PhJb 1/05 / p. 154 / 30.3.

„Worüber Gott selbst mir nichts erzählen könnte".

Zweifel an Albert Newens Kontextuellem Kompatibilismus

Michael HAUSKELLER (Hannover / Exeter)

Können wir die Berechtigung eines radikalen Zweifels an der Möglichkeit von Erkenntnis eingestehen und zugleich daran festhalten, dass wir manche Dinge dennoch wissen? In einem im *Philosophischen Jahrbuch* (110. Jg. 2003, Bd. I) erschienenen Aufsatz hat Albert Newen[1] diese Frage bejaht. Denn einerseits sei die Behauptung des Skeptikers, dass es keine Überzeugung und keinen Wissensanspruch gebe, von dem sich sagen ließe, dass er schlechterdings nicht falsch sein *könne*, sinnvoll und prinzipiell nicht widerlegbar. Andererseits aber hindere uns das *nicht* daran, im Rahmen bestimmter Kontexte unsere Wissensansprüche aufrecht zu erhalten. Dies sei deswegen kein Widerspruch, weil nicht jeder Zweifel in allen Situationen relevant sei und nur (bezogen auf den jeweiligen Kontext) solche relevanten Zweifel unsere Wissensansprüche als ungerechtfertigt erweisen könnten. „Jemand weiß, dass p der Fall ist, relativ zu einer Menge von *relevanten* Möglichkeiten."[2] Die generelle Skepsis an der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt sei daher *kompatibel* mit bestehenden Wissensansprüchen unter der Bedingung, dass diese als streng kontextgebunden verstanden würden. Newen bezeichnet diese Position als „kontextuellen Kompatibilismus".

1. Gibt es irrelevante Zweifel?

Doch wann, das heißt, in welchen Kontexten ist welcher Zweifel hinsichtlich eines vorgebrachten Wissensanspruchs relevant? Statt allgemeine Kriterien zu benennen, erläutert Newen die von ihm angenommene Kontextbezogenheit des Wissens anhand einer konkreten Situation: A frage B, wie spät es sei. B schaue auf seine Uhr und antworte entsprechend. Bist du sicher, frage daraufhin A, woraufhin B erwidere, dass er es nicht sei, da seine Uhr zuweilen falsch gehe. Wie spät es tatsächlich sei, wisse er also „nicht genau". A's Zweifel werde damit von B als relevant anerkannt. Derselbe Zweifel könne aber auch irrelevant sein, wenn der Kontext sich nur ein wenig verschiebe, zum Beispiel dann, wenn B mit seiner Uhr gerade vom Uhrmacher gekommen sei, denn dann könne er zu Recht ausschließen, dass seine Uhr falsch gehe. Die Zweifel A's seien nicht mehr gerechtfertigt und B könne nun mit Recht darauf beharren zu *wissen*, dass seine Uhr richtig gehe.

Aber kann er das wirklich? Wieso eigentlich? Ist es denn ausgeschlossen, dass der Uhrmacher einen Fehler gemacht hat? Sind Uhrmacher unfehlbar? Sobald die Frage erst einmal gestellt wird und damit die Möglichkeit in die Diskussion gebracht wird, ist der Wissensanspruch auch schon dahin. B könnte zwar die Frage abweisen mit dem Hinweis, dass er diese Möglichkeit hier nicht in Betracht ziehe, weil sie nicht relevant sei, aber es gibt keinen Grund, warum A sich damit zufrieden geben sollte, wenn er tatsächlich in Erfahrung bringen will, ob B *weiß*, wie spät es ist. Freilich ist es so, dass ihn *diese* Frage in aller Regel gar nicht interessieren wird. Was ihn vielmehr interessiert, ist, wie spät es ist, und nicht, ob der andere *wisse*, wie spät es ist. Das gilt selbst dann, wenn er, wie es ja üblich ist, gefragt hätte: „Weißt du, wie spät es ist?" Hätte B nämlich darauf geantwortet „Ja, ich weiß es", ohne dem die Angabe der

[1] Newen (2003).
[2] Ebd., 69.

PhJb 1/05 / p. 155 / 18.3.

Uhrzeit hinzufügen, dann hätte A annehmen müssen, dass der andere ihn entweder auf den Arm nehmen wolle oder nicht ganz bei Trost sei, in jedem Falle aber die Frage (absichtlich oder unabsichtlich) falsch verstanden habe. Und hätte B stattdessen geantwortet „Nein, ich *weiß* es nicht", obwohl er eine funktionierende Uhr am Handgelenk trägt, dann hätte A sich genauso missverstanden gefühlt, obwohl B angesichts Fehler machender Uhrmacher ja ganz zu Recht so geantwortet hätte. Darum ist die von Newen beschriebene Situation auch tatsächlich gar keine, in der irgendein Wissensanspruch thematisiert würde. Weder wird ein solcher Anspruch von B erhoben, noch von A in Zweifel gezogen. Was explizit von A gefragt wird (im *Anschluss* an die Frage, wie spät es sei), ist, ob B sich der Uhrzeit *sicher* sei, und einer Sache sicher zu sein ist nach allgemeinem Verständnis nicht dasselbe wie sie zu wissen. Denn ich kann mir sicher sein, dass etwas so ist, und mich dennoch täuschen, und *wenn* ich mich täusche, dann werde weder ich selbst noch irgendjemand sonst sagen, dass ich es gewusst hätte, sondern allenfalls, dass ich, und zwar fälschlich, *glaubte*, es zu wissen. Auch für das Alltagswissen trifft es, entgegen der von Newen vertretenen Auffassung, *nicht* zu, dass es fallibel sei. Sobald ich einsehe, dass ich nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit Recht habe, werde ich nicht mehr behaupten, ich wisse es, ja nicht einmal, ich sei mir dessen absolut sicher. Vielmehr werde ich sagen, dass ich mir *ziemlich* sicher sei (oder etwas dergleichen), und das ist in der Tat in vielen Situationen ausreichend, so auch in der von Newen beschriebenen. Dass der Uhrmacher seine Arbeit nicht ordentlich gemacht hat, ist immer möglich, aber vielleicht (wenn man nichts Nachteiliges über diesen bestimmten Uhrmacher gehört hat) nicht sehr wahrscheinlich. Darum kann B die Möglichkeit hier vernachlässigen, aber das berechtigt ihn weder dazu zu sagen, er wisse, dass die Uhr richtig gehe, noch auch nur, dass er sich (absolut) sicher sei, dass sie richtig gehe. Aber das muss er auch nicht, weil niemand in einem solchen Fall absolute Sicherheit verlangt. Wir akzeptieren Wahrscheinlichkeiten als ausreichende Rechtfertigung für Behauptungen, und von der Art der Behauptung und von der Situation, in der sie geäußert wird, hängt es ab, wie hoch die Wahrscheinlichkeit sein muss, damit wir die Behauptung akzeptieren. Hingen Menschenleben davon ab, wie spät es ist, dann würde uns vielleicht der Hinweis auf den Uhrmacher nicht genügen.

Wenn nun jemand sagt, er sei sich aus den und den Gründen *ziemlich* (oder sehr) sicher, dass es sich so und nicht anders verhalte, und es stellt sich später heraus, dass es sich doch anders verhalten hat, dann würden wir nur dann sagen, er sei nicht berechtigt gewesen, sich in diesem Fall ziemlich sicher zu sein, wenn er relevante Möglichkeiten übersehen hat, das heißt solche, mit denen er unserer Meinung nach hätte rechnen müssen. Andernfalls werden wir ihm zugestehen, dass man *damit* ja nicht hatte rechnen können (obwohl es natürlich möglich war). Aber mit Wissensansprüchen und ihrer Rechtfertigung hat das alles nichts zu tun, sondern nur mit der Rechtfertigung von Aussagen, deren Absicherung aus rein pragmatischen Gründen begrenzt wird[3]. Wir sollten uns hier nicht von einem lockeren Sprachgebrauch irreführen lassen (und niemand außer einem Philosophen ließe sich davon irreführen). Wenn jemand mich fragt: „Weißt du, wie das Wetter morgen wird?", und ich antworte: „Ja, ich weiß es, ich habe den Wetterbericht gehört: Es wird regnen", dann wird man mich nicht auf einen vermeintlichen Wissensanspruch festnageln. Denn es ist klar, dass ich hier zwar *sage*, dass ich etwas wisse, aber dass ich es nicht wirklich *meine*: Ich erhebe gar keinen Wissensanspruch[4]. Es dürfte schwer fallen, sich überhaupt irgendeine Alltagssituation aus-

[3] Vgl. Williams (1991); Stroud (2000), 136: „What is determined by context is the type or standard of justification required for acceptance of a given proposition on a particular occasion. What is required for belief in the truth of a given proposition in one context might not be required in another, or what is up for justification or assessment in one context might be taken for granted or go without saying in another."

[4] Vgl. Unger (1975), der eine andere und, wie ich finde, plausiblere, Spielart von Kompatibilismus vertritt, dem gemäß unsere linguistischen Praktiken, also die Art und Weise, wie wir Begriffe wie „Wissen" oder

PhJb 1/05 / p. 156 / 18.3.

zudenken, in der jemand einen echten Wissensanspruch erhebt. Die Behauptung des Wissens ist genauso wenig alltäglich wie die Frage danach. In diesem Sinne gehört der Zweifel am Wissen zu den, mit Michael Williams zu sprechen, „unnatural doubts", den unnatürlichen Zweifeln[5].

Die These von der Kontextabhängigkeit des Wissens führt aber auch ansonsten in Schwierigkeiten. Nehmen wir an, ich läse in der FAZ, dass die amerikanische Armee gestern im Irak ein Rebellenlager zerstört und dabei zwanzig feindliche Kämpfer getötet habe. Ich habe keinen guten Grund, am Wahrheitsgehalt der Nachricht zu zweifeln. Man könnte auch sagen: Es kommt mir nicht in den Sinn, dass die Nachricht falsch sein könnte, schließlich ist die FAZ eine seriöse Zeitung. So gehe ich zu meiner Frau und erzähle ihr, dass die amerikanische Armee gestern im Irak usw. Sie fragt, woher ich das wisse, und ich sage: Ich weiß es aus der Zeitung. Nehmen wir nun weiter an, dass Albert Newen diese Nachricht ebenfalls gelesen hat, aber nicht ohne weiteres davon überzeugt ist, dass diese Nachricht der Wahrheit entspricht. Schließlich fänden sich auch in als seriös geltenden Zeitungen immer wieder Falschmeldungen, und so könne es sehr wohl sein, dass das, was gestern von den Amerikanern zerstört wurde, überhaupt kein Rebellenlager war, sondern, sagen wir, ein friedliches Dorf, und dass dabei zwar Menschen getötet, aber nicht zwanzig und auch keine feindlichen Kämpfer, sondern Zivilisten. Ja, auszuschließen sei nicht einmal, dass der Angriff überhaupt nicht stattgefunden habe und die ganze Geschichte von vorn bis hinten erlogen sei. Er habe zwar keinen besonderen Grund, am Wahrheitsgehalt gerade dieser Meldung zu zweifeln, aber man wisse ja nie und man könne sich eben nicht darauf verlassen. So sagt er dann auch nicht, dass er aus der Zeitung *wisse*, dass ..., sondern nur, vorsichtiger als ich, dass er es gelesen habe.

Wir haben nun, soweit ich sehe, zwei Möglichkeiten: Wir können entweder sagen, dass der Kontext, in dem ich mich befinde, ein anderer sei als der, in dem Newen sich befindet, oder wir können sagen, dass der Kontext für uns beide der gleiche sei. Von einem unterschiedlichen Kontext könnte man sprechen, wenn man zum Kontext auch die kognitiven Einstellungen mitrechnet, die wir jeweils mit in die Situation hineinbringen. Es könnte dann sein, dass ich in *meinem* Kontext berechtigt bin, die Möglichkeit der Täuschung als irrelevant auszuschließen, Newen aber in *seinem* Kontext nicht, woraus wiederum folgen würde, dass ich etwas weiß, was Newen nicht weiß, obwohl uns haargenau die gleichen Informationen über den zu beurteilenden Sachverhalt vorliegen. Die merkwürdige Konsequenz wäre, dass ein Mensch umso mehr weiß, je naiver und gutgläubiger er ist.

Die Alternative wäre zu sagen, dass der Kontext für uns der gleiche sei, so dass für uns beide auch die gleichen Möglichkeiten relevant bzw. irrelevant sind. Wenn Newen die Möglichkeit der Täuschung in der beschriebenen Situation nicht ausschließen kann, dann kann ich es auch nicht. Der Kontext, in dem ich mich befinde, erlaubt mir also nicht, berechtigterweise zu sagen, ich wisse, dass die Amerikaner gestern im Irak usw. *Oder* der Kontext erlaubt dies doch, was aber dann bedeuten würde, dass Newen nicht berechtigt ist zu sagen, er wisse *nicht*, dass ... Entweder wir wissen beide oder keiner von uns weiß. Aber wie, nach welchen Kriterien, sollte man entscheiden können, ob eine Möglichkeit relevant ist oder nicht? Wie legen wir die Grenzen des Kontextes fest? Tatsächlich scheint Newen der Auffassung zu sein, dass es keine klaren Regeln für die Festlegung gibt. Es hängt eben davon ab, was wir als relevant akzeptieren wollen. „Der Akt der Anerkennung einer skeptischen Möglichkeit als relevant", schreibt er, „kann nicht mit Hilfe von Begründungen erfolgen, denn Begründungen

---

„sich einer Sache sicher sein" verwenden, kompatibel sind mit der tatsächlichen Falschheit jeden Anspruchs auf Wissen oder absolute Sicherheit. Freilich ist Unger auch der Auffassung, dass wir *niemals* etwas wirklich wissen können, und *diese* Auffassung scheint mir *nicht* plausibel.

[5] Williams (1991).

stehen hier nicht zur Verfügung. Es handelt sich um eine intellektuelle Entscheidung über den Diskussionsrahmen, den eine Person bereit ist zuzulassen."[6] Das klingt beinahe so, als könne sich jeder aussuchen, welche Möglichkeiten er für relevant halten will und welche nicht. Es wäre also uns selbst überlassen, wo wir die Grenze des Kontextes ziehen wollen. Wie aber könnte eine solche Grenzziehung geschehen, außer dadurch, dass wir unausgesprochen ein nicht weiter hinterfragbares Prinzip postulieren, auf das sich der jeweilige Wissensanspruch stützt? Ein solches Prinzip könnte etwa sein: „Alles, was in einer für seriös geltenden Tageszeitung berichtet wird, ist wahr." (Also *weiß* ich, dass es wahr ist, wenn es einer solchen Zeitung geschrieben steht.) Oder: „Uhren, die gerade zur Reparatur beim Uhrmacher waren, gehen immer richtig." (Also *weiß* ich, dass die Uhr richtig geht, wenn sie gerade beim Uhrmacher war.) Wir schließen also, um unseren Wissensanspruch zu rechtfertigen, gleichsam per Dekret aus, dass das, was in der Zeitung steht, falsch sein, oder dass die Uhr, die vom Uhrmacher kommt, die falsche Zeit anzeigen könnte.

Aber wenn wir sagen (und *meinen*), dass wir etwas wissen, dann heißt das doch, dass wir glauben, bestimmte Möglichkeiten *zu Recht* ausschließen zu können. Die Entscheidung selbst kann nicht ihre eigene Berechtigung enthalten. Anders gesagt: Die Entscheidung (eine Möglichkeit als irrelevant auszuschließen) muss sehr wohl begründet und gegen Einwände verteidigt werden können. Die Verteidigung ist aber nur dann erfolgreich (und damit der Wissensanspruch gerechtfertigt), wenn es entweder

a) undenkbar ist, dass ich mich täusche, oder

b) keine Situation vorstellbar ist, die mich zwingen würde, meinen Wissensanspruch zurückzunehmen.

Ein Zweifel kann für einen Wissensanspruch also nur dann irrelevant sein, wenn sich zeigen lässt, dass nicht sinnvoll an dem, was man zu wissen behauptet, gezweifelt werden kann (es also undenkbar ist, dass es nicht so ist), oder aber wenn es in praktischer Hinsicht keinen Unterschied macht, ob die im Zweifel artikulierte Möglichkeit zutrifft oder nicht. Beides ist aber in den oben geschilderten Situationen nicht der Fall.

2. Putnams Gehirne im Tank

Gibt es aber überhaupt irgendetwas, an dem sich nicht sinnvoll zweifeln lässt? Nun, mit Descartes meine ich, dass ich nicht sinnvoll daran zweifeln kann, dass ich jetzt existiere[7], das heißt, dass in diesem Augenblick wenigstens etwas existiert, und zwar etwas, das den Eindruck hat, die Tastatur eines Computers zu bedienen, um sich an einem philosophischen Text über das Wissensproblem zu versuchen. Ich bin mir aller möglichen Eindrücke bewusst, sehe Farben und Formen, fühle meinen eigenen Leib und mit diesem Leib meine Umwelt, habe Hör- und Geruchsempfindungen. Und es ist mir unmöglich, daran zu zweifeln, dass ich diese Empfindungen und Wahrnehmungen jetzt tatsächlich habe. Ich *weiß*, dass ich sie jetzt habe.

---

[6] Newen (2003), 71.

[7] George Santayana (1923) hat gegen Descartes eingewendet, dass sich sehr wohl selbst noch an unserer eigenen Existenz zweifeln lasse: „Belief in the existence of anything, including myself, is something radically incapable of proof, and resting, like all belief, on some irrational persuasion or prompting of life." Existenz wird hier allerdings als etwas verstanden, das über das bloße Gegebensein hinausgeht. Zu existieren beinhaltet für Santayana, in bestimmten räumlichen und zeitlichen Relationen zu stehen und wirklicher Veränderung unterworfen zu sein. Solange wir uns nur über das jetzt Gegebene sicher sein können, können wir folglich über die Existenz dessen, was uns so gegeben ist, nichts aussagen. Existenz hat hier also eine sehr spezielle Bedeutung. Wenn ich hingegen von Existenz spreche, meine ich zunächst nicht mehr als Gegebensein.

PhJb 1/05 / p. 158 / 18.3.

Was darüber hinausgeht, ist zunächst einmal zweifelhaft. Sitze ich *wirklich* hier in meinem Büro in Hannover auf einem Stuhl vor dem Computer? Existieren Leib, Stuhl und Computer tatsächlich oder nur in meinem Bewusstsein? Kann ich definitiv ausschließen, dass sie nur in meinem Bewusstsein existieren und nicht so, wie ich sie mir vorstelle, nämlich als materielle Gegenstände in Raum und Zeit, die auch dann noch existieren würden, wenn ich sie nicht wahrnehmen würde? Ist es *undenkbar*, dass ich dies alles in Wahrheit nur träume oder dass ich ein Gehirn im Tank bin, das es sich nur vorstellt?

Hilary Putnam hat argumentiert, dass dies tatsächlich buchstäblich undenkbar sei[8]. Albert Newen hingegen hat Putnams Argumentation ohne große Umstände als *petitio principii* zurückgewiesen, zu Unrecht, wie ich meine. Putnam muss keineswegs bereits voraussetzen, dass wir keine Gehirne im Tank sind. Das Argument mag falsch sein oder vielleicht nicht überzeugen, aber es ist keine *petitio principii*. Die Ausgangsfrage Putnams lautet: Können wir (sinnvollerweise) sagen oder denken, dass wir Gehirne im Tank sind?, und seine Antwort lautet, dass wir es nicht können, weil

> the supposition that we are actually brains in a vat, although it violates no physical law, and is perfectly consistent with everything we have experienced, cannot possibly be true.[9]

Und zwar kann sie unmöglich wahr sein, weil sie, so Putnam, in sich *widersprüchlich* ist, im selben Sinne wie die Äußerung „Ich existiere nicht" in sich widersprüchlich ist und daher unmöglich wahr sein kann. Dies ist eine starke Behauptung, der Newen merkwürdigerweise keine Beachtung schenkt. Sie muss aber ernst genommen werden, wenn man Putnams Argument richtig verstehen will.

Putnam stellt folgende bedeutungstheoretische Überlegung an: Unsere Gedanken und die Worte, mit denen wir sie ausdrücken, haben eine Bedeutung dadurch, dass sie sich auf etwas beziehen oder vielmehr dadurch, dass *wir* sie auf etwas beziehen. Denn die Bedeutungen sind, wie Putnam sagt, „nicht im Kopf", das heißt, sie haben den Bezug nicht immer schon in sich. Für sich selbst genommen bedeuten Gedanken (und Worte) genauso wenig wie eine von einer Ameise gezogene Linie im Sand, die zufällig einem Bild Winston Churchills ähnelt (aber eben kein Bild Churchills *ist*). Wenn wir nun in einer Welt leben, in der es tatsächlich Bäume gibt, und wir Erfahrung von diesen Bäumen haben, dann bezieht sich unsere Äußerung (oder der Gedanke) „Dort ist ein Baum" in aller Regel auf einen realen Baum in dieser wirklichen Welt. Es sind diese real (als materielle Gegenstände in Raum und Zeit) existierenden Bäume (und nicht nur ihr Bild oder ihre Vorstellung), die wir *meinen*, wenn wir von Bäumen sprechen. Wären wir nun Gehirne im Tank, hätten wir keine Erfahrung von – man könnte auch sagen: wir stünden in keiner kausalen Beziehung zu – wirklichen Bäumen. Es kann durchaus sein, dass es (außerhalb des Tanks) gar keine wirklichen Bäume gibt, sondern nur in uns die Vorstellungen solcher Bäume und die computergenerierten Impulse und Nervenreize, die für diese Vorstellungen verantwortlich sind. Aber selbst wenn es auch wirkliche Bäume gäbe, wären diese für uns nicht existent. Wir könnten uns nicht auf sie beziehen, könnten sie nicht *meinen*, wenn wir von Bäumen sprechen. Alles, was wir meinen könnten, ist Bäume-im-Vorstellungsbild (oder etwas dergleichen). Da Gehirne im Tank sich aber nur auf *solche* Bäume beziehen können, also auf Bäume-im-Vorstellungsbild, hätten wir Recht und nicht Unrecht, wenn wir beispielsweise, auf einen Baum zeigend, sagen würden: Dort steht ein Baum. Denn dort steht dann ja wirklich (im Vorstellungsbild) ein Baum. Das Gleiche gilt aber nun auch für die Bedeutung der Begriffe „Gehirn" und „Tank". Auch hier könnten wir uns, wenn wir Gehirne im Tank wären, nur auf Gehirne-im-Vorstellungsbild und Tanks-im-Vorstellungsbild

[8] Putnam (1981).
[9] Ebd., 7.

PhJb 1/05 / p. 159 / 18.3.

beziehen, weil wirkliche Gehirne und wirkliche Tanks nicht zu unserer Erfahrungswelt gehören würden. Wir hätten deshalb *Recht* zu sagen, wir seien keine Gehirne im Tank. Denn im Vorstellungsbild sind wir es ja klarerweise nicht. Man könnte auch sagen: in *unserer* Welt sind wir zweifellos keine Gehirne im Tank. Die Schlussfolgerung lautet also: Selbst unter der Annahme, dass wir Gehirne im Tank sind, ist der Satz „Wir sind Gehirne im Tank" falsch und der Satz „Wir sind keine Gehirne im Tank" wahr. Folglich sind wir keine Gehirne im Tank. Die Beweisführung ist damit abgeschlossen und, soweit ich sehen kann, nicht zirkulär[10].

Dennoch kann das Argument nicht schlüssig sein, und zwar aus dem einfachen Grund, dass wir es *verstehen*. Nehmen wir noch einmal an, wir seien tatsächlich Gehirne im Tank. Könnten wir dann (in Putnams Sinne) sagen oder denken, dass: „der Satz ‚Wir sind Gehirne Tank' selbst dann falsch wäre, wenn wir Gehirne im Tank wären"? Wäre Putnams externalistische Theorie der Bedeutung zutreffend, dann müssten wir die Frage verneinen, das heißt, wir könnten es nicht sagen oder denken. Denn der Satz ‚Wenn wir Gehirne im Tank wären, dann wäre der Satz „Wir sind Gehirne im Tank" falsch' ist nur sinnvoll, wenn sich die Wörter „Gehirne" und „Tank" im ersten, konditionalen Teil des Satzes auf *wirkliche* Gehirne und Tanks beziehen. Würden sich die Wörter aber, wie es die externalistische Bedeutungstheorie behauptet, auch hier nur auf Gehirne-im-Vorstellungsbild und Tanks-im-Vorstellungsbild beziehen, dann wäre der Satz in sich widersprüchlich und damit auch für Gehirne im Tank falsch. Das wiederum würde bedeuten, dass der das Gegenteil behauptende Satz wahr sein muss: Wenn wir Gehirne im Tank sind, dann ist es auch wahr, dass wir Gehirne im Tank sind, oder kurz: Wenn wir Gehirne im Tank sind, dann sind wir es auch.

Doch obwohl Putnams Argument fehlerhaft ist, enthält es doch eine wichtige Einsicht. Deutlich wird hier nämlich, dass es *praktisch* gar keine Rolle spielt, ob wir nun Gehirne im Tank sind oder nicht. Es würde nämlich für uns keinen Unterschied machen, wenn wir es wären. In *unserer* Welt sind wir keine Gehirne im Tank, und das ist alles, was wir wissen müssen. Dann aber ist es auch wahr, dass wir keine Gehirne im Tank sind, denn ein Satz ist nicht dadurch wahr, dass er mit etwas übereinstimmt, das jenseits aller uns möglichen Erfahrung liegt. Vielmehr ist er bereits dann wahr, wenn unsere Erfahrungen uns seine Wahrheit ständig nahe legen und er durch keine mögliche neue Erfahrung korrigiert werden kann. Dies ist der pragmatistische Wahrheitsbegriff von William James[11]. Wenn das richtig ist, dann genügt es zu wissen, dass wir in *unserer* Welt keine Gehirne im Tank sind, um zu wissen, dass wir *schlechthin* keine Gehirne im Tank sind. Um zu beurteilen, *ob* es richtig ist, müssen wir freilich zuvor klären, welcher Art eine Erfahrung ist, die „uns die Wahrheit eines Satzes ständig nahe legt", und zweitens, was es bedeutet, durch keine mögliche neue Erfahrung korrigiert werden zu können.

3. Die „natürliche Muttersprache des Denkens"

Ich meine tatsächlich zu *wissen*, dass ich jetzt hier auf einem Stuhl vor einem Tisch sitze und mittels einer Tastatur Zeichen auf einem Bildschirm erzeuge. Aber wie *kann* ich das wissen, wenn ich doch nicht ausschließen kann, dass ich ein Gehirn im Tank bin? Ich meine

---

[10] Der letzte, zwei Tage vor seinem Tod entstandene Eintrag Wittgensteins zu seinen Notizen *Über Gewissheit* (1969) formuliert bereits die Grundidee zu Putnams Argument: „Ich kann nicht im Ernst annehmen, ich träume jetzt. Wer träumend sagt ‚Ich träume', auch wenn er dabei hörbar redete, hat sowenig recht, wie wenn er im Traum sagt ‚Es regnet', während es tatsächlich regnet. Auch wenn sein Traum wirklich mit dem Geräusch des Regens zusammenhängt." (676). Putnam bezieht sich nirgendwo auf diese Stelle, obwohl sie nichts Geringeres bietet als Putnams Argument *in a nutshell*.

[11] Vgl. James (1907), 215–223.

PhJb 1/05 / p. 160 / 18.3.

auch zu wissen, dass ich Albert Newens Aufsatz gelesen habe. Aber wie kann ich das wissen, wenn ich doch nicht ausschließen kann, dass die Welt inklusive all meiner Erinnerungen erst vor, sagen wir, fünf Minuten entstanden ist?[12] G. E. Moore hat gegen solche skeptischen Vorbehalte eingewendet, dass man diese Möglichkeit sehr wohl ausschließen könne, und zwar ganz einfach deshalb, weil wir bestimmte Dinge wüssten, die mit einer solchen Möglichkeit unvereinbar seien[13]. Wenn der Skeptiker sagt, dass ich nicht wissen kann, ob ich wirklich hier am Tisch sitze usw., weil ich nicht wisse, ob ich nicht vielleicht ein Gehirn im Tank bin oder träume, dann dreht Moore das Argument einfach um und sagt: Weil ich *weiß*, dass ich jetzt hier am Tisch sitze usw., weiß ich *auch*, dass ich kein Gehirn im Tank bin oder träume:

> [...] if I don't know that I'm not dreaming, it follows that I don't *know* that I am standing up, even if I both actually am and think that I am. But this first part of the argument is a consideration which cuts both ways. For, if it is true, if follows that it is also true that if I *do* know that I am standing up, then I do know that I am not dreaming. I can therefore just as well argue: since I do know that I'm standing up, it follows that I do know that I'm not dreaming [...]. The one argument is just as good as the other, unless my opponent can give better reasons for asserting that I don't know that I'm not dreaming, than I can give for asserting that I do know that I am standing up.[14]

Was aber könnte der Skeptiker überhaupt anführen, um seine Behauptung, dass wir nicht wüssten, ob wir träumten, zu begründen? Es gibt ja nicht den geringsten Hinweis, dass es so sein könnte, also dass ich in Wahrheit gar nicht hier sitze und schreibe etc. Die Möglichkeit wird behauptet, nicht als solche begründet. Auf der anderen Seite hingegen deutet alles darauf hin, dass es wirklich so ist, wie es mir erscheint. Die Tatsache, dass ich hier sitze und schreibe, ist mir so gewiss, dass es mir unmöglich ist, ernsthaft daran zu zweifeln. Auch der Skeptiker tut dies nicht. Er behauptet nur, dass theoretisch ein Zweifel möglich sei, aber das bedeutet nicht, dass er *tatsächlich* zweifeln würde, wie Moore völlig zu Recht hervorhebt:

> Even if, on a particular occasion, [...] a man remembers his philosophical view that such things are never known for certain, and accordingly says quite sincerely e. g. ‚I don't know for certain that I am at present sitting down', it by no means follows that he doubts in the least degree that he is sitting down. It is true that if he really believes that he doesn't know for certain that he is, he can also be truly said to believe that it is *doubtful* whether he is. But from the fact that he sincerely believes that it is doubtful whether he is, it certainly does not follow that he *doubts* whether he is. I think that the common opinion that doubt is essential to scepticism arises from the mistaken opinion that if a thing is doubtful he must doubt it. In the case of sincere philosophical opinions this seems to me to be certainly not the case.[15]

Es gibt bestimmte Dinge, die wir schlechterdings nicht bezweifeln können, auch wenn wir ihre Wahrheit nicht beweisen können und daher glauben einräumen zu müssen, dass sie möglicherweise falsch sind. Es handelt sich dabei um Sachverhalte (wie den, dass ich hier sitze usw. und die daraus folgende oder darin implizite raumzeitliche Existenz von Stühlen, Tischen usw.), die sich uns gegenüber so nachdrücklich als Tatsachen präsentieren, dass sie sich jeder Kritik und Revision hartnäckig widersetzen[16]. Bereits David Hume, der von seinen Zeitgenossen als Erzskeptiker angesehen wurde, hat die psychologische Notwendigkeit und praktische Unhintergehbarkeit bestimmter Überzeugungen anerkannt[17]. Der Glaube an die Existenz einer Außenwelt, an das Kausalitätsgesetz, an den gleichförmigen Verlauf der Natur

---

[12] Nach einem Gedankenexperiment von Bertrand Russell (1921, neunte Vorlesung).
[13] Moore (1959).
[14] Ebd., 247.
[15] Ebd., 199.
[16] Vgl. Schmitz (1980) und (1990), sowie Hauskeller (2001).
[17] Hume (1896), 269.

(das heißt daran, dass die Zukunft der Vergangenheit in allen wesentlichen Hinsichten ähneln wird) sind allesamt *natural beliefs* oder *natural instincts*. Solche natürlichen Glaubensinhalte zeichnen sich nach Hume dadurch aus, dass

1) sie nicht wirklich bezweifelt werden können,
2) sie weder erlernt werden können noch erlernt zu werden brauchen,
3) sie keine rationale Grundlage haben,
4) es keine Hinweise gibt, die den Verdacht nahe legen, dass sie falsch sein könnten,
5) sie Grundlage unseres Handelns sind, so dass wir ohne sie gar nicht am Leben, so wie wir es kennen, teilnehmen könnten[18] und schließlich
6) universal sind in dem Sinne, dass es niemanden gibt, der sie nicht hätte[19].

Die Inhalte der entsprechenden Überzeugungen nannte William James im Anschluss an die aus der Kritik an Hume und Berkeley hervorgegangene Schottische Schule im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert *common sense categories*[20]. Man kann diese Kategorien des *Common Sense* so viel man will kritisieren, sie bleiben doch bestehen. Sobald die kritische Aufmerksamkeit einen Augenblick lang nachlässt, fallen wir sofort wieder auf sie zurück. In der Praxis sind diese Kategorien ausnahmslos siegreich. So denkt jeder, wie James hervorhebt, von einem „Ding" in der Weise des *Common Sense*, als von einer durchgehend existierenden Substanz, die ihre Attribute irgendwie trage. Die kritische Philosophie sei nur ein Phantasiegebilde verglichen mit dieser „natürlichen Muttersprache des Denkens"[21].

Aber können diese Kategorien nicht dennoch falsch sein? Es mag ja sein, dass es uns unmöglich ist, bestimmte Überzeugungen nicht zu haben, aber daraus folgt doch noch nicht, dass diese Überzeugungen auch wahr sind, geschweige denn, dass wir *wüssten*, dass sie wahr sind. Brauchen wir nicht einen *Beweis* für ihre Wahrheit?

Lange vor Moore hat der bis heute unterschätzte James Beattie bereits die Ansicht vertreten, dass, um einer Tatsache absolut gewiss zu sein, es ausreiche, sie nicht ernsthaft bezweifeln zu können. Beweise brauche es nicht.

> To believe our senses is according to the law of our nature; and we are prompted to this belief by instinct, or common sense. I am as certain, that at present I am in a house, and not in the open air; that I see by the light of the sun, and not by the light of the candle; that I feel the ground hard under my feet; and that I lean against a real material table, – as I can be of the truth of any geometrical axiom, or of any demonstrated conclusion; nay, I am as certain of all this as of my own existence. But I cannot prove by argument, that there is such a thing as matter in the world, or even that I myself exist.[22]

So kommt es mir vor, als wisse auch ich, dass ich im Augenblick wach bin und nicht schlafe, aber ich kann es nicht beweisen, weil es kein Kriterium gibt, Träume von echten Wahrnehmungen eines Wachenden zu unterscheiden, das evidenter wäre als die Tatsache, dass ich wach bin. Beweisen kann man aber etwas nur, wenn das, was man als Beweis anführt, gewisser ist als das, wogegen der Beweis sich richtet. Das ist hier aber nicht der Fall. Dennoch sind wir uns nicht minder gewiss, dass wir nicht träumen. Wir können gar nicht anders als daran zu glauben, dass wir wach sind. Das ist es eben, was Beattie (in Anlehnung an Thomas Reid[23]) *Common Sense* nennt. Dieser *Common Sense* sagt uns auch, dass wir auf einem Grund stehen, der hart ist, stofflich und fest, und dass er eine reale, von unserer Wahrnehmung

---

[18] Vgl. Hauskeller (2003).
[19] Vgl. Kemp Smith (1941); Butler (1960).
[20] James (1907).
[21] Ebd., 180.
[22] Beattie (1774), 65.
[23] Reid (1764).

PhJb 1/05 / p. 162 / 18.3.

unabhängige Existenz besitzt. Unsere Natur *nötigt* uns, hieran zu glauben. Das heißt aber, dass das, was wir glauben, *wahr* sein muss, denn, so Beattie, Wahrheit ist das, was unsere Natur uns zu glauben bestimmt, und Unwahrheit das, was unsere Natur uns bestimmt, nicht zu glauben. Dass wir diese Wahrheit nicht beweisen können, ist bedeutungslos, denn würden wir alles beweisen wollen, bevor wir es glaubten, könnten wir gar nichts mehr glauben. Jede Argumentation muss sich auf die Prinzipien des *Common Sense*, die intuitiv gewiss oder wahrscheinlich sind, stützen. Denn alles, was wir aufgrund seiner eigenen inneren Evidenz zu glauben genötigt sind und das durch keine Verstandesoperation noch evidenter zu werden vermag, verdient, als ein Grundprinzip *(ultimate principle)* behandelt zu werden. Diese Grundprinzipien des *Common Sense* müssen daher stets zugrunde gelegt werden, wenn man darüber urteilt, was wahr sei und was nicht. Die Vernunft muss sich stets dem *Common Sense* unterordnen, jedes Argument diesem Prüfstein unterworfen werden. Wenn daher ein Argument zu einer Schlussfolgerung führt, die niemand für wahr zu halten fähig ist, wie die Argumente Berkeleys für die Nichtexistenz der Materie, dann haben wir allen Grund, das Argument abzuweisen[24]:

> Alas, Sir, you have given me arguments in abundance, but you have not given me conviction; and if your arguments produce no conviction, they are worth nothing to me. [...] You need not give yourself the trouble to tell me, that I ought to be convinced: I ought to be convinced only when I feel conviction; when I feel no conviction I ought not to be convinced.[25]

4. Unkorrigierbarkeit

All unsere Erfahrungen, die Weisen, wie sich uns die Welt darbietet, bestätigen uns in unserer Überzeugung, dass es eine Außenwelt gibt, die uns in ihren Eigenschaften prinzipiell erkennbar ist. Wir fühlen uns zu der Überzeugung *genötigt*, dass wir keine Gehirne im Tank sind, nicht träumen, kein böser Dämon uns täuscht, oder sonst irgendwie in einer Art von Illusion befangen sind. Die Einwände des Skeptikers scheitern an der Unbeirrbarkeit der Üb-

---

[24] Dies hat u. a. Folgen für die Argumentationstheorie, da ein gültiges Argument nun nicht mehr definiert werden kann als eines, das uns überzeugen *sollte*. Seine Gültigkeit ist nicht mehr unabhängig vom Faktum des Überzeugens. In diesem Sinne hat Kenneth Stern (1991) die Auffassung vertreten, dass ein Argument, das nicht überzeuge, allein deshalb schon ein schlechtes Argument sei. Die allgemein akzeptierte gegenteilige Behauptung, dass der epistemische oder Wahrheitswert eines Arguments, seine logische Schlüssigkeit, unabhängig davon ist, ob es überzeugt oder nicht, nennt Stern *Unabhängigkeitsthese*. Wenn, so die Vertreter dieser These, ein schlüssiges Argument einen Adressaten nicht überzeuge, sei das nicht der Fehler des Arguments, sondern des Adressaten. Aber, wendet Stern ein, zumindest im Fall von zirkulären Argumenten und der *petitio principii* scheint doch der Umstand, dass diese Argumente nicht überzeugen, zurückzuwirken auf die Schlüssigkeit des Arguments. Denn *logisch* sind diese Argumente ja unangreifbar, und dennoch werden sie als Fehlschlüsse abgehandelt. Und zwar ganz einfach deshalb, weil sie nicht überzeugen. Stern meint daher, dass, wenn ein Argument trotz logischer Schlüssigkeit im üblichen Sinne nicht überzeuge, es ihm dann auch nicht gelungen sei, seine Schlussfolgerung akzeptabel zu machen und somit auch nicht, sie zu „beweisen". Dem Vorwurf, auf diese Weise unzulässigerweise Logik und Psychologie zu vermischen, hält Stern zu Recht entgegen, dass die Logik in der Psychologie gründe: Argumente erscheinen logisch, weil sie die meisten von uns, wenn wir genau und affektfrei darüber nachdenken, überzeugen. Als Fehlschlüsse hingegen gelten uns Argumente, die uns nicht überzeugen und zwar *weil* sie uns bei genauerer Betrachtung nicht überzeugen. Wenn *niemand* sich von einem Argument überzeugen ließe, wäre es dann nicht völlig sinnlos und unverständlich, gleichwohl seine Schlüssigkeit zu behaupten? Der *consensus gentium* ist die Grundlage der Logik. Wie könnten wir sonst sagen, dass ein Argument jemanden überzeugen *sollte*, wenn nicht deshalb, weil es *uns* überzeugt?

[25] Beattie (1774), 276.

erzeugung. Aber reicht das schon aus, um berechtigterweise zu sagen, wir *wüssten*, dass wir nicht in einer Illusion befangen seien? Was, wenn wir, wie es in dem Film *Matrix* dem Helden Neo geschieht, eines Tages aufwachten und entdeckten, dass es doch so ist? Müssten wir dann nicht zugeben, dass wir uns all die Zeit ganz falsche Vorstellungen über die Wirklichkeit gemacht haben und dass wir folglich *nicht* wussten, was wir zu wissen glaubten? Und wenn es nicht auszuschließen ist, dass wir eines Tages aufwachen und erkennen, dass wir nur geträumt haben, müssen wir dann nicht auch sagen, dass wir auch *jetzt* nicht wissen, dass wir nicht träumen, ein Gehirn im Tank sind o. ä.? Wir können nicht widerspruchsfrei sagen, wir wüssten zwar, dass dies oder jenes der Fall sei oder nicht der Fall sei, könnten aber nicht ausschließen, dass wir eines Tages erkennen, uns getäuscht zu haben. Wenn wir dies nicht ausschließen können, dann wissen wir auch nicht. Daher genügt es zum Wissen nicht, etwas nicht ernsthaft bezweifeln zu können. Mindestens die Unkorrigierbarkeit muss hinzukommen.

Aber so wie man die Unkorrigierbarkeit der von uns allen geteilten Grundüberzeugungen nicht einfach voraussetzen kann, so kann man auch deren Korrigierbarkeit nicht als gegeben annehmen. Man muss zumindest eine einigermaßen klare Vorstellung davon haben, wie eine solche Korrektur aussehen könnte, also was geschehen müsste, so dass wir nicht umhin könnten einzusehen, dass unsere bisherigen Überzeugungen falsch waren. „Es handelt sich nicht darum", bemerkt Wittgenstein,

> dass *Moore* wisse, es sei da eine Hand, sondern darum, dass wir ihn nicht verstünden, wenn er sagte „Ich mag mich natürlich darin irren". Wir würden fragen: „Wie sähe denn so ein Irrtum aus?" – z. B. die Entdeckung aus, dass es ein Irrtum war?[26]

Das ist eine ausgezeichnete Frage. Nehmen wir an, ich, der ich jetzt hier sitze und schreibe, fände mich plötzlich in meinem Bett wieder. Neben mir liegt eine Frau, die ich etwas verwirrt frage, was denn geschehen sei: Eben hätte ich doch noch in meinem Büro gesessen usw., woraufhin sie mir erklärt, dass ich das alles nur geträumt hätte, ich gar kein Philosoph sei, sondern Elektriker, sie meine Frau, etc. Woher soll ich nun wissen, ob ich *dies* nicht träume? Wenn ich nicht wissen kann, dass ich jetzt, hier sitzend und schreibend, wach bin, wie sollte ich dann *jemals* wissen können, dass ich wach bin? Ich kann mir nicht vorstellen, wie mir mein Wachsein je evidenter sein könnte als jetzt, und wenn das nicht ausreicht, um zu wissen, dass ich wach bin, dann kann ich niemals wissen, dass ich es bin, und *folglich auch nicht, dass ich bislang geträumt habe*. Meine Gewissheit, jetzt wach zu sein, kann also nicht durch irgendeine vorstellbare Erfahrung erschüttert werden.

Für die Behauptung, ich könne nicht ausschließen, nur ein Gehirn im Tank zu sein, gilt ähnliches. Wie sähe hier die Bestätigung aus, dass ich tatsächlich ein Gehirn im Tank bin? In dem Film *Matrix* scheint Neo eine solche Bestätigung zu erhalten. Er hat zwar noch seinen Körper, aber er findet sich tatsächlich in einem mit Nährlösung gefüllten Tank und in einer verwüsteten, von Maschinen beherrschten Welt wieder, in der Menschen als Energiereservoire am Leben gehalten werden und ihr geistiges Leben in einer Computersimulation verbringen, ohne sich dessen bewusst zu sein. Man kann sich aber ohne Weiteres denken, dass die Geschichte folgendermaßen weitergeht: Nachdem Neo mit Hilfe seiner Freunde die Matrix zerstört und die versklavte Menschheit befreit hat, findet er sich plötzlich in einem Raum angeschlossen an einen merkwürdigen Apparat wieder. Ein Mann begrüßt ihn freundlich und fragt ihn, wie es ihm gefallen habe. Was?, fragt Neo, und der Mann antwortet: Nun, Ihr Ausflug mit der Erlebnismaschine[27]. Ob er sich nicht erinnere, letzte Woche in die Agentur

---

[26] Wittgenstein (1969), 32.
[27] Vgl. Nozick (1974), 42–45.

PhJb 1/05 / p. 164 / 18.3.

gekommen zu sein und einen Ausflug erworben zu haben, in dem er die Menschheit (virtuell) von einem großen Übel befreie. Dieser Ausflug habe nun stattgefunden und sei jetzt zu Ende.

Das könnte nun endlos so weiter gehen, die vermeintliche Wirklichkeit sich immer wieder neu als Illusion entpuppen. Der entscheidende Punkt ist aber, dass Neo keinen Grund hat, die Welt, in die er geführt wird, für wirklicher zu halten, als die Welt, die er bislang kannte. Er kann nicht ausschließen, dass die neue Welt die Welt der Matrix ist und die alte die wahre. Wenn der Skeptiker Recht hat und wir niemals wissen können, ob unsere Überzeugungen wahr sind (selbst dann, wenn es sich um Überzeugungen handelt, die wir nicht vermögen, nicht zu haben), dann können wir hinsichtlich dieser Überzeugungen auch niemals korrigiert werden. Wenn wir aber niemals korrigiert werden können in der sich in unseren Erfahrungen laufend bestätigenden und zumindest psychologisch notwendigen Überzeugung, dass dies ein real existierender Tisch, dies ein real existierender Stuhl ist, und somit auch, dass wir kein Gehirn im Tank sind, nicht träumen, etc., dann sind wir auch berechtigt zu sagen, wir *wüssten* es. Denn ein Traum, der sich niemals als Traum erweisen kann, ja bereits ein Traum, der sich *faktisch* niemals als Traum erweist, ist kein Traum, sondern Wirklichkeit.

Man könnte auch sagen: Dass ich jetzt nicht träume oder ein Gehirn im Tank bin, ist etwas, das ich insofern weiß, als darüber, wie Wittgenstein sagt, „Gott selber mir nichts erzählen könnte“[28].

LITERATURVERZEICHNIS

Beattie, J. (1774), *An Essay on the Nature and Immutability of Truth*, 5. korrigierte Aufl., London.

Butler, R. J. (1960), „Natural Belief and the Enigma of Hume“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 42, 73–100.

Clarke, Th. (1972), „The Legacy of Skepticism“, in: *Journal of Philosophy* Vol. 69 No. 20 (1972), 754–759.

Hauskeller, M. (2001), „Der unbedingte Ernst. Hermann Schmitz als Erbe David Humes“, in *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie*, Neue Folge Bd. 7, Heft 4 (2001/2002).

–, (2003), „Können nicht-sprachliche Handlungen Argumente sein?“, in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 28 (2003), 125–145.

Hume, D. (1896), *A Treatise on Human Nature*, edited, with an analytical index, by L. A. Selby-Bigge, 2. Aufl., Oxford.

James, W. (1907), *Pragmatism*, New York.

Kemp Smith, N. (1941), *The Philosophy of David Hume*, London.

Moore, G. E. (1959), *Philosophical Papers*, London.

Newen, A. (2003), „Erkenntnis und Skepsis. Die Rolle des radikalen Zweifels an der Existenz einer Außenwelt“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 110. Jahrgang / I, 59–73.

Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, London.

Putnam, H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge.

Reid, Th. (1764), *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Edinburgh.

Russell, B. (1921), *The Analysis of Mind*, London.

Santayana, G. (1923), *Scepticism and Animal Faith*, London.

Schmitz, H. (1980), *System der Philosophie IV (Die Person)*, Bonn.

–, (1990), *Der unerschöpfliche Gegenstand*, Bonn.

Stern, K. (1991), „Argument and Convictive Force“, in Frans van Eemeren (Hg.) et al., *Proceedings of the Second International Conference on Argumentation*, Amsterdam, 117–122.

Stroud, B. (2000), *Understanding Human Knowledge. Philosophical Essays*, Oxford.

Unger, P. (1975), *Ignorance. A Case for Scepticism*, Oxford.

Williams, M. (1991), *Unnatural Doubts*, Oxford.

Wittgenstein, L. (1969), *On Certainty / Über Gewissheit*, Oxford.

[28] Wittgenstein (1969), 554.