

Wie „natürlich“ ist der Skeptizismus?

Untersuchungen zum historischen Grund der skeptischen Erfahrung

Jörg Volbers, FU Berlin

1.

Begreift man den Skeptizismus vor allem als eine Ansammlung von Argumenten, so ist er so alt wie die Philosophie selbst. Typisch skeptische Argumentationsfiguren wie die Überlegung, die uns erscheinende Welt sei vielleicht ein Traum, finden sich ebenso bei Descartes wie bereits bei Platon oder Thomas von Aquin.¹ Und dennoch setzte mit dem Beginn der Neuzeit ein ganz eigenes, spezifisches Verhältnis zu diesen Argumenten ein. Im Verbund mit der neuen philosophischen Leitdisziplin „Erkenntnistheorie“ gewannen skeptische Argumente eine bis dahin unbekannte Bedeutung und Relevanz; der Skeptizismus wurde, mal vordergründig, mal hintergründig, zu einem *Problem* für das philosophische Denken. Es stellt sich die Frage, wie es zu dieser Aufwertung der skeptischen Denkfiguren kam. Was führte dazu, dass skeptische Einwände in der Antike vor allem für ein ethisches Verfahren eingesetzt wurden, während sie in der Neuzeit primär der Diskussion dienten, unser grundlegendes Verhältnis zur Welt, zu den Dingen und zu anderen Menschen in Frage zu stellen?

Die historische Behauptung ist also, dass es einen Wandel im *Gebrauch* der skeptischen Argumente gab, in ihrer Wertung und Schätzung. Dieser Wandel lässt sich, wie jede geschichtliche Beobachtung, unterschiedlich beschreiben und begründen. In diesem Text soll eine *materialistische* Begründung dieses Perspektivenwechsels versucht werden. Damit wird keinem ökonomischen Reduktionismus das Wort geredet; vielmehr geht es darum, zu ergründen, welchen Beitrag soziale und materielle Faktoren zu dieser Verschiebungen der Geisteshaltungen leisteten. So ist es unleugbar, dass Antike, Mittelalter, Neuzeit und Moderne je unterschiedliche metaphysische Grundannahmen hatten, so dass durch diese theoretischen Weichenstellungen die Kraft und Destruktivität skeptischer Argumente sich unterschiedlich entfalten konnte. Doch die dahinter

¹ So etwa *Theaitetos* 158a; vgl. auch Perler im selben Band.

liegende Frage ist, was – und das soll hier heißen: welche Praxis -- diesen Hintergrundannahmen überhaupt ihre Stabilität verlieh. Schließlich konnten diese Metaphysiken, so möchte man einwenden, selbst dem Skeptizismus widerstehen, der doch eine zumindest seit der Neuzeit deutlich erkannte nihilistische und destruktive Potenz besitzt.²

Es geht, mit anderen Worten, um die Frage, warum eine bestimmte (überwiegend epistemische) Auffassung des skeptischen Problems uns heute so *selbstverständlich* erscheint, während unter anderen Bedingungen skeptische Argumenten nicht so viel Aufmerksamkeit erfuhren. Einen guten Einstieg in diese Fragestellung bietet Stanley Cavells Behandlung des Skeptizismus. Cavell, der wohl mit Fug und Recht als ein „existenzialistischer“ Sprachphilosoph bezeichnet werden kann, sieht den Skeptizismus als eine „natürliche Möglichkeit der Sprache“ und hebt so gerade dessen Selbstverständlichkeit hervor.³ Der Skeptizismus sei die ständige und unvermeidbare Bedrohung unserer Sprache und Kommunikation, womit er zeige, dass diese Mittel der Verständigung und der Welterschließung nur menschlich, allzumenschlich seien.

Cavell greift hier einen Gedanken auf, der sich auch bei seinen wichtigen Referenzautoren Wittgenstein und Kant findet. Beide betonen auf ihre Weise, dass wir uns in der philosophischen Reflexion auf unser Welt- und Selbstverhältnis mit Erwartungen und Vorstellungen konfrontiert sehen, die wir nicht einzulösen imstande sind. Wittgenstein beschreibt dies drastisch als eine „Verhexung des Verstandes durch die Mittel der Sprache“⁴, was zugleich schon besagt, dass die Überforderung der Sprache aus ihrer Form selbst entspringt. Bei Kant nimmt diese Einsicht die berühmte Form an, die menschliche Vernunft habe „das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber nicht beantworten kann, denn sie übersteigt alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“⁵

2 Das einführend gebrauchte Epochenschema darf nicht darüber hinweg täuschen, dass der hier verfolgte Ansatz gerade *nicht* unterstellt, es gebe einen einheitlichen Geist der jeweiligen Epoche, der sich in ihren jeweiligen Werken und Taten ausdrückt. Die hier verfolgte Methodik versteht sich als nicht eine Geschichte der geistigen Phänomene, sondern der ins Zentrum rückenden *Probleme* und ihrer Diskursivierung (vgl. Foucault, *Fearless Speech*, 141).

3 Cavell, *Claim of Reason*, p.47.

4 Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Paragraph 109.

5 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A VII.

Die „Selbstverständlichkeit“, die Cavell der skeptischen Überschreitung zuschreibt, spiegelt sich somit in der Feststellung, es liege in der Natur der Sprache oder der Vernunft, sich selbst zu überfordern. Wie sinnvoll ist hier jedoch, dieses Spannungsverhältnis der „Natur“ der Sache zuzuschreiben? Kant reiht die Exzesse der Vernunft in diese selbst ein, womit auch der Skeptizismus – als Kehrseite des metaphysischen Dogmatismus – ein Teil dieser menschlichen, allzumenschlichen Vernunft wird. So weisen diese Positionen, wie sie entsprechen nicht den historischen Befunden, die nicht erlauben, von „der“ Vernunft und ihrer skeptischen Selbstüberforderung zu reden.⁶ Die kantische Position naturalisiert den Skeptizismus und entzieht ihn damit einer historischen Betrachtung. Und auch wenn Cavell häufig so klingt, als ob er diese Naturalisierung der skeptischen Haltung teile, kann uns seine Philosophie ein wichtiges Werkzeug zu einer gegenläufigen Analyse der *Geschichte* des Skeptizismus zur Verfügung stellen.

Cavell zufolge ist der Skeptizismus, auch wenn er mit Gründen operiert, nicht das Produkt einer expliziten, rational gewonnenen Schlussfolgerung. Skeptische Einwände seien vielmehr, sofern sie ernst gemeint sind, rationalisierter Ausdruck einer bereits bestehenden vortheoretischen Haltung. Cavell behauptet somit nicht etwas über die Form skeptischer Argumente (diese lässt er unangetastet), sondern darüber, wieso uns diese Argumente und ihre paradoxen Konklusionen („Es gibt keine Welt“; „Es gibt keine Bedeutung“) so selbstverständlich erscheinen. Dies soll nicht heißen, dass wir diese Schlussfolgerungen kollektiv und unreflektiert übernehmen. Wir können sie widerlegen, wie es viele Erkenntnistheoretiker getan haben und auch in Zukunft tun werden. Damit aber erkennen wir bereits an, dass diese Schlüsse eine Herausforderung darstellen, und dass sie uns in eben diesem Sinne schon als „natürlich“, wenn auch bekämpfenswert, erscheinen.

Ähnlich wie bei Heidegger spielt sich für Cavell diese philosophische Reflexion, mit ihren Argumenten und Positionen, auf einem selbst nicht theoretisch gewonnenen Boden ab, auf dem Grund einer Praxis, wie man mit Wittgenstein sagen könnte. In diesem Aufsatz wird versucht, diese von Cavell systematisch erarbeitete Grundlegung des Skeptizismus mit der Hilfe einiger Überlegungen von Hannah Arendt aus *Vita Activa* eine historische Fundierung zu geben. Für Cavell ist der Skeptiker, wie wir im ersten Teil ausführlich begründen werden, das Produkt einer ganz

6 Vgl. Burnyeat, *The Skeptic in His Place and Time*, sowie Avramides, *Other Minds*, hier: pp. 21-45, insb. 30ff.

spezifischen *Haltung*. Der Skeptiker, so lässt sich seine Position zusammenfassen, ist getrieben von dem *Wunsch, sich selbst aus dem Urteil auszunehmen*. Das skeptische Subjekt zeichnet sich dadurch aus, dass es nicht bereit ist, für das von ihm gefällt Urteil selbst einzustehen, als Person, als Einzelner; es glaubt oder hofft, dass die Sprache, die Logik oder die Wissenschaften als gleichsam anonymisierende Erkenntnisprozesse vollständig ohne sein Zutun die Welt erschließen.⁷ Hannah Arendt wiederum liefert mit ihrer Geschichte der „Umstülpung des Verhältnisses von Theorie und Praxis“⁸ in *Vita Activa* eine Darstellung der Genese dieser Haltung, die Cavell beschreibt. Bei dieser „Umstülpung“ gewinnt für Arendt bekanntlich das aktive Moment, die *Tätigkeit*, die Oberhand, womit eine Umwertung des Erkenntnisprozesses in Gang gesetzt wird, die direkt den Skeptizismus betrifft. Das Subjekt wird nicht mehr von Natur aus offen und empfänglich für die Erkenntnis gedacht, sondern muss dieser immer erst tätig der Natur *abringen*, die Einsichten aktiv gewinnen, vermitteltst Eingriffe und Korrekturen. Eben dieses Primat der Praxis, welches die Erkenntnislegitimation an Apparate und zuletzt an soziale und historische Gruppenarbeit delegiert, lässt, so die hier verfolgte These, den Skeptizismus erst so „natürlich“ erscheinen, wie es Cavell zum Ausdruck bringt.

Entscheidend für die hier verfolgte Frage ist, dass diese Wendung ermöglicht wurde durch Innovationen im Bereich der Technik, mithin also nicht einfach nur im „Denken“. Das *Teleskop* spielt hier eine äußerst wichtige Rolle. Indem es den kosmischen Erfahrungshorizont um das Unsichtbare erweiterte, um das, was mit dem bloßen, natürlichen Auge nicht zu beobachten ist, schloß es an das scholastisch-antike „Sichtbarkeitspostulat“ (Blumenberg) an, um es gleichsam von innen heraus zu sprengen. So nahm das Teleskop die eigentümliche Doppelrolle ein, das Unsichtbare dem Beobachter als *Evidenz* sinnlich zugänglich zu machen, um diese dann im gleichen Schritt zu de-naturalisieren, da sie nur noch als Produkt einer Technik und der sie kontrollierenden Vernunft möglich wird. Mit Instrumenten wie dem Teleskop und dem Mikroskop, die das Unsichtbare unter der Bedingung ihrer technischen Kontrollierbarkeit sichtbar werden ließen, wurde die skeptische Weltisolation so zum erstenmal auch *sinnlich* greif- und erfahrbar, was ihr eine

7 Volbers, *Selbsterkenntnis und Lebensform*.

8 Arendt, *Vita Activa*, 368.

wesentlich größere Plausibilität verleihen konnte, als es der antiken oder mittelalterlichen Erfahrung je möglich gewesen wäre.

II.

Cavells Verständnis des Skeptizismus orientiert sich, in Anlehnung an Wittgenstein, im Wesentlichen am Konflikt des Gewöhnlichen mit dem Außergewöhnlichen. Der Skeptiker, wie der überhaupt der traditionelle Philosoph, nimmt dabei Partei für das Außergewöhnliche. Mit seinen Fragen -- „Woher wissen wir, dass dieser Gegenstand existiert?“ oder „Wie wissen wir überhaupt irgendetwas über die Welt?“ -- positioniert sich der Skeptiker außerhalb der gewöhnlichen Sprachspiele. Er fordert eine Begründung für die alltäglichen Behauptungen ein, mit denen wir üblicherweise mit derselben Sicherheit hantieren, mit der wir auch, um Wittgenstein zu zitieren, blind nach einem Handtuch greifen.⁹

Um die Natur dieses Konflikts besser zu verstehen, ist es hilfreich, kurz auf Cavells Abgrenzung von Austins Philosophie der normalen Sprache einzugehen. Diese sieht das Problem des Skeptikers (wie überhaupt der traditionell-akademischen Philosophie) in einer Überschreitung des Gewöhnlichen. Austin beschuldigt den Skeptiker, sich über eine Grenze hinweg zu setzen, die nicht überquert werden sollte oder kann. Das heißt natürlich nicht, dass der Zweifel aus diesen normalen Sprachspielen auszuschließen sei. Doch für Austin besteht keine Notwendigkeit, die unleugbare Möglichkeit des partikularen Zweifels so zu verallgemeinern, dass schließlich die typisch skeptischen Zweifel an allem entstehen, die von jedem konkreten Kontext absehen. So vergleicht Austin die skeptische Frage, ob dort *wirklich* ein Gegenstand vor uns sei, mit der Diskussion, ob der Vogel im Garten auch *wirklich* ein Stieglitz sei (und nicht etwa eine Attrappe, oder ein ausgestopftes Exemplar).¹⁰ Ganz offensichtlich erfordert die Beantwortung dieser letzteren Frage keine philosophische Entdeckung, noch können philosophische Erörterungen Nützliches dazu beitragen -- womit sich aus Austins Perspektive auch jegliche philosophische Ausgestaltung dieser Untersuchung erübrigt. Als gewöhnliche Sprachbenutzer besitzen wir die hinreichenden Mittel, um

⁹ Wittgenstein, *Über Gewißheit*, §510. Vgl. auch Heideggers analoge Ausführungen zur Vertrautheit des „Zeugs“ in *Sein und Zeit*, §15.

¹⁰ Austin, *Other Minds*; Cavells Diskussion der Thesen von Austin finden sich vor allem in Cavell, *Claim of Reason*, 49ff.

echte von falschen Stieglitzen zu unterscheiden, und damit ist die Diskussion beendet.

Cavell, obwohl er oft als Philosoph der normalen Sprache eingeordnet wird, ist nicht zufrieden mit dieser Zurückweisung der skeptischen Frage; er sieht darin eine „Trivialisierung“¹¹ der Problematik. Austins Vorgehensweise zeugt Cavell zufolge von einem Missverständnis des Skeptikers. Es sei falsch, dessen Schluss als die Verallgemeinerung eines partikularen Zweifels darzustellen – als setze die Frage nach der Existenz der Welt nur die Frage nach der Existenz von Stieglitzen fort.¹² Dagegen hält Cavell seine Verteidigung der „Vernünftigkeit des Zweifels“¹³: Auch wenn die skeptische Frage, wie Cavell zugibt, die gewöhnlichen Grenzen unserer Sprachspiele überschreitet, ist sie deshalb doch nicht in sich selbst sinnlos. Der Fehler liegt in der normalsprachlichen Rekonstruktion der skeptischen Fragestellung: Der skeptische Zweifel dürfe *gerade* nicht als die Fortführung eines normalen Zweifels in einem konkreten Kontext gesehen werden. Im Gegenteil könne er erst dann seine ganze Kraft entfalten, wenn jeglicher besonderer Zweifel ausgeschlossen ist – man denke nur an das akademische Lieblingsbeispiel, ob dieser Gegenstand, an dem wir sitzen, auch *wirklich* ein Tisch sei. Im Gegensatz zu dem Vogel, dessen Silhouette wir aus der Ferne betrachten, hat es keinen *gewöhnlichen* Sinn, hier die Überlegung anzustellen, ob dieser Tisch nicht doch eine Attrappe, oder ein Hologramm, etc. sei. Der Skeptiker greift nicht ein Szenario auf, in dem wir uns mit irgend einer Ambivalenz konfrontiert sehen; sein spezifisch philosophischer Zweifel greift überhaupt erst dort, wo wir normalerweise allen Zweifel von uns weisen und mit Gewissheit Wissen beanspruchen können.¹⁴

Wie jedoch ist die skeptische Fragestellung zu verstehen, wenn Cavell die Position des Philosophen der normalen Sprache nicht teilt? Wenn der Skeptizismus nicht als eine Ausweitung der normalen Formen des Zweifels und Vergewisserns begriffen werden kann, so muss seine Quelle nicht in diesen Praktiken, sondern im zweifelnden Subjekt selbst gesucht werden.¹⁵ *Nicht die Praktiken sind*

11 Cavell, *Claim of Reason*, 137.

12 Cavell, *Claim of Reason*, 60.

13 Cavell, *Claim of Reason*, 133-144.

14 Vgl. neben der Diskussion von Cavell, *Claim of Reason*, 52ff., auch die Darstellung dieses Gedankens bei Williams, *Unnatural Doubts*, 135ff.

15 Dabei schließt dieses „gewöhnliche“ Vermögen, Wissen über die Welt zu gewinnen, die Wissenschaften mit ein, denen ja auch jeder skeptisch-metaphysische Zweifel fremd ist.

das Problem, sondern unser Verhältnis zu ihnen. Deshalb ist für Cavell der Skeptizismus etwas, was nur dem Schein nach auf dem Wege der Argumentation erreicht wird. Im Grunde ist da nichts, so Cavell, für das noch argumentiert werde.¹⁶

Für Cavell legt der skeptische Zweifel nicht etwa eine Lücke in unseren Erkenntnispraktiken bloß, sondern projiziert eine allgemeine Haltung des Subjekts auf das epistemische Problem des Zugangs zur Welt. Diese Haltung beschreibt Cavell mit Metaphern der Distanz: „The world drops out“, „I feel sealed off the world“.¹⁷ Entscheidend für die hier verfolgte Frage ist, dass diese Distanz als eine *Selbstdistanznahme* gedeutet wird. Die Weltentfremdung, die in solchen metaphorischen Ausdrücken zur Sprache kommt, ist für Cavell gleichursprünglich mit einer Selbstentfremdung: Auch wenn der Skeptiker glaubt, etwas über sein Verhältnis zur Welt entdeckt zu haben – nämlich dass diese Welt sich ihm entzieht, sein Zugang zu ihr prinzipiell unsicher ist --, so führt diese Weltentfremdung in Cavells Augen nur vor, dass das skeptisch infizierte Subjekt seinen eigenen Urteilen keinen Glauben mehr schenkt.

Cavell argumentiert hier aus einer strikt wittgensteinianischen Position. Die Fähigkeit, Urteile zu fällen, ist demnach fundamental an das Vermögen gebunden, in den entsprechenden Praktiken und Sprachspielen *mitspielen* zu können. Wir lernen Sprachspiele, indem wir in ein Verhältnis der fraglosen Evidenz zu ihnen treten, so dass wir die entsprechende Spielzüge und ihre Regeln „blind“ (Wittgenstein) beherrschen. Sprachlich formulierte Urteile wie „Das ist ein Tisch“ sind nur ein Ausdruck dieser Selbstverständlichkeit, die praktisch erworben und perpetuiert wird. In diesem Sinne ist Subjektivität, verstanden als Inbegriff verschiedener Fähigkeiten wie Erkennen und Urteilen, nur so weit möglich, wie das Individuum in den entsprechenden Praktiken integriert ist. Es operiert innerhalb einer allgemeinen Übereinstimmung, die Cavell treffend als „attunement“, als „Einklang“ der Teilnehmer bezeichnet.¹⁸ Merkmal dieser Übereinstimmung ist, dass sie nicht anders beschrieben werden kann als mit Begriffen der Fraglosigkeit, des unthematischen Einverständnisses selbst *innerhalb* des Dissens. Sie äußert sich in den jeweiligen Reaktionen der Teilnehmer

16 Cavell, *Claim of Reason*, 144.

17 Cavell, *Claim of Reason*, 145: „The world drops out“; 161: „feeling sealed off the world“, u.ö.

18 Cavell, *Claim of Reason*, 30-36; der Begriff „attunement“ wird auf 32 eingeführt.

aufeinander, die Wittgenstein nicht als Realisierung vorgängiger Regeln, sondern als eine performativ reproduzierte Übereinstimmung *in der Tat* versteht.¹⁹

Aus dieser Perspektive wird deutlich, wie das generelle philosophische Mißtrauen in die epistemischen Urteile über die Welt als Ausdruck eines Mißtrauens gegenüber sich selbst gedeutet werden kann. Das gestörte Verhältnis zu den welterschließenden Praktiken ist zugleich ein gestörtes Verhältnis zu den eigenen subjektiven Tätigkeiten und Reaktionen, da das Individuum nur innerhalb einer solchen Praxis reklamieren kann, etwas zu erkennen, zu beurteilen oder zu wissen. Diese für seine Subjektivität konstitutiven Maßstäbe ruhen in der Übereinstimmung, die der Skeptiker der Praxis verweigert. Beim späten Wittgenstein steht kein transzendentaler Subjektbegriff zur Verfügung, der jene skeptische Distanznahme zur Welt noch auffangen könnte. Der Bruch im Weltverhältnis fällt zusammen mit einem Bruch des Subjekts zu der bislang *eigenen* Praxis des Urteilens, Erkennens und Wissens. So kommt es zu der eigentümlichen Bodenlosigkeit (oder, je nach Geschmack, Unaufrichtigkeit) des Skeptikers: Mit der Distanznahme zu den Praktiken entzieht er sich selbst den Grund, denn seine Fähigkeit, überhaupt etwas zu erkennen, besteht gerade in dem Vermögen, bei solchen Praktiken „blind“ mitspielen zu können.

Für Cavell isoliert die skeptische Distanznahme zur Praxis einen Faktor, der in epistemologischen Diskussionen gewöhnlich nicht auftaucht: Die aus der übereinstimmenden Teilnahme resultierende individuelle Verantwortlichkeit. Die Tatsache, dass wir nur *in* einem Sprachspiel Urteile fällen können, bedeutet eben gerade nicht, dass das Sprachspiel *unabhängig* von uns funktioniert.²⁰ Ein wesentliches Merkmal der Spätphilosophie Wittgensteins ist, dass sie alle Anstrengungen daran setzt, die Regeln, nach denen wir handeln und urteilen, gerade *nicht* in ein Jenseits zu verlagern, dem wir nur Folge leisten oder Folge leisten können. Mit dem performativen, genuin praktischen Aspekt der Sprachspiele rückt der Beitrag des einzelnen Individuums zu ihnen in den Vordergrund. Da die Übereinstimmung in der Sprache nach Wittgenstein nicht als Ableitung sprachspielexterner Regeln begriffen werden kann, muss konsequenterweise zugestanden werden, dass sich diese Übereinstimmung durch die faktischen Reaktionen der Teilnehmer immer wieder auch neu

19 „...und schreib getrost: ‚Im Anfang war die Tat.‘“ -- Wittgenstein, *Über Gewissheit*, §402.

20 Wittgenstein, *Blaues Buch*, 48.

konstituiert. Auch wenn wir individuell nicht Autoren der Praktiken sind, deren Regeln wir „blind“ folgen, definiert Wittgensteins Sprachspielbegriff, wie Cavell ihn versteht, einen individuellen Spielraum der Spontaneität und Kreativität.²¹

Vor diesem Hintergrund erscheint die Suche nach einem jenseitigen Grund unseres Handelns und Urteilens wie die Phantasie einer Welt, in der sich die Urteile und Handlungen ohne unser Zutun realisieren. Der Skeptiker, wie Cavell ihn versteht, führt im Grunde nur diesen Impuls, diese Phantasie, die mit ihm auch der metaphysische Dogmatiker teilt, zu ihrer selbstzerstörerischen Konsequenz. Er sucht eine Gewissheit, die ihm die Last nimmt, selbst ein *Teil* der Praxis zu sein. Er versucht der Welt Antworten zu entlocken, die unabhängig davon Bestand haben sollen, dass *er* diese Urteile äußert und mit seinen eigenen Reaktionen für sie einstehen muss.²² Skeptizismus, wie Cavell ihn beschreibt, ist somit eine konsequente Radikalisierung der Beobachterposition, die ihre eigene Involviertheit in der Welt völlig ausblendet.

III.

An dieser Stelle wird sichtbar, wo sich Cavells Analyse des Skeptizismus mit Hannah Arendts Diagnose der *Weltfremdheit* berührt. In *Vita Activa* führt Arendt die neuzeitliche Weltentfremdung ein „in ihrem doppelten Aspekt: der Flucht von der Erde in das Universum und der Flucht aus der Welt in das Selbstbewußtsein“²³. Zumindest die erste Fluchtbewegung, die Arendt auch anschaulich „Erdentfremdung“²⁴ nennt, entspricht unmittelbar der von Cavell diagnostizierten Grundhaltung des Skeptikers. Das Cavell'sche Gefühl, von der Welt „abgeschlossen“ [*sealed off*] zu sein, findet sich bei Arendt als die Folge einer zunehmenden Dezentrierung des erkennenden Subjekts der Wissenschaften wieder. Schritt für Schritt entstand demnach die neuzeitliche Auffassung, dass wir in einem „mittelpunktlosen Weltall“²⁵ leben, dessen wesentliches Merkmal die Relativität der

21 Vgl. zu einer ausführlichen Diskussion der unterschätzten Bedeutung der Kreativität bei Wittgenstein: Schneider, *Phantasie und Kalkül*.

22 Cavell, *Claim of Reason*, 216.

23 Arendt, *Vita Activa*, 15.

24 Arendt, *Vita Activa*, 337.

25 Arendt, *Vita Activa*, 336.

Beobachterposition ist. Das Zentrum des Universums verschob sich sukzessive von der Erde zu der Sonne und über diese hinaus, um schließlich mit der Relativitätstheorie die *Idee selbst* einer absoluten Beobachterposition aufzugeben.²⁶

Diese Erdentfremdung ist eine Weltentfremdung, weil die gemeinsame menschliche Welt, in der wir leben, damit ihre Maßstäblichkeit verloren hat. Auch wenn die Philosophie seit Platon ihr Heil oft in einer Flucht aus den Erscheinungen gesucht hat, galt dieser Tradition die gemeinsame Welt zumindest als Modell und Bild, an dem sich das Verständnis auch der philosophischen Wahrheiten gewinnen lässt. Arendt nimmt die *theoria* als Wesensschau beim Wort und betont, dass die idealen Formen bei Plato, bei allem Ausgang aus der Höhle menschlicher Wahrnehmung, „dem inneren geistigen Auge genau so gegeben und vorgegeben [sind], wie das sinnlich Wahrnehmbare dem menschlichen Sinnesvermögen“²⁷. Dagegen profitierte die neue Astronomie maßgeblich von der Unanschaulichkeit der algebraischen Geometrie, welche die Lehre der Proportionen zu Formeln reduziert und sie somit von der theoretischen Schau ablöst.²⁸ Ihr wesentliches Instrument wurde eine gewandelte Mathematik, deren Symbolismus fortan nicht mehr darauf zielte, für uns noch vorstellbare Größen oder Verhältnisse zu repräsentieren. Nicht anschauliche Evidenz ist Maßstab dieser Mathematik, sondern ihre Anwendbarkeit im Labor und in der Technik, ihr praktischer Erfolg.²⁹

Die Logik des Digitalen, die Arendt noch nicht kennen konnte, ist ein hervorragendes Sinnbild und ein vorläufiger Endpunkt dieser Entwicklung. Eine binäre Zahlenfolge ist nur noch pure Differenz, eine Abfolge von Nullen und Einsen, und kann doch, wenn sie nach den Regeln rein symbolischer Kalküle schließlich für die Sinne übersetzt wird, einen Text, ein Bild, einen Klang oder eine Planetenbahn „repräsentieren“. Der Siegeszug der Digitaltechnologie, ihre Universalität, gründet gerade in dieser völlige Absehung von intrinsischen Eigenschaften, in der Reduktion des Symbolismus auf die bloße Differenz.

26 Die Relativitätstheorie sagt ja bekanntlich nicht, dass alles relativ ist, sondern zeigt, dass alle *Beobachtung* relativ ist, mit der Lichtgeschwindigkeit als konstantes Maß der Informationsübertragung.

27 Arendt, *Vita Activa*, 339.

28 Arendt, *Vita Activa*, 337.

29 Arendt, *Vita Activa*, 353.

Diese Wende zum Abstrakten, Unanschaulichen ist der entscheidende Punkt in Arendts Darstellung, und er führt uns zu der Bedeutung des Teleskops. Das Teleskop ist in doppelter Hinsicht paradigmatisch für diese Wende: Es ist zum einen ein *Produkt der menschlichen Vernunft*, mit dem sich zweitens herausgestellt hat, dass der Wissenschaftler der ihm natürlich gegebenen Sinnenwelt *nicht trauen kann*. Mit ihm hatte „ein *Gerät*, das von Menschen verfertigte Teleskop, der Natur bzw. dem Universum, seine Geheimnisse abgezwungen.“³⁰ Das Teleskop zeigte Galilei mit sinnlicher Gewissheit, was er mit bloßen Auge nicht zu sehen vermochte – die Monde des Jupiter etwa –, womit nicht etwa dasselbe besser gesehen wurde, sondern sich überhaupt eine neue Welt erschloss. Die Tragweite dieser Entdeckung, die ja vor allem eine Entdeckung des Menschen ist über seine eigenen, bislang ungeahnten Fähigkeiten, ermißt sich erst aus dem Kontrast zur antiken und scholastischen Weltsicht. Teleskop und Mikroskop verschoben nicht die Schwelle des Sichtbaren, sie schufen sie erst. Noch im 15. Jahrhundert wurde, wie Blumenberg festhält, „ein Bereich durch Entfernung oder durch Kleinheit unsichtbarer Gegenstände auch spekulativ gar nicht für möglich oder für bedeutend gehalten“.³¹ Das Teleskop und seine spektakuläre Nützlichkeit im Bereich der Himmelsbetrachtung änderte diese Auffassung. Die kleinen oder fernen Gegenstände wurden bedeutsam und rückten mit Hilfe der immer raffinierteren Instrumente auch näher – aber nur unter der nicht aufhebbaren Bedingung ihrer instrumentellen, an Apparaten und deren Funktionslogik gebundenen Erschließung. Paradoxerweise ist die sinnliche Evidenz, die der neue Blick durch das Teleskop liefert, gerade deshalb besser und vertrauenswürdiger, weil sie *nicht* einfach nur das unmittelbare Zeugnis der Sinne wiedergibt. Teleskop und Mikroskop eröffneten einen Erkenntnisbereich, dessen Objekte der Sinnesaustattung, wie sie dem Menschen von Natur aus mitgegeben ist, „nicht nur zeitweise und vorläufig, sondern definitiv“ entzogen sind.³² Die Sinne

30 Arendt, *Vita Activa*, 368 (meine Hervorhebung).

31 Blumenberg, *Prozess der theoretischen Neugierde*, 170.

32 Blumenberg, *Prozess der theoretischen Neugierde*, 170. -- Während es leicht nachvollziehbar ist, dass wir die Erkenntnisse im Mikrobereich nie ohne die Hilfe von Instrumenten, also mit „unbewaffnetem“ Auge, wahrnehmen können, scheint im Falle des Teleskops doch nur eine Beschränkung unserer Fähigkeit vorzuliegen, uns im Raum wie auf der Erde zu bewegen. Doch auch die Raumfahrt würde die definitive Grenze der „natürlichen“ Erfassung des Erkannten nicht mehr ausweiten können. Das ins All gerichtete Teleskop blickt in die Vergangenheit, nicht in die Ferne; wir sehen nur das Licht, das vor Millionen Jahren an anderen Ecken des Universums ausgesandt wurde. Lässt sich ein Blick durch das Fernrohr noch verifizieren, indem man die Gegebenheiten vor Ort inspiziert, schiebt dieser Verräumlichung im Falle des Weltalls die unüberwindbare Grenze der Lichtgeschwindigkeit einen Riegel vor.

werden mit den Mitteln der Technik und der sie konstruierenden Vernunft korrigiert und schließlich – man denke an das Radioteleskop oder der Röntgenfotografie -- umgangen. Die anthropologische Auszeichnung des Menschen als Mängelwesen, das sich seine natürlich gegebenen Organe zur Welterfassung mit den Mitteln der Kultur erweitern muss, wird hier historisch sinnfällig.³³

Es wäre ein Mißverständnis, Arendts „Erdentfremdung“ als eine kulturkritisch diagnostizierte Folge solcher neuzeitlichen wissenschaftlichen Entdeckungen zu verstehen; sie ist vielmehr deren Möglichkeitsbedingung. Erst die Abstraktion von den irdischen Verhältnissen und ein Rückzug der menschlichen Vernunft auf sich selbst ermöglichte den neuen Weltzugang; deren Preis jedoch ist das geschilderte grundsätzliche Mißtrauen in die natürliche Leistungskraft der Sinne. Dieses Mißtrauen ist, wie Arendt betont, nicht einfach eine Vertiefung des klassischen Gegensatzes zwischen den Vermögen der Vernunft und der Sinne. Dieser seit der Antike herrschende Gegensatz wurde immer noch in der Spekulation, in der begrifflichen Auseinandersetzung ausgetragen – es wurde argumentiert und diskutiert, welchem Vermögen nun der Vorrang einzuräumen sei. Dies setzt nicht nur voraus, das man zwischen den beiden Zugangsweisen wählen konnte, ja sich vielleicht zwischen ihnen entscheiden musste; vor allem lag diesem Streit noch die Auffassung zugrunde, dass es einem dieser Vermögen zumindest prinzipiell möglich war, den Zugang zur Wahrheit zu erlangen – allein kraft der ihm eigenen, natur- oder gottgegebenen Struktur. Vorausgesetzt wurde, so Arendt, dass „das Wahre von selbst, ohne ein Zutun des Menschen, in Erscheinung tritt und daß die dem Menschen eigenen Vermögen – die Sinne, der Vernunft, der Glaube – auf dieses In-Erscheinung-Treten vorbereitet und dem Sich-Zeigenden adäquat sind.“³⁴

Mit dem *faktischen* Einschnitt des Teleskops und andere Apparate jedoch endete dieser Disput, und zwar zu Ungunsten beider Parteien. Das Teleskop ließ Wahrheiten in Erscheinung treten, aber nur durch das aktive, in Apparate und Instrumente geronnene „Zutun“ des Menschen. Das schürt nicht nur Mißtrauen gegenüber der natürlichen Kraft der Sinne; auch die traditionelle Vernunft, die ebenso „unbewaffnet“ der Wahrheit fähig gehalten wurde wie das Auge, geriet durch dieses Ereignis in Mißkredit. Vorneuzeitlich beschränkte sich das menschliche „Zutun“ beim Zugang zur Wahrheit

33 Vgl. Blumenberg, *Prozess der theoretischen Neugierde*, 181f.

34 Arendt, *Vita Activa*, 351.

auf asketische Übungen, auf kontemplative und meditative Vorbereitungen des Geistes³⁵; in der Neuzeit jedoch wird die sich um Wahrheit bemühende Vernunft auf Technologie und Experiment verwiesen, mithin auf *konstitutiv* materielle Praktiken. Die Wahrheit ist nicht mehr selbst-evident, selbst die Axiome der euklidischen Geometrie erwiesen sich als historisch: Erkenntnis ruht nun auf der Methode und ihrer materiellen Anwendung, ist untrennbar eingebettet in Apparaten und ihren Meßergebnissen. Mit einem Male wurde dadurch „offenbar, daß das uralte Vertrauen des Menschen, daß sein Sinnesvermögen ihm Wirklichkeit und sein Vernunftvermögen ihn Wahrheit vermittelte, den eigentlichen Grund dafür gebildet hat, daß er seit eh und je getäuscht worden war.“³⁶

Die Neuzeit lernte die Lektion, dass sie der Natur dann am besten ihre Geheimnisse entrücken kann, wenn darauf verzichtet wird, sie am Maßstab der menschlichen Lebenswelt zu interpretieren. Dies bedeutet eine zunehmende Formalisierung und Entsinnlichung der Erkenntnismethoden, verbunden mit dem unhintergehbaren Einsatz von Technik. Eine weitere Konsequenz ist aber auch, dass der Mensch, einmal der Unvollkommenheit seiner naturbelassenen Vermögen gewahr, *tätig werden muss*, um sich den Wahrheiten zu nähern. Die moderne wissenschaftliche Vernunft begreift sich wesentlich als ein *aktives* Vermögen, welches die Wahrheit nicht kontemplativ erschaut, sondern sie zugreifend sich erarbeitet: „um zu erkennen, mußte man [fortan] etwas tun“.³⁷

Der Preis der so gewonnenen Erkenntnisse ist ihre Selbstreferenz. Die Erkenntnis wird durch *technische* Geräte bedingt, deren Funktionslogik selbst mit Formalismen und Schlüssen begründet wird, die sich die suchende Vernunft erdacht hat. So begegnet die Vernunft in der Frage, *was* sie da eigentlich erkannt hat, immer nur sich selbst. Was sich zeigt, zeigt sich den Meßinstrumenten, die wir nicht ablesen können, ohne sie einer immer angreifbaren und *per definitionem* niemals selbst-evidenten Deutung zu unterlegen; was wir verstehen, verstehen wir mit der Hilfe von „an sich“ sinnentleerten Formalismen, deren Gehalt in der irreduziblen Praxis ihrer Anwendung liegt.³⁸

35 Vgl. Hadot, *Exercices Spirituels*, und Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*.

36 Arendt, *Vita Activa*, 349.

37 Arendt, *Vita Activa*, 368.

38 Vgl. Arendt, *Vita Activa*, 333.

IV.

Kehren wir zurück zu der Ausgangsfrage dieses Aufsatzes. Cavell behauptet, der Skeptizismus sei eine „natürliche“, uns heute naheliegende Einstellung; der philosophische Skeptizismus drücke, wie wir gesehen haben, nur auf rationalisierte Weise ein Grundgefühl aus, dessen Ursprung vor jeder Theorie in einer spezifischen Haltung zur Welt und nicht zuletzt zu sich selbst liege. Die Herkunft dieser Haltung, ihre Genesis, lässt sich nun mit Hannah Arendt auf die neuzeitliche Entwicklung der Wissenschaften zurückführen. Die konstitutive Unsinnlichkeit des neuzeitlichen Zugangs zur Wahrheit, seine Bindung an Apparate und rein formal funktionierenden Symbolismen führt zu einem „Mißtrauen des Menschen gegen sich selbst“³⁹, wie Arendt es auch formuliert. Dessen erster Ausdruck ist das Teleskop, welches die Grenzen der naturgegebenen Wahrnehmungsvermögen uneinholbar überschreitet. Mit der ganzen Kraft einer „nachweislichen Entdeckung“⁴⁰ wird durch das Teleskop und verwandten Geräten *evident*, was zuvor nur das mögliche Resultat einer philosophischen Spekulation gewesen sein konnte: Dass unsere menschliche Natur, für sich genommen, nicht der Wahrheit adäquat ist und der Korrektur, der Verbesserung, der Eingriffe bedarf. Mit dem Resultat, dass die so gerechtfertigte „technisch-erfinderische Selbsterweiterung des Menschen“⁴¹ die suchende Vernunft notwendigerweise nur noch zu sich selbst zurückführen kann, da ihre Erkenntnisse das Produkt ihrer Tätigkeit, ihrer nicht zu tilgenden Eingriffe sind.

Wenn der Skeptiker von dem Wunsch getrieben ist, sich selbst aus dem Urteil auszunehmen, so spricht er nur die Lehre aus, die sich aus dieser Entwicklung ziehen lässt. Mit seinem Streben, die Praxis für sich sprechen zu lassen, unabhängig von ihm und seiner Urteilskraft, ahmt er die tatsächliche wissenschaftliche Praxis nach. Skeptizismus ist Mimesis an den kollektiven und anonymisierenden Geist der Wissenschaften. Es ist gerade der *Witz* dieser Forschung, dass sie den „subjektiven Faktor“ ausblendet und die Erkenntnisgewinnung einem Kollektiv überläßt, das sich zudem noch in die Dimension der Geschichte erstreckt („auf den Schultern von Riesen“). Die erstaunliche Entdeckung der modernen Wissenschaften ist, dass Wissen am effektivsten dort gewonnen werden kann, wo der menschliche Einfluß durch den Einsatz von Instrumenten und

39 Arendt, *Vita Activa*, 395.

40 Arendt, *Vita Activa*, 372f.

41 Blumenberg, *Prozess der theoretischen Neugierde*, 182.

Kalkülen so weit wie möglich reduziert werden kann. Die Wahrheit wird sich nicht mehr offenbaren ohne jene immense, die ganze Gesellschaft erfassende Aktivität, die wir Wissenschaft nennen; und diese Einsicht, deren systematischer Ausdruck der Skeptizismus darstellt, ist in Form ihrer den Alltag durchdringenden Produkte immer wieder aufs Neue greif- und erfahrbar.

Literaturverzeichnis

Foucault, Michel: *Fearless Speech*, Los Angeles: Semiotext(e) 2001

Cavell, Stanley: *Claim of Reason*, Harvard: Harvard UP 1979

Avramindes, Anita: *Other Minds*, London: Routledge 2001

Burnyeat, Miles: *The Skeptic in His Place and Time*, in: ders. / Frede, Michael (Eds.): *The Original Sceptics*, Indianapolis: Hackett 1997, pp. 92-126

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner 3. Aufl. 1990

Volbers, Jörg: *Selbsterkenntnis und Lebensform*, Bielefeld: transcript 2008.

Arendt, Hannah: *Vita Activa*, München: Piper 2002

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 15. Aufl. 1979

Austin, John L.: *Other Minds*, in: ders., *Philosophical Papers*, Oxford: Oxford UP 1961, pp. 76-116

Wittgenstein, Ludwig: *Das Blaue Buch*. (Werkausgabe Bd. 5), Frankfurt: Suhrkamp 9. Aufl. 2005

Schneider, Hans Julius: *Phantasie und Kalkül*, Frankfurt: Suhrkamp 1992

Blumenberg, Hans: *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Frankfurt: Suhrkamp 1973

Foucault, Michel: *Hermeneutik des Subjekts*, Frankfurt: Suhrkamp 2004

Hadot, Pierre: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Études Auginiennes 2. Aufl. 1987