

notwendig, daß die kantische Problemstellung im epistemologischen Gewand daherkommt. Im Grunde genommen ist sie von allgemeinerer Natur. Man mißversteht diesen Skeptiker, wenn man ihm unterstellt, sein Bedenken richte sich ausschließlich auf Wissensangelegenheiten. Unter der Überschrift »Die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis« kommen in der kantischen Problemstellung letztlich die Bedingungen der Möglichkeit des Geistigen als solchem in den Blick. Die Bedingungen, um die es hier geht, werden von Kant selbst häufig sowohl als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis wie auch als Bedingungen der Möglichkeit der *Erfahrung* charakterisiert. (Und er gibt zu verstehen, daß man sie unter anderem genauso gut als Bedingungen der Möglichkeit objektiv gültiger Urteile oder als Bedingungen der Möglichkeit des sinnlichen Gegenstandsbewußtseins charakterisieren könnte.) Es wäre daher nicht ganz zutreffend, würde man den kantischen Skeptiker als jemanden charakterisieren, den *Zweifel* plagen. Und das scheint für einige Philosophen Grund genug zu sein zu betonen, daß der von mir so genannte »kantische Skeptiker« gar kein Skeptiker ist. Ich möchte daher folgendes sagen: Es geht mir hier überhaupt nicht darum festzulegen, wie man das Wort »Skeptiker« verwenden sollte, sondern nur darum, einige seiner verschiedenen Verwendungsweisen zu beleuchten, die unter Philosophen tatsächlich gebräuchlich sind.⁶

Hier ein kurzer Überblick über einige generische Merkmale des cartesianischen Skeptizismus: Am Anfang steht immer ein bestmöglicher Fall von *Wissen*. Das heißt, am Anfang steht immer ein sorgfältig ausgewähltes *Beispiel*. Bei der Erkundung der cartesianischen Problemstellung ist vor allem der Charakter und die Legitimität dieser Beispiele wichtig. Das Beispiel muß *einen bestmöglichen Fall von Wissen* darstellen können. Daher tritt in cartesianischen Beispielen »eine besondere Art von Gegenstand« auf (wie man versucht sein könnte zu sagen). Das cartesianische Paradox ergibt sich daraus, daß man die Existenz dieses Gegenstandes *bezweifeln* kann. Die Möglichkeit eines solchen Zweifels scheint zu einer *Entdeckung* zu führen. Die Möglichkeit einer solchen Entdeckung hängt davon ab, daß sich das Beispiel *verall-*

wir in *Wirklichkeit* nicht zu dem imstande sind, was wir stets für möglich hielten (wir sind außerstande zu wissen, daß die Dinge so *sind*, wie sie erscheinen). Diese *Unfähigkeit* wird als Ergebnis unserer Unfähigkeit gesehen, eine bestimmte Art von Kluft zu überbrücken (zwischen meinem Innenleben und der Außenwelt, zwischen seinem äußeren Verhalten und seinem Innenleben usw.). Ich will die Kluft, um die es hier geht, fortan eine *cartesische Kluft* nennen.

Und die folgenden acht generischen Merkmale der cartesischen Spielart des Skeptizismus will ich fortan *cartesische Merkmale* nennen: (1) Am Anfang der cartesischen Untersuchung steht an zentraler Stelle die Erkundung eines in bestimmter Weise gearteten Beispiels – eines *optimalen* Falls von Wissen; (2) von einem solchen Fall wird gezeigt, daß er für *Zweifel* anfällig ist; (3) die Untersuchung mündet auf diese Weise in einer *Entdeckung*; (4) die Entdeckung besteht darin, daß sich unsere Schlußfolgerung *verallgemeinern* läßt (daß wir von der Schlußfolgerung über diesen bestimmten Wissenskandidaten zu einer allgemeinen Schlußfolgerung über alle derartige Kandidaten übergehen können); (5) die Untersuchung endet in einer *Enttäuschung*; (6) die Enttäuschung entspringt der Unmöglichkeit zu zeigen, wie das, was wir für möglich gehalten hatten, *wirklich vorhanden* sein kann; (7) es sieht so aus, als würden wir etwas *nicht können*; (8) unsere Unfähigkeit ist die Folge der Existenz einer *cartesischen Kluft*.

Der kantische Skeptizismus läßt sich vom cartesischen Skeptizismus durch die Feststellung unterscheiden, daß er keines dieser acht generischen Merkmale voll und ganz teilt. Der kantische Skeptizismus, so könnte man sagen, stellt ein *angrenzendes* Genre des Skeptizismus dar – eines, in das jedes Merkmal des cartesischen Skeptizismus *transformiert* wird. Der kantische Skeptizismus weist die entsprechenden acht *kantischen Merkmale* auf: (1) Diese Art der Wissensuntersuchung ist wesentlich durch eine eigenartige *Indifferenz gegenüber dem Charakter des Gegenstandes* gekennzeichnet, der als Beispiel fungiert; (2) sie mündet nicht im Zweifel, sondern in *Verwirrung*; (3) seine Untersuchung erreicht ihren Höhepunkt nicht in dem Gefühl, etwas entdeckt zu haben, sondern in einem Gefühl des *Rätselhaften*; (4) das

die Verzweigung entspringt nicht der Unmöglichkeit zu zeigen, wie das, was wir für möglich halten, wirklich vorhanden sein kann, sondern der Unmöglichkeit zu zeigen, wie das, was wir für wirklich halten, möglich sein kann; (7) es sieht nicht mehr so aus, als gebe es etwas, das wir nicht tun können; jetzt sieht es so aus, als *gebe es nichts zu tun* (nicht einmal zu träumen), wo wir zuvor geglaubt hatten, es gebe etwas zu tun; (8) der anscheinende Zerfall dieses Etwas in ein Nichts ist die Folge einer *kantischen Kluft*. Ich will diese Merkmale noch etwas weiter erläutern.

Wenn man sagt, die kantische Problemstellung sei wesentlich durch das *Fehlen einer besonderen Kategorie von Beispielen* gekennzeichnet, dann sagt man mehr oder weniger dasselbe, was Kant sagen will, wenn er sagt, die transzendente Logik, auch wenn sie nicht völlig von Gegenständen abstrahiere, sei nur mit den Bedingungen der Möglichkeit des reinen Denkens eines Gegenstandes befaßt: mit dem, was es heißt, daß das Denken auch nur fähig ist, einen Bezug zur Welt zu haben; was es heißt, daß unser Denken auf Gegenstände *überhaupt* bezogen ist. Die transzendente Logik muß von allen Unterschieden zwischen Gegenständen abstrahieren; sie muß davon abstrahieren, was es heißt, eher auf diese als auf jene Art von Gegenständen kognitiv bezogen zu sein. Die kantische Problemstellung handelt in ihrer klassischen Formulierung sowohl davon, wie die Sinnlichkeit etwas hervorbringen kann, das gegenstandsbezogen ist, als auch davon, wie das Denken auf eine (geistunabhängige) Welt gerichtet sein kann. Die sich hier entfaltende Problemstellung homogenisiert das Feld möglicher Beispiele. Die Fragen »Was heißt es zu *träumen*, daß ich vor einem Kamin sitze?« und »Was heißt es, vor mir einen Kamin zu *sehen*?« werden gleichzeitig problematisiert und sind gleichermaßen dringlich. Die Fragen »Was heißt es zu *wissen*, daß ich jetzt in Amsterdam bin?« und »Was heißt es, an eine himmlische Stadt zu *denken*?« werden gleichermaßen dringlich. Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Beispielen scheinen nicht mehr relevant zu sein.

Unter dem Druck der kantischen Frage scheinen somit alle unsere kognitiven Fähigkeiten (einschließlich der Fähigkeit zu zweifeln) glei-

oder in Worten zu verkehren, die voller Bedeutung sind usw.). Dieser Skeptiker gerät nun in Verwirrung darüber, was es heißt, etwas in einer Weise zu erfahren, zu denken oder zu meinen, von der er nicht umhin kann anzunehmen, daß er selbst ihr folgt, gerade wenn und indem er seine skeptische Frage stellt. Geht man nämlich seiner Frage weiter nach, dann entzieht man ihr (wie auch seinem ganzen übrigen »Denken«) offenbar irgendwann die Eigenschaft, einen eindeutig bestimmten Inhalt zu besitzen. Und doch kann er diese Frage nicht einfach abtun. Sie erscheint als intellektuell zwingend. Daher ist sein Geist *verwirrt*.

Wir können nur entdecken, was wir denken können. Das kantische Paradox tritt nicht als Entdeckung, sondern als *Rätsel* in Erscheinung. In den drei oben erwähnten Fällen habe ich das jeweils in Frage stehende kantische Paradox als ein Paradox charakterisiert, in dem die Möglichkeit einer gewissen, in der entsprechenden Variante des cartesianischen Skeptizismus gewöhnlich für selbstverständlich gehaltenen, Erscheinung plötzlich etwas Rätselhaftes hat. Das kantische Paradox hinsichtlich der Wahrnehmung besteht darin, daß es rätselhaft erscheint, wie das, was meine Sinne affiziert, auch nur den *Anschein* erwecken kann, etwas über die Welt zu offenbaren. Das kantische Paradox hinsichtlich des Fremdpsychischen besteht darin, daß es mir rätselhaft erscheint, wie die träge fleischliche Materie, aus der sein Körper besteht, auch nur den *Anschein* erwecken kann, sein Innenleben zu offenbaren. Das kantische Paradox hinsichtlich der Bedeutung besteht darin, daß es rätselhaft erscheint, wie eine bloße Folge toter Zeichen auch nur den *Anschein* erwecken kann, mit lebendiger Bedeutung erfüllt zu sein.

In der kantischen Problemstellung geht es um die Möglichkeit, überhaupt Behauptungen aufzustellen, und nicht um Wissensbehauptungen insbesondere. Das bedeutet, daß der Ausgangspunkt für eine kantische Untersuchung nicht ein besonderer Fall von Wissen ist, sondern die Frage nach der Empfindlichkeit unseres Denkens gegenüber der Wirklichkeit. In gewisser Weise wird dadurch die Richtung der cartesianischen Untersuchung umgekehrt: Das kantische Paradox er-

gen, wie unser Denken in einer Weise von der Welt abhängig sein kann, die es erlaubt, unsere Tätigkeit des Behauptens überhaupt als eine des Behauptens zu erfassen.

Sofern eine Untersuchung dieser Art in einem skeptischen Paradox endet, entsteht daraus nicht das Gefühl der Enttäuschung; denn enttäuscht sein kann man nur da, wo einem von fern schon entgegensteht, was man haben will (aber nicht haben kann). Im Hinblick auf den (von ihm so genannten) Skeptizismus sagt Kant, er sei eine »Denkungsart, darin die Vernunft so gewalttätig gegen sich selbst verfährt, daß diese niemals, als in völliger Verzweiflung an Befriedigung in Ansehung ihrer wichtigsten Absichten hätte entstehen können.« (Kant 1976b, A 34.) Die Gewalt, mit der die Vernunft sich hier, im von Kant so genannten Skeptizismus, gegen sich selbst wendet, ist eine Gewalt der extremst möglichen Art. Die Vernunft stellt *sich selbst* in Frage. Unser rationales Denkvermögen gelangt an den Punkt, wo es sich fragt, wie es selbst (und nicht nur diese oder jene kognitive Fähigkeit) möglich ist, und stellt damit die Möglichkeit in Frage, eben jene Fähigkeit auszuüben, die es ausübt, wenn es eine solche Frage stellt. Diese Frage würde sich die Vernunft wirklich nur in einem Zustand völliger Verzweiflung stellen – wir könnten sagen: einer Verzweiflung, die der Hoffnungslosigkeit entspringt.

Wenn die Vernunft auf diese Weise ihre eigene Möglichkeit in Frage stellt, erreicht die Naturgeschichte der Vernunft eine radikal neue Entwicklungsstufe – es kommt ein skeptisches Paradox zur Sprache, das einen ganz anderen Rang besitzt als das cartesianische. Das Problem besteht nicht mehr darin zu verstehen, wie etwas, das wir für möglich hielten, wirklich vorhanden sein kann. Das jetzige Problem bedroht vielmehr all jene kognitiven Fähigkeiten, von denen der cartesianische Skeptiker meint, wir könnten problemlos über sie verfügen: die Fähigkeiten zu zweifeln und zu träumen, zu fühlen, zu denken und zu glauben, Sinnesindrücke von Kaminen zu haben oder Hypothesen über irgendwelche bösen Geister aufzustellen. Die Möglichkeit, sich der hier in Frage gestellten Erfahrungs-, Denk- und Ausdrucksweisen zu enthalten, stellt natürlich wieder nichts Jenseitiges dar.

Skeptiker sieht sich veranlaßt, eine Frage zu stellen, die er weder in seinem Geist festhalten noch einfach abtun kann.

Vor dem Cartesianer tut sich infolge seines Philosophierens eine Kluft auf (eine Kluft zwischen Geist und Welt, zwischen dem Körper des anderen und seiner Seele, zwischen Interpretation und Bedeutung). Er meint, mit der Aufdeckung einer solchen Kluft eine echte Entdeckung gemacht zu haben. Seine Strategie besteht darin, einen Weg zu finden, mit dieser Kluft zu leben. Natürlich möchte er diese Kluft überwinden können. (Descartes wandte sich bekanntlich in dieser Sache an Gott.) Die Kluft selbst ist aber einfach *da*. Auch der Kantianer scheint infolge seines Philosophierens auf eine gewisse Kluft zu stoßen. Es ist aber nicht klar, was es hieße, sich mit der Existenz seiner Kluft abzufinden. Daher lassen sich die Umrisse der kantischen Problemstellung am ehesten und klarsten in den Schriften von Kantianern erkennen, die zeigen möchten, daß wir es nur mit der Illusion einer Kluft zu tun haben, wo es scheint, als hätten wir es mit einer Kluft zu tun. Die Strategie dieser Kantianer besteht darin, einen Weg zu finden, die scheinbare Kluft zum Verschwinden zu bringen. Ihr Motiv für ein solches Vorgehen liegt zum Teil darin, daß sie hoffen, im weiteren Verlauf zeigen zu können, daß die entsprechende cartesische Kluft ebenfalls zum Verschwinden gebracht werden kann. Kant selbst war ein solcher Kantianer. Das heißt, während ich zwischen zwei Problemstellungen unterschieden habe, werden Kant und gewisse Kantianer betonen, daß es nur eine umfassende philosophische Problemstellung gibt.

Damit kommen wir zu der zweiten Art von philosophischer Einsicht, die uns die übersichtliche Darstellung verschiedener Arten des Skeptizismus verschafft. Sie ermöglicht es, ganz verschiedene Dinge zu unterscheiden, an die Philosophen denken, wenn sie Wörter wie »Skeptiker«, »Skeptizismus«, »skeptisches Paradox« usw. verwenden. Anhand des Registers – sei es cartesisch oder kantisch –, das ein Philosoph gerade bedient, läßt sich überdies bestimmen, wie sein übriges philosophisches Vokabular mehrheitlich moduliert wird. Ausgestattet mit dieser Übersicht über die cartesischen und kantischen Merkmale,

sen. Zu den herausragendsten Vertretern dieser cartesischen Richtung der analytischen Tradition gehören Moore, Russell, Broad, Ayer, Price, Chisholm und Austin. Es gibt aber auch eine Richtung, die, auch wenn sie weniger Vertreter hat, ebenso bemerkenswert ist und sich fast gänzlich mit der kantischen Problemstellung beschäftigt. Hierzu zählen C. I. Lewis, Wilfrid Sellars und Peter Strawson. Wenn man nun prüft, wie ein Großteil des philosophischen Vokabulars – »Erfahrung«, »epistemisch«, »Gegenstand« usw. – verwendet wird, stellt man fest, daß es in den Schriften der einen Gruppe von Autoren ganz anders moduliert wird als in den Schriften der anderen. (Das Werk Heideggers ist ebenfalls dadurch charakterisiert, daß es sich hauptsächlich mit einer kantischen Problemstellung beschäftigt. Mit Hilfe der Unterscheidung zwischen diesen beiden Spielarten des Skeptizismus lassen sich ebenso Affinitäten und Divergenzen zwischen der analytischen und der davon angeblich so verschiedenen kontinentalen Philosophie feststellen.) Aber nicht nur einzelne Wörter, sondern ganze Wendungen, Teilsätze, Sätze und Fragen bekommen eine andere philosophische Wertigkeit, je nachdem, ob sie im Untersuchungskontext einer cartesischen oder kantischen Problemstellung auftreten. Daher kann zum Beispiel die Frage »Können unsere kognitiven Vermögen die Gegenstände selbst erreichen?« eine cartesische Sorge zum Ausdruck bringen, daß zwischen unseren Repräsentationen äußerer Gegenstände und diesen äußeren Gegenständen selbst eine Kluft besteht (die Sorge ist hier die, daß unsere kognitiven Vermögen stets in fatalem Abstand zu den von ihnen repräsentierten Gegenständen operieren), oder sie kann eine kantische Sorge um unsere Fähigkeit ausdrücken, unser Denken auf Gegenstände zu richten (die Sorge ist hier die, daß unsere sogenannten kognitiven Vermögen unfähig sind, uns irgend etwas zu liefern, was einer »Repräsentation« auch nur gleichkäme).

Selbst wenn man seinen Überblick über die Spielarten des Skeptizismus darauf beschränkt, einzig und allein das Vorhandensein oder Fehlen des ersten der oben erwähnten acht generischen Merkmale festzustellen (die charakteristische Art, wie die Beispiele in diesen bei-

den, daß Lewis und Sellars sich letztlich mit den Belangen eines Price oder Ayer auseinandersetzen möchten, genausowenig wie bestritten werden soll, daß Kant sich letztlich mit Descartes auseinandersetzen möchte.) Zwei Textstellen aus Price beziehungsweise Lewis genügen, um diesen Punkt zu veranschaulichen. In diesen Textstellen geht es Price und Lewis darum, eine bestimmte Schicht oder einen bestimmten Strang unserer Erfahrung zu isolieren – etwas, das beide das »Gegebene« nennen (womit anschaulich wird, daß der Ausdruck »Gegebenes« – ähnlich wie die Ausdrücke »Gegenstand«, »Erfahrung«, »epistemisch« usw. – im Kontext einer cartesischen Untersuchung ganz anders funktioniert als im Kontext einer kantischen). Zunächst also Prices Tomate:

Wenn ich eine Tomate sehe, gibt es etliches, was ich bezweifeln kann. Ich kann daran zweifeln, ob ich eine Tomate sehe, und nicht vielmehr ein geschickt bemaltes Stück Wachs. Ich kann daran zweifeln, ob es dort überhaupt irgendein materielles Ding gibt. Vielleicht war das, was ich für eine Tomate hielt, in Wirklichkeit eine Spiegelung; vielleicht bin ich sogar einer Halluzination erlegen. An einem kann ich jedoch nicht zweifeln: daß nämlich dort ein roter, runder und etwas bauchiger Fleck existiert, der sich von einem Hintergrund anderer Farbflecken abhebt und eine gewisse Tiefenschärfe hat, und daß dies ganze Farbfeld meinem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig ist. Worum es sich bei diesem roten Fleck handelt: um eine Substanz, den Zustand einer Substanz oder um ein Ereignis; ob er etwas Physisches, Psychisches oder keines von beiden ist – das sind Fragen, über die wir unsere Zweifel hegen können. Daß aber hier und jetzt etwas rot und rund ist, daran kann ich nicht zweifeln. Ob dieses Etwas auch nur einen Augenblick länger als mein unmittelbares Bewußtsein von ihm existiert hat oder existiert, ob andere Wesen sich seiner ebenso bewußt sind wie ich, kann bezweifelt werden. Daß es aber jetzt *existiert*, und daß *ich* mir seiner bewußt bin – kann zumindest von mir, der ich mir seiner bewußt bin, unmöglich bezweifelt werden. Und wenn ich sage, daß es meinem Bewußtsein »unmittelbar« gegenwärtig ist, dann meine ich, daß mein Bewußtsein von ihm weder durch einen Schluß noch durch irgendeinen anderen intellektuellen Vorgang [...] noch durch irgendeinen Übergang vom Zeichen zum Bezeichneten [...] zustande kommt. Diese eigentümliche und grundlegende Art, dem Bewußtsein gegenwärtig zu sein, wird *Gegebensein*, und das, was auf diese Weise gegenwärtig ist, wird ein *datum genannt* (Price,

abstrahiere ich diesen Gegenstand vom Gesamtbereich meines gegenwärtigen Bewußtseins und setze ihn zu etwas in Beziehung, das momentan nicht gegenwärtig ist, und zwar auf eine Weise, die ich gelernt habe, und die Handlungswesen widerspiegelt, die ich erworben habe. Es könnte sein, daß ich mich an die erste Erfahrung eines solchen Dings erinnere. In diesem Fall würde ich feststellen, daß eine Vorstellung dieser Art damals für mich nicht »Füllfederhalter« bedeutete. Jetzt bringe ich etwas mit, was ich damals noch nicht besaß, nämlich die Beziehung dieser Erfahrung zu anderen wirklichen und möglichen Erfahrungen sowie eine Klassifikation des hier Vorgestellten mit Dingen, die ich damals noch nicht zu derselben Gruppe rechnete. Die jetzige Klassifikation hängt von jener erlernten Beziehung ab, die diese Erfahrung zu anderen möglichen Erfahrungen und zu meinem Handeln besitzt, die durch die Gestalt, Größe usw. dieses Gegenstandes damals noch nicht bezeichnet wurden. Ein Wilder in Neuguinea, dem es an gewissen, mir eigenen Interessen und Handlungsgewohnheiten fehlt, würde ihn nicht so klassifizieren [...] Wie auch immer ich diesen Gegenstand meiner Erfahrung beschreibe, ich werde ihn nicht einfach nur als Gegebenes wiedergeben, sondern werde dies durch eine Bedeutung ergänzen, die mit Beziehungen zu tun hat, insbesondere mit Beziehungen zu anderen Erfahrungen, die ich als möglich betrachte, die aber gerade jetzt nicht wirklich sind [...] Ein Kleinkind sieht ihn vielleicht genauso wie ich, gleichwohl bedeutet er ihm keines der Dinge, als die ich ihn beschrieben habe, sondern bloß »Spielzeug« oder »glattes Beißding«. Sofern er aber überhaupt zur Kenntnis genommen wird, wird er für jeden x-beliebigen Geist mehr sein als bloß ein Gegebenes (Lewis 1929, 49 f.).

Eines der Dinge, die man über Prices Tomate sagen kann, kann man mit gleichen Recht auch über Lewis' Füllfederhalter sagen: Prices Ausdruck »Wenn ich eine Tomate sehe« hat den Bedeutungsgehalt von »Immer wenn ich einen Gegenstand sehe«. Etwas anderes aber, das sich über Prices Tomate sagen läßt, hat für Lewis' Füllfederhalter keine Geltung: die ganze existierende Welt wird in diese Tomate gepreßt. Das heißt, daß sowohl Prices Tomate wie auch Lewis' Füllfederhalter in irgendeiner Weise den Gegenstand des Wissens als solchen repräsentieren sollen. Beide Beispiele sind auf Allgemeinheit aus, aber jedes auf eine andere.

Prices Tomate versucht, den Gegenstand des Wissens als solchen

sie repräsentativ ist, ist eine Funktion des Verfahrens, das uns ermöglicht, aus der Betrachtung dieses bestimmten Falls von Wissen etwas über das Wissen im allgemeinen zu erschließen. (Viele der tiefergehenden Untersuchungen über das cartesische Paradox gehen deshalb der Frage nach, ob nicht eine Spannung besteht in dem Wunsch des cartesischen Skeptikers, ein Beispiel für Wissen anzuführen, das optimal ist, weil es in vollständiger Weise Wissen als solches repräsentiert und zugleich, weil es eine einzelne, vollständig bestimmte Wissensbehauptung darstellt.) Lewis' Füllfederhalter versucht, den Gegenstand des Wissens als solchen aufgrund des Umstands zu repräsentieren, daß er allgemeine Charakteristika aufweist, die jeder Fall empirischen Wissens besitzen muß – aufgrund der Annahme, daß allem Wissen eine allgemeine Struktur zugrundeliegt und deshalb auch dieser Fall von Wissen diese Struktur besitzen muß. Lewis' Füllfederhalter wurde nicht als Fall besten Wissens, sondern als typischer Fall von Wissen ausgesucht. Er wird nicht als exemplarischer Fall von Wissen, sondern nur als gängiges Muster von Wissen angeführt. Deshalb hängt seine Fähigkeit zur Repräsentation nicht davon ab, daß er eine bestimmte Art von Zweifel weckt, sondern daß er eine bestimmte Art von Abstraktion zuläßt – eine Abstraktion, die man bei jedem eindeutig bestimmten Fall von Wissen vornehmen kann. Daß er repräsentativ ist, ist eine Funktion der Art und Weise, wie Schlußfolgerungen über diesen bestimmten Fall von Wissen einer Betrachtung darüber entspringen, was für das Wissen im allgemeinen konstitutiv ist. (Viele der tiefergehenden Untersuchungen über das kantische Paradox gehen deshalb der Frage nach, ob die Bedingungen – nennen wir sie die sinnlichen und die verstandesmäßigen Bedingungen –, die kantischen Skeptikern zufolge für das Wissen als solches konstitutiv sind, die aber, so wie sie konzipiert sind, offenbar nicht zugleich erfüllt werden können, von diesen Skeptikern richtig konzipiert werden.) Die Existenz der Welt steht in Lewis' Beispiel zwar nicht auf dem Spiel, aber doch die Möglichkeit ihrer Verständlichkeit – daß sie unserem Denken zugänglich ist. Die Pointe des Beispiels besteht nicht darin herauszufinden, ob wir *wissen* können, daß hier ein Füllfederhalter ist, sondern

keit wie auch der Verstand beitragen. Die Pointe von Lewis' Untersuchung besteht nicht darin zu entdecken, was über allen Zweifel erhaben ist und was nicht, sondern auseinanderzuhalten, was die Sinnlichkeit und was der Verstand beiträgt, wenn wir einen Gegenstand erfassen. Ich will hier aber nicht behaupten, daß ähnliche Beispiele in den Arbeiten von Autoren, die über die Möglichkeit eines kantischen Skeptizismus hinwegsehen, keine Rolle spielen. (Wenn Descartes in der *Zweiten Meditation* sein Stück Wachs untersucht, dann ist dieses Beispiel eben Teil einer Übung, auseinanderzuhalten, was die Sinne und was der Intellekt beitragen.) Ich will nur behaupten, daß eine Problemstellung gerade dann kantische Züge tragen wird, wenn man die Erörterung solcher Beispiele auf ebendiese Weise bis zu dem Punkt treibt, an dem sie in eine skeptische Problemstellung münden.

Um besser verstehen zu können, wie die eigentümlich kantische Form skeptischer Paradoxa den Anschein der Dringlichkeit erwecken kann, lohnt es sich, für einen Augenblick bei C. I. Lewis zu verweilen. Betrachten wir, wie Lewis seine These begründet, daß wir in der Wahrnehmungserfahrung ein gegebenes Element anerkennen müssen. Lewis geht von dem Gedanken aus, daß die begriffliche Tätigkeit in einem Denken, das beispielsweise darauf abzielt, empirische Überzeugungen auszubilden, als Tätigkeit frei ausgeübt wird. Daher sind wir Lewis zufolge genötigt einzugestehen, daß die Erfahrung ein Gegebenes enthält, das die Freiheit der begrifflichen Tätigkeit von außen beschränken soll. Wenn wir diese äußere Beschränkung nicht anerkennen und versuchen, etwas zu beschreiben, das wir als begriffliche Tätigkeit hoffen auffassen zu können, dann kann das, was unsere Beschreibung wiedergibt, um keinen Deut besser sein als das Drehen an Rädern, die nichts bewegen. Wir dürfen die Freiheit der begrifflichen Tätigkeit nicht als grenzenlos, sondern müssen sie in ihrem Wirkungskreis als von außen beschränkt ansehen, wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, den Sinn dafür zu verlieren, daß unser Denken einen Inhalt besitzt. »Wäre dem Geist kein *datum* gegeben«, schreibt Lewis, »dann müßte das Wissen inhaltslos und beliebig sein; es gäbe nichts, dem es genau entsprechen müßte« (Lewis 1932, 28f.). Die zugrundeliegende

ben und vertreten, unterscheidet sich dann in nichts von einer bloßen Laune. In diesem Fall aber kann die Beschreibung nichts beinhalten, das als ein auf-die-Welt-gerichtetes Denken erkennbar wäre. Einerseits muß Lewis das postulierte Gegebene in der Erfahrung so konzipieren, daß es Fälle begrifflicher Tätigkeit garantiert. Andererseits besteht gerade die Pointe des Gegebenen für Lewis darin, die begriffliche Tätigkeit in ihrem Wirkungskreis von außen zu beschränken. Lewis sieht sich nun in der mißlichen Lage, daß nicht offensichtlich ist, daß diese beiden Forderungen an das Gegebene zugleich erfüllt werden können. Er bemüht sich, einen Weg zu finden, dem zufolge das Gegebene seine Garantiefunktion trotz der Tatsache übernehmen kann, daß es sich seiner Meinung nach begrifflich nicht fassen läßt. Er möchte das Gegebene selbst als »eine Verbindung von Sinnesqualitäten« ansehen und die implizierte Universalität als »Qualitäten« ausdeuten dürfen (Lewis 1929, 49). Er findet aber nicht den richtigen Dreh, so daß die Argumentation in *Mind and the World Order* ganz entgegen Lewis' Absicht mit einer eigentümlich kantischen Spielart skeptischer Paradoxa zusammenzufallen droht.

Diese Art von Paradox steht im Mittelpunkt von John McDowells Buch *Mind and World*. Es handelt sich nicht um ein cartesisches Paradox, das die Unmöglichkeit betrifft, unsere empirischen Überzeugungen zu verifizieren; vielmehr handelt es sich um ein kantisches Paradox, das die Möglichkeit betrifft, gerade den Begriff der Fähigkeit, solche Überzeugungen bilden zu können, überhaupt verständlich zu finden.

III. Putnam und McDowell

Erinnern wir uns, welche Erklärung Putnam dafür findet, daß sich die Gegenwartsphilosophie in jene verhängnisvolle Position hineinmanövriert hat, in die sie sich seiner Ansicht nach jetzt befindet:

ten, die er in *Mind and World* erörtert, identifiziert zu haben.⁷ Um uns klarzumachen, warum Putnam McDowell hier falsch deutet, müssen wir uns zuerst klarmachen, wie es Putnam gelingt, die Aussagekraft von McDowells Text zu verändern, obwohl er ihn häufig wortgetreu paraphrasiert oder wörtlich zitiert. Wir müssen uns klarmachen, wie sich der Sinn der unmittelbar dem Buch von McDowell entnommenen Textausschnitte durch die Verwendung, die Putnam ihnen gibt, verändert. Indem er McDowells Ausdrücke in den Kontext seiner eigenen Angriffe gegen die Schnittstellen-Konzeption stellt, gibt Putnam diesen Ausdrücken einen anderen Sinn als den, den sie im Kontext von McDowells Untersuchung haben. Mit der Veränderung des Untersuchungskontextes von einer cartesischen hin zu einer kantischen Problemstellung verändert sich auch ihr Sinn – und zwar entsprechend der Weise, in der die zentralen Ausdrücke, die in den oben erwähnten Textstellen von Price und Lewis vorkommen (»Gegenstand« oder »Ding«, »Bewußtsein«, »das Gegebene« usw.), sich von der einen Textstelle zur andern verändern.

Eines der vordringlichen Ziele, die McDowell in seinem Buch verfolgt, besteht darin, der folgenden, von Wittgenstein in einem Lieblingszitat von McDowell ausgedrückten Binsenwahrheit (die als unerreichbar hinzustellen, der Philosophie anscheinend leichtfällt) wieder Geltung zu verschaffen: »Wenn wir sagen, *meinen*, daß es sich so und so verhält, so halten wir mit dem, was wir meinen, nicht irgendwo vor der Tatsache: sondern meinen, daß *das und das – so und so – ist.*« (Wittgenstein 1984, § 95.)⁸ Dies ähnelt sehr dem, was Putnam selbst sagen will, wenn er zum Beispiel erklärt, daß »unsere kognitiven Vermögen die Gegenstände selbst erreichen können«. Damit vermittelt Putnam in seinen *Dewey Lectures* den Eindruck, als würde er einige der grundlegenden Gedanken ausformulieren, die hinter McDowells Strategie stehen, Binsenwahrheiten der ebenerwähnten wittgensteinschen Art wieder Geltung zu verschaffen. Und natürlich *kann* die Negation der Behauptung, die in der letzten Wendung jenes oben erwähnten Putnam-Zitats zu finden ist – »daß unsere kognitiven Vermögen nicht die

[7]Die für das Verhängnisvolle sind die Gegenstände selbst.

Lieblingszitat zu finden ist. Putnam möchte offenbar, daß wir sie so verstehen, wenn er sich an die Seite McDowells stellt. Offenbar möchte er aber auch, daß wir die Negation der Behauptung, die in jener Wendung ausgedrückt wird, als Ausdruck der Widerlegung jener verhängnisvollen Annahme verstehen, die uns durch die Schnittstellen-Konzeption aufgezwungen wird. Und weil er mit derlei Worten beides zugleich meinen möchte, kommt es, daß sowohl Putnams Verständnis der Struktur und des Ziels der Argumentation in McDowells *Mind and World* als auch die von ihm vorgeschlagene Lösung für die Probleme, mit denen die Gegenwartsphilosophie zur Zeit zu kämpfen hat, in Verwirrung geraten.

Daß hier ein schleichender Übergang stattgefunden hat, zeigt sich unter anderem daran, daß es in der Wittgenstein-Stelle – und in McDowells Buch ganz allgemein – um die Möglichkeit des *Meinens* geht (daß wir imstande sind, mit unsren Worten etwas – und nicht nichts – zu meinen), während es in weiten Strecken der *Dewey Lectures* vor allem um die Möglichkeit des *Wissens* geht (darum, woher wir wissen können, daß die Dinge so sind, wie sie scheinen). In seiner Einleitung beschreibt Putnam den Gedanken, den er in seinen Vorlesungen rechtfertigen möchte, wie folgt: »Man kann unserem Gefühl, daß Wissensbehauptungen der Wirklichkeit verpflichtet sind, Gerechtigkeit widerfahren lassen, ohne zu metaphysischen Phantastereien Zuflucht zu nehmen« (Putnam 1999, 4). Aus McDowells Sicht aber muß die Tatsache, daß hier *Wissens*behauptungen im Mittelpunkt stehen (um paradigmatisch jene Art des Verpflichtetseins verstehen zu können, die von der Philosophie in Frage gestellt wird), bestenfalls als irreführend gelten und schlimmstenfalls als irregeleitet. Sie lädt nämlich dazu ein, jenen Strang der Philosophie, um dessen Erörterung es McDowell vor allem geht, nicht richtig zu identifizieren; sie lädt dazu ein, die kantische Problemstellung durch eine cartesische zu ersetzen. Natürlich würde McDowell nicht bestreiten wollen, daß wir Wissensbehauptungen als der Wirklichkeit verpflichtet betrachten sollten. Er würde aber darauf beharren wollen, daß sie für seine Untersuchungszwecke nur einen Spezialfall einer allgemeineren (kantischen) Problem-

zu träumen) eine ebenso große Rolle wie für unsere Fähigkeit zu wissen. Behauptungen, bei denen es um Wissen geht, werden von McDowell deshalb nicht eigens hervorgehoben, weil seine Untersuchung davon handelt, was der Fall sein muß, damit eine beliebige menschliche Verstandstätigkeit überhaupt als eine des Behauptens verständlich wird. Sobald sich nämlich die Anzeichen mehren, daß wir die in Wittgensteins Bemerkung enthaltene Binsenwahrheit zu Unrecht vertreten, scheint nicht nur die Möglichkeit bestimmter Wissensbehauptungen auf dem Spiel zu stehen, sondern die des Behauptens überhaupt.

Im weiteren Verlauf seiner Vorlesungen beschreibt Putnam das ihn beschäftigende Problem auf eine Art, die, wie wir gleich sehen werden, keinen besonderen Bezug zum Wissen herstellt, zum Beispiel als das Problem, »wie die Sprache mit der Welt zusammenhängt«. Es mag daher als eine nicht gerade wohlmeinende Spitzfindigkeit erscheinen, wenn man gegen seine anfängliche, am Begriff des Wissens orientierte Formulierung des Problems Bedenken anmeldet. Daß er sich bei der Einführung seines Gegenstandes auf die Epistemologie beschränkt, ist jedoch symptomatisch für eine äußerst hinderliche Unklarheit, die seine Vorlesungen durchzieht – eine Unklarheit, die den Charakter der philosophischen Problemstellung betrifft, die er zu erörtern gedenkt. Wie wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, kann die Wendung »unsere kognitiven Vermögen können nicht die Gegenstände selbst erreichen« entsprechend dem cartesischen oder dem kantischen Register moduliert werden. Die Wendung kann entweder den Gedanken einer cartesischen oder den einer kantischen Kluft bezeichnen. Moduliert man sie dem cartesischen Register entsprechend, dann läßt sich der Sinn der Wendung trefflich so glossieren, wie es Putnam tut: nämlich als den »Gedanken, daß es zwischen unseren kognitiven Vermögen und der Außenwelt eine Schnittstelle geben müsse«. Aber nur in kantischer Modulation trifft sie jene Problemstellung, die im Mittelpunkt von McDowells Untersuchung in *Mind and World* steht; und so moduliert, läßt sie sich nicht einfach mit der cartesischen Annahme gleichsetzen – wie es Putnam immer wieder tun möchte –, daß es »zwischen unseren kognitiven Vermögen und der Außenwelt eine Schnitt-

Damit dies noch deutlicher wird, betrachten wir die folgenden Textstellen aus Putnams *Dewey Lectures*:

Fragen wir uns nun, wie es eigentlich dazu kam, daß der Realismus in bezug auf »die Außenwelt« problematisch erschien. Die Philosophen der frühen Neuzeit nahmen an, daß die unmittelbaren Gegenstände der Wahrnehmung mental, und daß mentale Gegenstände nicht-physikalischer Natur seien [...] Überdies haben sogar ihre materialistischen Gegner Auffassungen von Wahrnehmung entwickelt, die diesen »cartesischen« Erklärungen ziemlich genau entsprachen. Selbst in der heutigen Kognitionswissenschaft ist es beispielsweise Mode anzunehmen, daß im zerebralen Computer »Repräsentationen« existieren. Wenn man davon ausgeht, daß der Geist ein *Organ* ist, und man außerdem den Geist mit dem Gehirn identifiziert, dann wird man nicht umhinkönnen, (1) sich einige »Repräsentationen« als analog zu den »Sinnes-eindrücken« der Klassiker vorzustellen [...] und (2) der Meinung zu sein, daß diese »Repräsentationen« mit den Gegenständen in der Umgebung des Organismus nicht kognitiv, sondern nur kausal verbunden sind [...] Ich stimme mit James wie auch mit McDowell darin überein, daß die falsche Überzeugung, Wahrnehmungen müßten auf diese Weise analysiert werden, all den Problemen zugrunde liegt, die mit jener Wahrnehmungsauffassung zusammenhängen, von der die abendländische Philosophie seit dem siebzehnten Jahrhundert in unterschiedlicher Weise beherrscht wird [...] Daß man in den letzten dreißig Jahren eher unterdrückt hat, was in der Philosophie der Wahrnehmung uns immer noch Rätsel aufgibt, blockiert die Möglichkeit, im Hinblick auf die weitreichenderen epistemologischen und metaphysischen Probleme, die uns vor allem beschäftigen, Fortschritte zu erzielen [...]. Wie konnte die Frage »Wie hängen Sprache und Welt zusammen?« auch nur den Anschein erwecken, eine Schwierigkeit aufzuwerfen, wenn die Erwiderung »Wie kann die Rede über Häuser und Bäume beispielsweise, die wir doch ständig sehen, ein Problem darstellen?« nicht schon im voraus als »hoffnungslos naïv« oder als eine Replik verworfen worden wäre, die voraussetzt, was in Frage steht. Das Problem »Wie hängen Sprache und Welt zusammen« ist im Grunde genommen eine Wiederaufnahme des alten Problems »Wie hängen Wahrnehmung und Welt zusammen«. Ist es denn verwunderlich, daß nach dreißig Jahren, in denen man es praktisch versäumt hat, [...] je seit dem siebzehnten Jahrhundert überkommene Wahrnehmungsauffassung anzufechten, [...] sogar der Gedanke, daß Denken und Sprache mit der Welt verbunden sind, allmählich immer problematischer erscheint? Ist es verwunderlich, daß man nicht erkennen kann, daß die Dinge, die wir wahrnehmen, nicht

aufdrängt. In anderen seiner Schriften geht Putnam äußerst behutsam mit philosophischen Problemen um, die der Problemstellung nach offenbar kantisch sind, und er ist sehr darauf bedacht zu zeigen, wie vermeintliche Lösungen für diese Probleme, wenn man sie strikt zu Ende denkt, offenbar mit Varianten des kantischen Skeptizismus zusammenfallen.⁹ In den eben zitierten Bemerkungen jedoch gibt Putnam ausdrücklich einer cartesianischen Problemstellung den Vorzug: sie birgt den Schlüssel, um die grundlegendsten Probleme der Philosophie zu diagnostizieren. Ich will damit nicht sagen, daß sich Putnam in den *Dewey Lectures* stets eindeutig und entschieden darüber ausläßt, daß er der cartesianischen Problemstellung gegenüber einer kantischen den Vorzug geben möchte. Im weiteren Verlauf der *Dewey Lectures* wird vielmehr deutlich, daß Putnam außerdem die Schwierigkeit, die sich in der Frage ausdrückt: »Wie hängen Sprache und Welt zusammen?«, mit ebenjener (die zeitgenössische Philosophie des Geistes und der Sprache in weiten Teilen beherrschenden) Schwierigkeit gleichsetzen möchte, die McDowell in *Mind and World* anzugehen versucht – eine Schwierigkeit, die, wie uns die kurze Erörterung von C. I. Lewis gelehrt hat, in keine cartesianische Form paßt. Auf ebendiese Unschlüssigkeit Putnams will ich den Blick lenken: Putnams Ansicht nach soll es stets um dasselbe Problem gehen: »Wie hängen Sprache und Welt zusammen?« Doch was ich oben über die Wendung »unsere kognitiven Vermögen können nicht die Gegenstände selbst erreichen« gesagt habe, gilt genauso für die Frage: »Wie hängen Sprache und Welt zusammen?« Die *Dewey Lectures* lassen in dieser Hinsicht ein ständiges Hin und Her erkennen: Mal äußern sich in diesen Worten cartesianische, mal kantische Bedenken – und dieses Schwanken läßt sich nur beheben, wenn man Putnams bevorzugter Diagnose über den Grund allen Übels in der Gegenwartsphilosophie die intendierte Allgemeinheit nimmt. Putnams »Grundannahme« kann nicht die Probleme lösen, die McDowell anzugehen versucht.

Weite Strecken der *Dewey Lectures* machen nur dann Sinn, wenn man die Bedenken, die in solchen Wendungen und Fragen wie »unsere kognitiven Vermögen können nicht die Gegenstände selbst errei-

werden, cartesianisch versteht. Das gilt auch für die oben angeführten Textstellen; und wenn darin eine Diagnose gestellt werden soll, was zweifellos beabsichtigt ist, die angibt, woran die Gegenwartsphilosophie zumeist krankt; und wenn die entscheidende Frage sowohl diejenigen Bedenken ausdrücken soll, die sich unmittelbar mit der Schnittstellen-Konzeption stellen, zugleich aber auch jene, von denen die philosophischen Bedenken McDowells in *Mind and World* getragen werden, dann dürfte Putnam McDowell nicht als Verbündeten für sich reklamieren. Was nämlich Putnam dort sagt, muß der Diagnose McDowells in *Mind and World* grundlegend widersprechen. Was für McDowell an Putnams Diagnose unbefriedigend sein dürfte, läßt sich wie folgt formulieren: Putnam ist praktisch der Meinung, daß die verschiedenen Formen des kantischen Skeptizismus, die in der neueren Philosophie offenbar stark in den Vordergrund getreten sind, einfach dadurch gebannt werden können, daß man sich mit dem cartesianischen Skeptizismus auseinandersetzt. McDowell wird nun die folgende Frage mit Nachdruck stellen wollen: Stimmt die Behauptung Putnams, daß es sich bei dem Problem »Wie hängen Sprache und Welt zusammen« im Grunde genommen nur um eine Wiederaufnahme des Problems »Wie hängen Wahrnehmung und Welt zusammen« handelt? Die richtige Antwort lautet: Das hängt davon ab, um welches »Wie hängen Sprache und Welt zusammen«-Problem es geht. (Wie schon gesagt, gibt es davon eine cartesianische und eine kantische Version.) Putnam hat mit seiner Behauptung unrecht, sofern es um diejenige Version geht, die nach Auffassung McDowells das überwiegende Interesse von Autoren wie Lewis, Sellars, Kripkenstein oder Crispin Wright beansprucht. Die kantische Schwierigkeit (die mit jener Vorstellung von der Fähigkeit des Denkens oder der Sprache verbunden ist, gegenüber der Wirklichkeit empfindlich zu sein), mit der die eben erwähnten Autoren zu kämpfen haben, entspringt größtenteils nicht einer cartesianischen Schwierigkeit (hinsichtlich des indirekten Charakters der Wahrnehmungskontakte mit der »Außen«-Welt). Es ist nicht offensichtlich, daß es diesen Autoren darum geht, eine Version der (wie

denken ein: (1) daß Putnam in den *Dewey Lectures* dazu neigt, die cartesianischen und kantischen Spielarten der dort potentiell erörterten Problemstellung zu verschmelzen; (2) daß es die kantische Problemstellung ist, die in der Gegenwartsphilosophie zunehmend nach einer Lösung verlangt, und daß Putnam dies nicht hinreichend zu erkennen scheint; (3) daß die aus dieser Problemstellung erwachsenen Schwierigkeiten nicht einfach dadurch verschwinden, daß man aufzeigt, was an den Annahmen des cartesianischen Skeptikers zweifelhaft ist; und (4) daß selbst eine befriedigende Behandlung des cartesianischen Skeptizismus verlangt, ebenso zu erwägen, was am kantischen Skeptizismus verworren ist. Diese letzte Behauptung ist für Kants eigene Argumentation ebenso entscheidend wie für die McDowells, die von Kant inspiriert ist. Hat man sich derlei Bedenken erst einmal vor Augen geführt, dann wird man auch erkennen können, in welcher Hinsicht Putnams Versuch unangebracht ist, es John McDowells *Mind and World* großzügig als Verdienst anzurechnen, in Umrissen bereits jene Diagnose gestellt zu haben, die er selbst in den *Dewey Lectures* zu stellen versucht. Auch wenn es stimmt, daß es McDowell ebenso wie Putnam darum zu tun ist, »den natürlichen Realismus des gemeinen Mannes« (wie es bei Putnam im Anschluß an James heißt) zu rechtfertigen, so kann man doch ohne Übertreibung sagen, daß McDowells Diagnose, wo die Verwicklungen, mit denen die Gegenwartsphilosophie zu kämpfen hat, ihren Ursprung haben, der jüngsten Diagnose Putnams genau entgegengesetzt ist. Putnam ist der Ansicht, daß wir uns von den skeptischen Verwirrungen, die durch die analytisch-kantische Frage »Wie hängen Sprache und Welt zusammen?« hervorgerufen werden, nur dann befreien können, wenn wir überlegen, was an der Frage des cartesianischen Skeptikers »Sehen wir wirklich Häuser und Stühle?« verworren ist. McDowell hingegen meint, daß wir unsere cartesianischen Bedenken hinsichtlich des Charakters unseres Wahrnehmungsbezugs zu Häusern und Stühlen erst dann gänzlich zerstreuen können, wenn wir überlegen, in welcher Hinsicht die kantische Zwangslage, in die jemand wie C. I. Lewis zu geraten droht, hoff

auch ungeeignete, Reaktion auf eine erst rudimentär vorhandene philosophische Sorge, die deutlicher in jenem ständig wiederkehrenden kantischen Paradox zum Ausdruck kommt, das sich seiner Ansicht nach bei Autoren wie Lewis, Sellars, Davidson und Brandom findet.

Anhand dieser mißglückten Begegnung zwischen Putnam und McDowell können wir die dritte Art von philosophischer Einsicht identifizieren, die uns eine übersichtliche Darstellung verschiedener philosophischer Reaktionen auf den Skeptizismus verschaffen kann. Wir sind nun eher imstande zu verstehen, in welchen Hinsichten einige der derzeit besten Philosophen sich gegenseitig mißverstehen – indem sie sich einmal unverdiente Komplimente machen, und sich ein andermal bekämpfen, wenn zwischen ihnen überhaupt keine Meinungsverschiedenheiten bestehen. Putnams unrechtmäßige Aneignung von McDowells Diagnose hinsichtlich des in der Gegenwartsphilosophie ständig wiederkehrenden skeptischen Paradoxes stellt einen Fall dar, in dem zwei der zur Zeit besten Philosophen nur scheinbar übereinstimmen. Wie im Komplementärfall, in dem zwei Gegenwartsphilosophen nur scheinbar verschiedener Meinung sind, ist dies kein für unsere Zeit ungewöhnliches Phänomen. In diesem Beitrag sollte gezeigt werden, warum derartige Mißverständnisse infolge mangelnder Klarheit über die Beziehung zwischen cartesischer und kantischer Problemstellung inzwischen gang und gäbe sind – und es auch bleiben werden.

Literatur

- Cavell, Stanley 1979: *The Claim of Reason*, Oxford
Conant, James 1992: »The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege and the Tractatus«, in *Philosophical Topics* 20 (The Philosophy of Hilary Putnam), 115-180
Conant, James (in Vorbereitung): »Varieties of Skepticism«, in J. Conant/A. Kern (Hg.), *Skepticism in Context*, Palo Alto (Cal.)
Descartes, René 1959: *Meditationes de Prima Philosophia*, hg. v. L. Gäbe, Ham-

- McDowell, John 1998: »Criteria, Defeasibility, and Knowledge«, in ders. *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge (Mass.), 369-394
Price, H. H. 1932: *Perception*, London
Putnam, Hilary 1994: *Words and Life*, hg. v. J. Conant, Cambridge (Mass.)
Putnam, Hilary 1999: *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, New York
Wittgenstein, Ludwig 1984: *Philosophische Untersuchungen*, in ders., *Werkausgabe* Bd. I, Frankfurt a. M.