

3 Subjektivität als Gewissheit

Wo stehen wir nach den bisherigen Ausführungen? Ausgangspunkt war Kripkes skeptisches Problem des Regelfolgens. Es wirft die Frage auf, wie so etwas wie Bedeutung überhaupt rational erklärt und gerechtfertigt werden kann. Wir haben zwei Antworten auf diese Herausforderung verfolgt: Kripkes eigene Deutung, nach der Wittgenstein selbst als Skeptiker zu lesen sei, und McDowells diametral entgegengesetzte Interpretation, für die Wittgenstein uns an der Figur des Skeptikers gerade die Absurdität bestimmter philosophischer Fragestellungen vorführen und diese letztlich therapieren wolle. Kripke und McDowell vertreten so die ganze Bandbreite der *rule following considerations*, die Extreme eines naturalisierten Platonismus vs. eines hume'schen Antirealismus. Trotz ihrer internen Opposition sind sich Kripke und McDowell dabei in einem Punkt einig: Beide verstehen die Antwort Wittgensteins als einen *Verweis auf die Praxis*. Der Skeptiker übersieht ihrer Meinung nach, dass das Einzelsubjekt, seine Fähigkeiten und die Bedeutungen, über die es verfügt, auch Teil einer Praxis sind.

Kripke und McDowell geben zwei grundverschiedene Antworten darauf, warum und wie Wittgensteins Verweis auf die Praxis (PU §201) dem Skeptiker die Stirn bieten kann. Die Analyse ihrer Überlegungen hat jedoch gezeigt, dass beide das erklärte Ziel nicht erreichen, den skeptischen Zweifel zumindest stillzustellen. Das vorliegende Kapitel nimmt sich daher zur Aufgabe, diese *Wiederkehr* des Skeptikers zu analysieren. Es vermutet ihren tieferen Grund in der von beiden Ansätzen geteilten Prämisse, der Skeptizismus sei, da er schließlich eine unhaltbare und in sich inkonsistente Position vertrete, *jenseits* der für unsere Normativität konstitutiven Praxis anzusiedeln. Eine Prämisse, die zugleich das Antwortschema vorgibt: der Skeptiker muss dann konsequenterweise wieder in die Praxis *zurück* geholt werden. Doch ist das so?

Das Problem manifestiert sich in den Gebrauch des »Wir«, der ersten Person. Mit welchem Recht können »wir« uns auf die Praxis berufen? In welchem Sinne sind wir, als philosophierende Subjekte, notwendig ein Teil der Praxis, und warum erkennt das der Skeptiker nicht? Wie kann ich, als Einzelperson, wissen, erkennen oder beurteilen, wie »wir« handeln? Die skeptische Herausforderung erlaubt, diese Fragen unter dem größt-

möglichen Druck der »desaströsen« (McDowell) skeptischen Schlussfolgerung zu diskutieren – unter dem Eindruck eines Individuums, welches selbst den *Begriff* einer Übereinstimmung mit den anderen verliert.

Ausgangspunkt der folgenden Analyse ist die Schwierigkeit, sich (»uns«) und den Skeptiker in Bezug auf die Praxis einzuordnen (3.1). Die bis jetzt vorgestellten Reaktionen auf den Skeptizismus situieren »ihn« ausserhalb und »uns« innerhalb der Praxis. Diese Antworten scheitern, so die These, *aus diesem Grunde*, weshalb alternativ dafür plädiert wird, auch den Skeptizismus *innerhalb* der Praxis zu verorten. Diese Alternative wird in einer Auseinandersetzung mit McDowell entwickelt. Als entscheidende Lücke in McDowells Argumentation erweist sich die zu dem Ausschluss des Skeptikers parallele Einschlussgeste (3.2). McDowell identifiziert die *subjektive* praktische Gewissheit, mit der wir als Einzelsubjekte handeln und urteilen, mit »der« Praxis als Ganzes. Erste Person plural und singular sind für ihn in dieser Hinsicht gleich. Dies funktioniert jedoch nur, wie gezeigt wird, um den Preis, dass die Praxis objektiviert wird. Gegen McDowells Intentionen gerät die Zugehörigkeit zur Praxis selbst wieder zu einem (rational anfechtbaren) Gegenstand der Erkenntnis. So stellt sich McDowell mit seinem Modell jenseits der Praxis, deren Einheit es verbürgen will, und hat damit – wie McDowell gegen Kripke selbst argumentiert – keine Chance gegen den Skeptiker.

Diese Kritik an McDowell führt zu dem Problem der repräsentativen Äußerungen und leitet die Wende zum konstruktiven Teil der Argumentation ein: Was erlaubt, die eigenen Handlungen und Urteile repräsentativ für die der Praxis anzusehen? Wie ist der Übergang von »ich nenne das einen Tisch« zu »wir nennen das einen Tisch« zu verstehen? In zwei Schritten wird diese Frage vor allem entlang der Überlegungen Wittgensteins in *Über Gewissheit* diskutiert. Demnach kann erstens die Praxis, in der wir übereinstimmen, selbst nicht als Gegenstand der Erkenntnis oder der theoretischen, reflexiven Einholung begriffen werden (3.3). Nach Wittgenstein ist das Verhältnis der Individuen zu der Praxis, die konstitutiv für die Normativität ihrer Äußerungen ist, *nicht* epistemisch. Deshalb kann zur Verteidigung der Normativität gegen den Skeptiker auch nicht auf die Praxis als Erkenntnisgegenstand verwiesen werden. Wissens- und Erkenntnisansprüche (wie »das ist ein Tisch«) weisen somit zweitens (3.5) einen irreduziblen subjektiven Anteil aus: Wenn ich meine Gewissheit gegen den Skeptiker verteidige, bin zuletzt *ich* es, das einzelne Subjekt, das für sie einsteht. Das ist der entscheidende Punkt, den McDowell (und mit ihm Kripke) übersieht. Mein Handeln und die praktische Gewissheit meines Handelns sind nicht *per se* repräsentativ für die Praxis und können somit auch nicht gegen den Skeptiker als Beleg einer gemeinsamen Teilnehmerperspektive angeführt werden.

Den Skeptizismus als Teil der Praxis zu sehen heißt somit, anzuerkennen, dass sich die von ihm ausgenutzte *Spannung* im Verhältnis von

Subjekt und Praxis nicht beruhigen lässt. Jeder Versuch, diese Spannung aufzulösen (den Skeptiker endgültig auszugrenzen), ist zumindest aus einer an Wittgenstein orientierten Position zum Scheitern verurteilt. In einer Zusammenfassung der bisher gewonnenen Ergebnisse (3.6) wird dies als eine Konsequenz aus der Kritik der »Meta-Sprachspiele« erläutert: der Versuch, den Skeptiker auszugrenzen, gleicht dem Versuch, dem reflexiven philosophischen Sprachspiel einen gesonderten, von der Praxis letztlich abgelösten Status zuzusprechen. Alternativ sollte vielmehr, so der abschließende Vorschlag in diesem Kapitel, der Skeptizismus als eine Form der *Selbstproblematisierung* begriffen werden (3.7) – als eine methodisch besonders aufschlussreiche Form der Philosophie.

3.1 Wohin gehört der Skeptiker?

Betrachtet man die bisher dargestellte Diskussion mit einigem Abstand, zeichnet sich ein deutliches Bild ab. Sowohl Kripke als auch McDowell wollen der skeptischen Bedrohung, die Kripke als »Regelparadox« formuliert, mithilfe eines *Appells an die Praxis* begegnen. Der Skeptiker berücksichtigt ihrer Meinung nach nicht, dass er Teilnehmer einer Praxis ist – ob diese Teilnahme nun als empirisches Faktum (Kripke) oder als unmittelbare transzendente Voraussetzung (McDowell) verstanden wird. Für Kripke und McDowell steht der Skeptiker somit *jenseits* der Praxis; und ihre Antworten zielen entsprechend darauf, den »missing link« zur gemeinschaftlichen Praxis wieder herzustellen.

Dieses Argumentationsschema folgt einem in der Sekundärliteratur verbreiteten Muster.¹ Es wirft jedoch ein entscheidendes *epistemologisches* Problem auf, welches in diesem Kapitel im Mittelpunkt stehen wird. Woher, so muss gefragt werden, *weiß* das vom Skeptizismus herausgeforderte Individuum, was die Praxis ist, in deren Namen es spricht? Was gibt ihm selbst (oder uns) die Gewissheit, in Übereinstimmung mit der Praxis zu urteilen, ihren Maßstab zu teilen? Tatsächlich stellt sich die Frage erst bei der Interpretation McDowells mit aller Deutlichkeit, denn Kripke liefert ja ein Prüfverfahren, an dem die Übereinstimmung festgestellt werden kann. Akzeptieren wir jedoch McDowells Kritik der »view from sideways-on«, so muss um so dringlicher gefragt werden, was uns dann noch erlaubt, *unser* Urteil unabhängig von konkurrierenden Deutungen als repräsentativ für die Praxis zu erklären.

An dieser Frage müssen sich alle Interpretationen messen lassen, die – wie Kripke und McDowell – Wittgenstein eine Auflösung oder zumindest Beruhigung des Skeptizismus durch die Praxis zuschreiben. Das Individuum muss in irgendeiner Form über »die« Praxis verfügen, die

1 Eine Übersicht gibt Hurley, *Wittgenstein on Practice and the Myth of the Giving*, 225.

gegen den Skeptiker aufgeboten wird. Schließlich kann sie – unabhängig davon, welchen ontologischen oder metaphysischen Status wir ihr zuerkennen – nur durch Einzelpersonen vertreten oder erkannt werden. Wenn der Skeptiker dadurch definiert wird, dass er jenseits der Praxis steht, ruht die Beweislast daher auf der spiegelbildlichen Behauptung, dass »wir«, die wir den skeptischen Zweifel (man möchte fast sagen: naturgemäß) nicht leben können, uns in einer gemeinsam *geteilten* Praxis befänden. Um die geteilte Praxis als einen Einwand gegen den Skeptiker zu verwenden, muss geklärt werden, wie oder in welchem Sinne das Individuum an ihr Teil hat, was sein Modus der Teilhabe ist. Der Verweis auf die Praxis rückt das *Verhältnis des Individuums zu der Praxis* in den Vordergrund.

Kennzeichnend für die hier diskutierten antiskeptischen Strategien ist, dass sie diese epistemologische Problematik nicht sehen. Diese Aussage mag bei McDowell zunächst verwundern. Während Kripke deutlich daran scheitert, dass er die Zugehörigkeit zur Praxis in Form von Rechtfertigungsbedingungen objektiviert, geht McDowell einen ganz anderen Weg. Er erkennt explizit an, dass Normativität kein Erkenntnisgegenstand sein kann, und Wittgensteins Lehre bestehe gerade darin, dies einzusehen. Doch es hat sich gezeigt, dass McDowells Verteidigungsstrategie gegen den Skeptiker nicht greift, und diese Wiederkehr gilt es angemessen zu verstehen. Ihr tieferer Grund ist, dass McDowell gegen seinen Willen die Praxis *doch* wieder zu einem Erkenntnisgegenstand macht, sie objektiviert, und somit den Skeptiker wieder einlädt. Und diese Objektivierung der Praxis ist, wie wir sehen werden, der mit Kripke geteilten Gesamtstrategie geschuldet: der Annahme, man müsse den Skeptizismus widerlegen oder therapieren, indem man ihn als eine unmögliche Position jenseits der Praxis sieht und somit von ihr *ausgrenzt*.

Die Wurzel der Schwierigkeit, auf die wir hier stoßen, liegt in einem einseitigen Verständnis der skeptischen Frage. McDowell und Kripke gehen beide die skeptische Argumentation von ihrem *Endpunkt* her an, von ihrem instabilen, selbstwidersprüchlichen Resultat, das die Möglichkeit von Bedeutung überhaupt leugnet. Aus dieser Perspektive ist die skeptische Schlussfolgerung von Anfang an absurd – was umgekehrt die Identifikation des antiskeptischen Standpunktes mit »uns« oder gar mit »unseren natürlichen Reaktionen« nahelegt. Doch aus diesem Blickwinkel wird übersehen, dass der Skeptiker selbst als kundiger und kompetenter Teilnehmer der Praxis argumentiert. Auch wenn die skeptische Antwort zu einem »Bedeutungs nihilismus« (Baker/Hacker) führt, zu einem »Schwindel« (»vertigo«, McDowell), so bleiben die skeptische Frage und der Gang der Argumentation verständlich und nachvollziehbar. Gerade das macht ihren Reiz aus: dass sie kraft einer (vielleicht nur scheinbar, aber auf jeden Fall zunächst) *zwingenden* Argumentation im Ausgang von etwas Selbstverständlichen dessen Unmöglichkeit

aufweist.² Der Skeptiker lässt sich nicht so einfach aus der Praxis verbannen. Seine Wirkung beruht darauf, dass er den Zweifel *innerhalb* der Praxis, als ihr kompetentes Mitglied, entfacht. Er argumentiert für seine Position, führt Gründe an, verteidigt sich und kritisiert den Gegner. Die Figur des Skeptikers steht nicht für einen unverständigen Anfänger, der nicht begriffen hat, wie wir einen Begriff benutzen. Noch ist er apriori uneinsichtig, unvernünftig oder unwillens, sich den Fakten zu stellen. Er ist vielmehr im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte und *weiß*, wie wir die Sprache verwenden.

Der skeptische Zweifel kann seine Sprengkraft nur entwickeln, wenn er seinen Ausgangspunkt in der Praxis findet, wie wir sie kennen und beherrschen. Das ist kein Zufall. Der Skeptiker muss von etwas ausgehen, *was uns allen bekannt ist* – nur so kann seine Argumentation, die dem vertrauten Phänomen schließlich den Boden entzieht, die irritierende Wirkung haben, dass wir bislang einem Missverständnis (Irrtum, Irrglauben) aufgesessen seien. Auch mit Sicht auf die antiskeptische Lösungsstrategie, die bestehende Zugehörigkeit zur Praxis einzuklagen (den Skeptiker an diese zu erinnern), muss darauf bestanden werden, dass der Skeptiker nicht apriori von der Praxis getrennt werden kann. Nur wer zu der Praxis gehört, kann – therapeutisch oder durch Aufweis unserer faktischen Übereinstimmung – an sie erinnert werden. Der Skeptiker ist bereits Teilnehmer einer Praxis, er muss es sein.

Aus dieser revidierten Perspektive muss der Skeptizismus als ein *Teil* der Praxis verstanden werden, als ihre nicht auszugrenzende Möglichkeit. Ist er tatsächlich so absonderlich, wie Kripkes Vergleich mit einem LSD-Rausch und McDowells inquisitorische Metapher des Exorzierens nahelegen? Man könnte das Problem auch so formulieren: Wenn der Skeptizismus überhaupt *möglich* ist, wie steht *dieses* Faktum zu den anderen Fakten der Praxis? Ist der Skeptizismus kein Sprachspiel? Was erlaubt, den Skeptizismus selbst aus der Praxis auszugliedern und ihn nicht als einen Teil von ihr anzuerkennen? – Man könnte diese Fragen zurückweisen. Schließlich redet der Skeptizismus *über* unsere Praxis, er reflektiert sie, und ein detailliertes Argument wie das Regelparadox kann kaum mit unseren fundamentalen Urteilsformen (»bedrock judgments«) wie »das ist rot« auf eine Ebene gestellt werden. Hier verwenden wir die Sprache, dort ist diese Verwendung selbst Gegenstand der Betrachtung. Und doch: genau diese Trennung sprachlicher Bezugsebenen würde Wittgensteins entscheidender Perspektive nicht gerecht werden, nach der es keine »Über-Ordnung« gibt. Gerade eine solche Hierarchie der Bezugnahmen, wie sie etwa in Russells Typentheorie verwendet wurde, lehnt Wittgenstein von Anfang an, also bereits im *Tractatus*, ab.

2 Wir werden in der Diskussion der philosophischen Übung auf dieses Merkmal, das Skeptizismus und Philosophie teilen, weiter eingehen. Vgl. Kap. 4.1.

Auch für den späten Wittgenstein gibt es keine Metasprachspiele, in denen wir wie losgelöst und unabhängig von ihr über die Praxis diskutieren: »Während doch die Worte ›Sprache‹, ›Erfahrung‹, ›Welt‹, wenn sie eine Verwendung haben, eine so niedrige haben müssen, wie die Worte ›Tisch‹, ›Lampe‹, ›Tür‹.« (PU, §97)

Wenn die Reaktion auf den Zweifel darin besteht, das zweifelnde Subjekt wieder zur Praxis zurückzuführen, muss die Frage gestellt werden dürfen, mit welchem Recht das skeptische Tun selbst nicht zur Praxis gezählt wird. Zumal sich die skeptische Verwendungsweise der Worte von der seiner Gegner im Diskurs kaum unterscheidet; beide setzen Argumente auseinander, reden, beschreiben, erklären. Der Skeptiker fordert dazu heraus, festzulegen, *was* die Praxis ist – weshalb die bloße Möglichkeit einer *innerpraktischen* Distanz zur Praxis, die er anzeigt, ernst genommen werden muss. Wer nur aus der Perspektive der einstimmigen, selbstverständlichen Praxis auf Wittgensteins Ausführungen blickt, übersieht das streng individuelle Element in ihnen. Dieses spiegelt sich auch im präzisen Gebrauch der Sprecherperspektiven in Wittgensteins Text wieder: Wittgenstein benutzt die erste Person singular, wenn es um das Individuum geht, und diese Perspektive ist *nicht* zwingend identisch mit der ersten Person plural. Deshalb ist es wichtig, dass Wittgenstein in der Regelfolgendiskussion (PU, SS197-242) aus der »Ich«-Perspektive argumentiert.³ So sehr es ein Fakt ist, dass wir in der Praxis übereinstimmen, so sehr ist es auch Fakt, dass wir diese Übereinstimmung anzweifeln, *rational* anders verstehen können. Dies zu sehen, heißt, das Individuum nicht vollends in die Praxis aufzulösen und statt dessen die *Spannung* im Verhältnis von Subjekt und Praxis, bei aller Asymmetrie, anzuerkennen.

Stanley Cavell legt eine Deutung vor, die den Skeptizismus als eine Position *innerhalb* der Praxis anerkennt. Der Skeptizismus müsse, wie er betont, als eine *natürliche Möglichkeit* der Sprache (CR, 47) begriffen werden. Der entscheidende Punkt, an dem für diese Lesart von McDowell abgewichen werden muss, ist eine Umdeutung der Normalität des gewöhnlichen Handelns, die unsere Praxis auszeichnet. Sie markiert nach der hier vorgeschlagenen Lesart Wittgensteins den *Schnittpunkt* von Subjekt und Praxis, nicht ihre Identität. Den Skeptizismus innerhalb der Praxis zu verorten, heißt so, ihn als eine Distanzierung nicht von der Praxis zu begreifen, sondern als einen Rückzug von sich selbst, von seinen eigenen Reaktionen. Das Subjekt traut seinen Reaktionen nicht, hält sie zurück, antwortet nicht auf die Situation – und sucht dann nach einen Grund für sie, nach einer Rechtfertigung, die den Weg zurück in die Praxis weist. Damit ist die Ausgangsbedingung des Skeptikers erfüllt:

3 »So handle ich eben« (PU, §217) zeigt daher eine »crisis of consent« (Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, 76) an und nicht eine wiedergefundene Gewissheit, im Einklang mit den anderen zu handeln.

Er *ist* kompetent; allein er hält diese Kompetenz zurück, hinterfragt sie, will sie (be-)gründen.

Dies kann als eine Abkehr von der Teilnehmerperspektive, vom kollektiven »Wir« beschrieben werden; doch diese Abkehr ist – *pace* McDowell – nicht von vornherein illegitim, inkohärent, zum Scheitern verurteilt. Die skeptische Position wäre nur dann in einem negativen Sinne grundlos, wenn die Praxis tatsächlich begründet wäre. Doch das blinde, deutungsfreie Regelfolgen (»Ich folge der Regel blind«, PU §219) gibt, wie noch detaillierter ausgeführt wird, gerade keinen Grund zur Hand. Der Skeptiker stellte sich nur dann jenseits, wenn die Praxis selbst eine objektive Einheit bildete. Eine solche propositionale Einheit gibt es jedoch nur *in* der Sprache; nicht in unserem Verhältnis *zu* ihr. Unsere »Übereinstimmung in den Urteilen« (Wittgenstein) hat ihren Grund in sich selbst, in unseren selbstverständlichen Reaktionen, die keine rationale »Übereinstimmung der Meinungen« ausdrücken, »sondern der Lebensform« (PU, §241). Diese Lebensform ist zwar etwas, was wir mit anderen teilen, doch wir, als jeweilige Einzelsubjekte, teilen sie. Wenn wir Grenzen finden, um die wir nicht umhin kommen, sind diese Notwendigkeiten *in uns* und nicht in der Praxis. Die Grenzen der Praxis, die mit den Grenzen des »Normalen«, des »Selbstverständlichen« zusammenfallen, sind nicht das Ergebnis theoretischer Einsicht oder epistemischer Reflexion. Sie *zeigen* sich in dem, was wir faktisch, in der Tat noch als selbstverständlich anerkennen würden und was nicht. »[T]he question of normality«, so Cavell, »is a practical one; or a question of the limits of practice« (CR, 90).

Indem der Skeptiker so nicht mehr in ein unverständliches Außen verwiesen wird, zeigt er die Möglichkeit einer innerpraktischen Distanz zur Praxis an – und öffnet somit einen Weg, das Problem der Kritik anzugehen. Der Skeptiker ist nicht als Renegat zu betrachten, sondern als *Inbegriff des philosophierenden Subjekts*. Eben weil der Versuch, sich selbst zu verstehen, auf den grundlosen Grund der Praxis stößt – den Wittgenstein als *Tat* konzipiert (vgl. ÜG, §402) –, ist die Versuchung groß, entweder einen Mangel an Fundament zu behaupten (Skeptiker), oder dieses in Form einer vermittelten (Kripke) oder unvermittelten (McDowell) Praxis einzuholen. Wittgensteins Philosophie ist aber keine Apologie des »Wir«, sondern ein Eindringen in das gespannte Verhältnis von Subjekt und Praxis. Und sein Appell an die Praxis soll dem Skeptiker nicht den Spiegel vorhalten, sondern ihm einen Weg (»Methoden, gleichsam verschiedene Therapien«, PU §133) weisen, wie er das Problem, das er mit sich selbst hat, *an sich selbst* bearbeiten kann.

3.2 Das Problem der Grenzziehung

Um zu zeigen, dass der Skeptiker nicht aus der Praxis ausgewiesen werden *kann*, soll im Folgenden das Grundproblem aufgewiesen werden, mit dem sich alle Theorien konfrontiert sehen, die eine solche Strategie verfolgen. Wieder dient dabei McDowells Ansatz als Ausgangspunkt, wobei ihm diesmal ein exemplarischer Status zukommt. Er wird als eine raffiniertere Variante der Ausgrenzung des Skeptikers in den Blick genommen – herausfordernd vor allem deshalb, da er sich explizit der Gefahr bewusst ist, die Praxis zu einem potenziellen Gegenstand der Erkenntnis zu verdinglichen. Dass ihm dies, wie im letzten Kapitel detailliert gezeigt, dennoch widerfährt, bedarf daher einer näheren Analyse, die belegen wird, dass dieses Scheitern der von ihm verfolgten ausgrenzenden Grundstrategie geschuldet ist. Wie geht McDowell gegen den Skeptiker vor, und an welcher Stelle gerät er in den Widerspruch?

Der erste therapeutische Schritt McDowells ist die Ablehnung aller Erklärungsmodelle, welche die Fähigkeit des Regelfolgens durch einen Vergleich zu begründen versuchen. Indem er den »Mythos des Gegebenen« als solchen entlarvt, öffnet sich der Weg, die den Skeptiker treibenden Fragen nach dem Wesen der Bedeutung zu »exorzieren« (MW, 176). McDowell konnte zeigen, dass wir unsere praktische *Gewissheit* im Handeln nicht auf eine praxisexterne »überstarre Verbindung« (Wittgenstein) zurückführen können. Es gibt keine vermittelnde Interpretation, welche uns erst die Gewissheit verleiht, dass wir mit unserem Handeln der Regel folgen: »if we are simply and normally immersed in our practices, we do not wonder how their relation to the world looks like from outside them«. (NCR, 211)

Nun folgt aus dieser Einsicht noch nicht die These, es gebe eine prinzipielle Transparenz aller Teilnehmer der Praxis untereinander, die gegen den Skeptiker ins Feld gerückt werden könnte. Um die Umdeutung des Regelfolgens therapeutisch gegen den Skeptiker einsetzen zu können, fügt McDowell seiner Diagnose noch eine unausgesprochene zweite Behauptung hinzu. Wir erwerben in der Praxis nicht nur normative Reaktionen und Urteilskompetenzen; wir sind – so seine implizite These – zugleich instande, uns gegen skeptische Angriffe *reflexiv auf diese Gewissheit zu beziehen*, sie zu erkennen. Wir haben nicht nur eine Gewissheit im Handeln, wir wissen auch, dass *dies* die Gewissheit ist, mit der wir im Einklang mit der Praxis handeln. Wir können die skeptische Frage abwehren, da wir wissen, dass wir addieren (und nicht quaddieren), wie wir auch wissen können, was andere Praxisteilnehmer im »Inneren« bewegt.

Da die Gewissheit sich *gegen* den Skeptiker richten soll, der jenseits der Praxis steht (oder zunächst die Zugehörigkeit zu einer anderen Praxis reklamiert), muss das Subjekt selbst wieder auf die Praxis, zu der es

gehört, verweisen können. Dies jedoch, so McDowells zweiter antiskeptischer Schritt, ist uns durchaus möglich. Diese Annahme manifestiert sich im exemplarischen Gebrauch des »Wir«, mit dem wir für die Praxis, in ihrem Namen, sprechen können. Als kompetentes Subjekt verfügen wir nach McDowell über die Fähigkeiten und Begriffe, die uns als Teilnehmer einer Praxis auszeichnen; unsere subjektive Perspektive (»ich«) erlaubt demnach, auch im Namen aller Teilnehmer der Praxis (»wir«) zu sprechen. Einer spricht für alle.

Diese implizite Annahme findet sich in McDowells methodologischem Selbstverständnis wieder. Es gehe nur darum, so McDowell, gegen den Skeptiker daran zu *erinnern*, was jeder Teilnehmer der Praxis bereits weiß und kann: »we need only to remind ourselves of obvious facts about what we do« (BW, 252) Nur so kann Wittgensteins Therapie, wie McDowell sie versteht, greifen und den Skeptizismus »austreiben«. Die Therapie funktioniert als ein Appell an »unsere« Praxis, bei dem die Gewissheit, mit der wir als Einzelne normalerweise und selbstverständlich in ihr handeln, auf die Praxis als Ganzes übertragen wird.

Dieser zweite Schritt ist erforderlich, wenn McDowell den Skeptiker tatsächlich auszugrenzen versucht, und er ist das Problem. Mit der Grenzziehung wird die Praxis selbst wieder zum potenziellen Gegenstand der Erkenntnis. Die Abwehr des Skeptikers gerät in eine Position, die McDowell zu vermeiden versuchte: eine Position *auf* einer Grenze, die zwischen verschiedenen Praktiken gezogen werden kann. Wer eine Grenze zwischen verschiedenen Praktiken zieht, muss seine eigene Praxis transzendieren können, um sich auf diese als eine Einheit zu beziehen.

Der Skeptiker zweifelt nicht an unserer Zuversicht, dass wir in Übereinstimmung mit der Praxis handeln.⁴ Er bezweifelt vielmehr, dass wir diese Gewissheit zu Recht in Anspruch nehmen. Der Hinweis »aber wir stimmen in einer Praxis überein« kann sich daher nur gegen den Skeptiker richten, wenn diese Übereinstimmung inhaltlich fixiert wird; wenn der Glaube in den Rang eines Wissens gehoben wird. Um, wie McDowell, die Übereinstimmung in der Praxis über eine logische Einsicht (oder Forderung) hinaus zu heben, muss inhaltlich bestimmt werden, *worin* wir übereinstimmen. Nur durch die Insistenz darauf, dass unsere Perspektive als Teilnehmer einer Praxis eine Grenze *hat*, kann dem Skeptiker vorgeworfen werden, dass er sich *illegitim*erweise jenseits dieser stelle, wenn er einen praxisexternen Grund für unser Handeln sucht.

McDowell weist den Skeptizismus zurück, indem er die Gewissheit, die wir im Verlauf unserer Initiation in die Praxis erwerben, *epistemisch überlädt*. Wir verfügen nach McDowell nicht nur über Begriffe, wir sind

4 McDowell spricht in seiner Exposition des skeptischen Paradoxes auch von der »confidence«, die wir hätten, dass wir auch in zukünftigen Anwendungen der Regel ihr folgen würden, uns selbst und damit der Regel treu bleibend. (NCR, 205f.)

uns reflexiv auch dieser Kompetenz *als* Kompetenz gleichsam mit derselben Unerschütterlichkeit gewiss, mit der wir sie in der Praxis gebrauchen. Wir reagieren nicht nur spontan und unmittelbar (blind), sondern sind uns auch darin gewiss – zumindest nach McDowell –, dass und wie wir in diesen Reaktionen normativ und kompetent handeln. Das Individuum ist sich, mit andern Worten, darin gewiss, ganz *im Einklang mit der Praxis* zu handeln. Hierin besteht die eingangs McDowell vorgeworfene Identifikation des Subjekts mit der Praxis. McDowells regelfolgendes Individuum betrachtet sich als repräsentativ, sein Handeln als exemplarisch. So etwa, wenn wir einem Wegweiser, der nach rechts weist, in diese Richtung folgen: »Going to the right in such a situation [...] would be an example of what we call ›obeying a rule‹ in actual cases.« (BW, 249)

Der in diesem Zitat vollzogene Schritt vom »Ich«, der in einer solchen Situation reagiert, zum »Wir« einer normativen Praxis ist eine Überschreitung der Praxis, denn es wird ein Urteil *über* die Praxis gefällt (»die Praxis des Regelfolgens ist das, was ich tue«). Das hat jedoch zur Folge, dass in letzter Instanz nicht mehr das Subjekt, sondern die Praxis für die Normativität der fraglichen Handlungen bürgt. Damit wird die Praxis selbst zu einem *Beleg*, dass das individuelle Handeln richtig ist. Genau diese Konsequenz formuliert McDowells Konzeption der Kriterien aus. Wenn McDowell die Therapie als eine Erinnerung beschreibt, wo wir »obvious facts about what we do« (BE, 252) anführen, so stehen uns diese »facts« nur als Gegenstand der Erkenntnis zur Verfügung, als Wissen, dass sich uns manifestiert. Und dieses Wissen kann sich uns *richtig* oder *falsch*, nur scheinbar, manifestieren, womit der skeptische Regress sich, wie beschrieben, wieder entfalten kann.

Die von McDowell vorgenommene Objektivierung der Praxis ist konsequent, um den Skeptiker abzuweisen, doch im Ergebnis inkonsistent. Das Subjekt muss sich auf die Praxis *beziehen*, um seinen Anspruch gegen den Skeptiker aufrecht zu erhalten – etwa, indem es sagt: »so wie ich handle, handeln wir; ich handle exemplarisch; und wir verstehen uns innerhalb der Praxis.« Das »Ich« *innerhalb* der Praxis muss zu einem »Wir« verallgemeinert werden, mit dem sich das Subjekt identifiziert (»Ich«=»Wir«). Die Abweisung des Skeptikers besteht somit gerade darin, ein Verhältnis *zu* der Praxis (zu dem »Wir«) einzunehmen; sich zu ihr zu positionieren (»ich handle wie wir«). Dieser über die Gewissheit hinausgehende *Schritt* manifestiert sich in dem Versuch, die eigene Handlung zu identifizieren, etwa in Form von Kriterien; er fordert ein zusätzliches Urteil. Er verlangt, was McDowell kategorisch auszuschließen versucht: eine Position, die sich von der Praxis entfernt, ihr von außen eine Einheit zuschreibt (nämlich das »wir« so-und-so handeln).

Gerade wenn wir akzeptieren, dass Normativität nur innerhalb einer Praxis gedacht werden kann, gelingt eine solche Grenzziehung gelingt unter Inanspruchnahme der Praxis. Das heißt aber: das philosophieren-

de Subjekt muss ein *bestimmtes* Verhältnis zur Praxis, *sein* Verständnis dessen, was »wir« tun, was »uns« ausmacht, zum Inbegriff der Praxis erklären. Ein solches Sprechen im Namen der Praxis kann jedoch nicht mehr selbst durch die Praxis begründet werden. Es kann ein Zug *in* der Praxis sein, etwa wenn ein Lehrer dem Schüler gegenüber seine Repräsentativität behauptet: »so macht man das eben!« Doch gerade weil es dem kompetenten Beherrscher der Praxis selbstverständlich erscheint, dass »dies« z. B. eine Addition ist, ist diese Aussage und ihre Korrektheit die *Folge* der Übereinstimmung und nicht ihr Grund. Deswegen muss jeder Versuch scheitern, unseren gelingenden Weltbezug auf Kriterien (Regeln), in deren Gebrauch wir initiiert werden, zu reduzieren.

3.3 Epistemischer und nicht-epistemischer Weltbezug

Die Rückbesinnung auf die Selbstverständlichkeit, mit der »wir« uns als Teilnehmer der Praxis verstehen, kann alleine noch nicht den skeptischen Angriff zurückweisen. Wir müssen uns für diese Verteidigung auf die Praxis beziehen, auf sie verweisen – womit wir uns zugleich von ihr distanzieren. Wer davon spricht, wie »wir« handeln, beansprucht, für die Praxis zu sprechen, in ihrem Namen zu urteilen. Diese exemplarische Autorität kann jedoch nicht aus der Praxis selbst gewonnen werden, da der repräsentative Akt nach diesem Modell erst festlegen soll, *was* die autorisierende Praxis ist: *So* handeln wir; *diese* Urteile zeichnen uns *erkennbar*, »distinctively and recognizably« (FR, 352), als einen der unsrigen aus. Das Subjekt, das solche Sätze äußert, hat sich letztlich wieder von der Praxis entfernt. Es öffnet sich die von McDowell gefürchtete »begriffliche Lücke« (»conceptual gap«; BW 248) zwischen dem spontanen Urteil und seiner Rechtfertigung, zwischen der Handlung und der Regel.

Wie lassen sich repräsentative Sätze auf eine Weise verstehen, die der ersten und entscheidenden Einsicht, die McDowell bei Wittgenstein findet – dem blinden, deutungsfreien Regelfolgen –, gerecht wird? Wie ist eine Äußerung der Form »*so* handeln wir« zu verstehen? Im Ausgang von Kripkes ursprünglicher skeptischen Herausforderung müsste dies als eine Frage nach der *Quelle* des Wissens verstanden werden. Der Skeptiker begreift unser Verständnis der Regel als Ausdruck eines Wissens und sucht dessen Grund. Wir werden sehen, dass genau diese Frageperspektive korrigiert und nicht einfach – wie McDowell vorschlägt – abgewiesen werden muss. Denn es ist unbestreitbar, dass wir in einem bestimmten Sinne durchaus wissen, was wir tun, wenn wir z.B. addieren. Doch dieses Wissen ist, wie im folgenden gezeigt wird, nicht epistemisch zu verstehen. Es ist kein Wissen, das auf *Erkenntnis* beruht, und kann daher auch nicht als Basis dienen, um alternative Erkenntnisansprüche *zurückzuweisen*. Unser Handlungswissen ist *praktisches* Wissen, das sich

in unserer Kompetenz ausdrückt, nach den Anforderungen der Situation zu handeln. Damit wissen wir aber gerade nichts *über* die Praxis. Um terminologische Verwirrungen zu vermeiden, wird dieses »Wissen« fortan als Kompetenz, als Fähigkeit bezeichnet – als ein Können.

Die Unterscheidung des epistemischen vom nicht-epistemischen Welt- und Selbstbezug öffnet den Weg zu einer Umdeutung des Skeptizismus. Statt dem Skeptiker eine falsche oder illegitime Frage vorzuwerfen, muss sein Problem dahingehend verstanden werden, dass er auf einer *epistemischen* Begründung beharrt. Er geht davon aus, dass wir, solange wir nicht mit Sicherheit alternative Begründungen ausschließen können, nur auf bloßen Glauben, und daher unbegründet, handeln. Wittgensteins Ziel ist jedoch, genau diese scheinbare Alternative zwischen Glauben und Wissen aufzuheben: wir handeln überhaupt nicht nach Gründen. Der »Grund« der Praxis, das, worin wir übereinstimmen, liegt für ihn jenseits von Wissen und Zweifel.

»Ich möchte diese Sicherheit [...] als (eine) Lebensform [ansehen] Das heißt doch, ich will sie als etwas auffassen, was jenseits von berechtigt und unberechtigt liegt; also gleichsam als etwas Animalisches.« (ÜG, §§358f.)

Jede Antwort auf den Skeptizismus, die weiterhin im epistemischen Denkraum bleibt, verfängt sich in dem logischen Problem der Grenzziehung. Das liegt daran, dass sich der epistemische Begriff des Wissens durch den Ausschluss einer möglichen Alternative konstituiert: Ich weiß *dass p*, wenn ich ausschließen kann, *dass nicht p*. Die Sicherheit und Gewissheit der Erkenntnis *besteht* bei einem epistemischen Wissensanspruch in dem zweifelsfreien Ausschluss einer Alternative. Auf diesem Wissensbegriff beruht beispielsweise die klassische Argumentation für den Skeptizismus des Fremdpsychischen, wie er uns bei Russell und anderen Autoren begegnet.⁵ Wir sehen beim anderen – so die Vorstellung – nur die äußere Körperhülle, und die Erfahrung lehrt, dass die Körpersprache auch simuliert oder irreführend sein kann. Deshalb gibt es, wie Russell sagt, keinen »*zwingenden Grund*«⁶ zu der Annahme, dass unseren Mitmenschen eine Psyche vergleichbar der unsrigen innewohne. Da wir nicht ausschließen können, dass der andere simuliert oder vielleicht gar ein Automat ist, bleibe uns bestenfalls ein Induktionsschluss auf das »Innere« der anderen.

Wer eine Grenze ziehen will, indem er sich epistemisch auf *p* bezieht, muss beide Seiten der Grenze denken können: *p* und *nicht-p*. Das jedoch widerspricht der Idee einer (transzendentalen) Grenze, die nur von innen gezogen werden kann. Darauf setzt der Skeptiker, der zeigt,

5 Zu dem folgenden vgl. Hark, *Wittgenstein und Russell über Psychologie und Fremdpsychisches*, 88f.

6 Zitiert in Ebd., 89, n.6

dass ein solcher Ausschluss für unser Weltverhältnis als Ganzes nicht möglich ist. Kann ich den Unterschied zwischen *p* und *nicht-p* nicht aufzeigen, so habe ich nach dem epistemischen Verständnis dann auch keine Berechtigung für mein Urteil *p* – die skeptische Schlussfolgerung drängt sich auf.

Kripke versteht Wittgensteins Appell an die Praxis, und damit unsere Zugehörigkeit zur Praxis, epistemisch: Für ihn ist unser Handeln *berechtigterweise* ein Regelfolgen, wenn wir erkennen oder potenziell verifizieren können, dass unsere Reaktion von allen anderen geteilt wird. Das isoliert betrachtete Individuum gerät nach Kripke in die skeptische Falle, weil es alleine diesen Unterschied nicht fixieren kann. Es kann nicht *ausschließen*, dass es nicht doch die Regel falsch versteht. – McDowell geht dieses Bedingungsverhältnis von der andern Seite her an: Anstatt die Gewissheit der Erkenntnis, wie Kripke, durch den Ausschluss von Alternativen zu gewinnen, erlaubt für ihn unser manifestes Erkennen den Rückschluss, dass es keine Alternative gibt. Dies spricht auf den ersten Blick dafür, dass auch McDowell den Weltbezug nicht-epistemisch, als ein Können, konzipiert. In diesem Sinne hatten wir auch McDowells ersten Schritt in seiner abweisenden Therapie referiert: Der Erkenntnisakt wird als spontane Kompetenz, als Fähigkeit, begriffen. Doch indem McDowell darüber hinaus den Skeptiker durch dieses manifeste Erkennen zurückweisen will, gerät die Kompetenz unter der Hand zu einem epistemischen Welt- und Selbstbezug. Der Ausschluss des Skeptizismus folgt wieder dem epistemischen Modell. Da wir mit Gewissheit erkennen, schließt McDowell, dass wir daher alternative Konzeptionen der Praxis ausschließen können. Deswegen glaubt McDowell, dass der Verweis auf unsere selbstverständliche Praxis die skeptischen Behauptungen zurückweisen kann. Der Skeptiker, der die ausgeschlossene Alternative eingeklagt, ist für McDowell durch die faktische Gewissheit meines Urteils zurückgewiesen, das ich als Teilnehmer der Praxis jenseits unseres Philosophierens fälle. Für McDowell *weiß* ich, dass ich Teilnehmer einer Praxis bin – und kann daher eine Grenze zwischen »uns« und »ihnen« ziehen, kann die »outsiders« ausschließen.

Die beobachtete Wiederkehr des Skeptizismus bei Kripke und McDowell, seine Unabweisbarkeit, kann so als eine *reductio* seiner Grundprämisse begriffen werden: dass unser Verhältnis zur Welt und zu den anderen epistemisch sei, auf einer Form des Wissens beruhe. Das Subjekt *weiß* wie man die Sprache benutzt; doch dies ist kein Wissen *über* die Praxis, sondern untrennbar mit der subjektiven Situation *in* ihr verwoben. Es ist eine Fähigkeit: »Wissen ist ein Können.« (Wittgenstein)⁷

Der Grund des Sprachspiels, das, worin wir übereinstimmen, entzieht sich der (epistemischen) Erkenntnis. Dies lässt sich, wie geschehen, als

7 Wittgenstein, aus dem Nachlaß (MS 164, p. 171). Vgl. auch PU §150.

die Folge eines logischen Problems verstehen: Wir können die Grenzen der Praxis nicht innerhalb der Praxis ziehen. Sofern die Praxis konstitutiv für unser Erkennen sein soll, bedeutet das auch, dass wir diese konstitutiven Grenzen des Erkennens nicht epistemisch einsehen und verteidigen können. Wie ist dann der »Grund« der Praxis zu verstehen?

3.4 Grundloser Grund der Praxis

Wittgenstein hat die Frage nach dem Grund der Praxis in *Über Gewissheit* untersucht. Dort stellt er fest, dass wir nur dann von Wahrheit und Falschheit reden können, wenn wir über Begründungsweisen und Entscheidungsverfahren verfügen: »Der Satz ist wahr oder falsch« heißt eigentlich nur, es müsse eine Entscheidung für oder gegen ihn möglich sein.« (ÜG, §200) Diesem gewöhnlichen Verständnis folgt auch der epistemische Wissensbegriff, der eine solche Entscheidung, eine Stellungnahme in einem Raum von Möglichkeiten, einfordert. Solche Entscheidungen sind nur *innerhalb* etablierter Sprachspiele möglich, sie setzen diese Praktiken voraus.

Aus dieser Beobachtung schließt Wittgenstein jedoch nicht, dass unsere unumstößlichen Gewissheiten, auf deren Grund wir über wahre Sätze urteilen, selbst einen *Grund* der Praxis bilden. Im Gegenteil: Weil jede Entscheidungsmöglichkeit solche Sprachspiele bereits voraussetzt, kann die Gewissheit dieser Sprachspiele nicht wieder innerhalb eines epistemischen Entscheidungsraums stehen. Dass wahre Sätze eine mögliche Entscheidung implizieren, so Wittgenstein, »sagt nicht, wie der Grund zu so einer Entscheidung ausschaut.« (ÜG, §200) Weiter heißt es: »Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht *wahr*, noch falsch.« (ÜG, §205)

Diese Überlegung folgt der Logik, die wir als Problem der Grenzziehung bezeichnet haben. Wenn wir den Begriff des Zweifels – und damit auch des Wissens – kontextualisieren, an ein Sprachspiel binden, dann kann die Feststellung, dass sich jemand außerhalb eines solchen Kontextes stellt, nicht als Beleg dafür herhalten, dass diese jenseitige Position *falsch* oder illegitim ist. Die Kontextualisierung (Grenzziehung) erlaubt weder, unserem Gebrauch Wahrheit *zu-*, noch der abweichenden Position Wahrheit *abzusprechen*. Wenn es falsch ist, *mit* dem Skeptiker zu sagen, wir wüssten nicht, ob dies ein Baum ist (weil der Begriff des Wissens in diesem philosophischen Gebrauch, der von jedem Kontext abstrahiert, keinen Gehalt hat), so ist es aus demselben Grunde falsch, *gegen* ihn darauf zu beharren, dass wir es faktisch wüssten. Wenn die Normativität unserer Sprache in dem Sprachspiel verankert ist, dann haben weder die skeptische Beteuerung Gehalt, hier *fehle* ein Fundament, noch die antiskeptische Versicherung, dies *sei* das Fundament

(oder »wir« bräuchten es nicht). Indem gezeigt wird, dass außerhalb des Sprachspiels *der Begriff* des Zweifels (bzw. des Wissens) keinen Ort hat, ist daher vor allem gezeigt worden, dass der skeptischen Herausforderung nicht durch *Gründe* begegnet werden kann. Wo kein Zweifel mehr möglich ist, ist dieser auch nicht *unvernünftig*. (vgl. ÜG §451). Zweifel und Wissen *reichen dort einfach nicht mehr hin*.

Diese Einsicht stimmt völlig überein mit McDowells erstem argumentativen Schritt seiner »Therapie«, den wir oben isoliert haben. Unsere Fähigkeit, z. B. einer Regel zu folgen, ist an die Praxis gebunden und kann nur aus ihr heraus, in ihr, verstanden werden. Doch mit der Präzisierung, dass dieses Können selbst jenseits von Wissen und Zweifel liegt, verbietet sich der direkte Übergang vom »Ich« zum »Wir«. Unsere repräsentativen Sätze über die Praxis werden nicht durch die Praxis, zu der wir gehören, autorisiert. Nur weil ich in der Praxis mit den anderen übereinstimme, bin ich nicht in einer privilegierten Position, zu bestimmen, *worin* wir übereinstimmen. »Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*, und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein.« (PU, §241)

Wenn Wittgenstein den Grund der Praxis, das, worin wir übereinstimmen, als »weder wahr noch falsch«, als »weder vernünftig noch unvernünftig« kennzeichnet, zeigt sich ein entscheidender Unterschied etwa zu Kants Vernunftkritik, an der sich McDowell stark orientiert. Nehmen wir die offensichtlichste Parallele: Beide, Kant und Wittgenstein, schränken die Reichweite unserer Erkenntnis ein. Doch Wittgenstein weigert sich, der Sprache ein ergänzendes Gegenüber, ein »Ding an sich«, beizugesellen; insofern ist es falsch, bei ihm von einer »Einschränkung« zu reden. Für Wittgenstein hat es weder Sinn, zu sagen, dass es ein »Ding an sich« gebe, noch, dass es das nicht gebe. Das »Ding an sich« erfüllte letztlich dieselbe Funktion wie der berühmte »Käfer in der Schachtel« in der Diskussion um »innere Gegenstände« (vgl. PU, SS293-304). Es wäre etwas, das aus Gründen unserer Denklogik (Grammatik) angenommen werden muss; seine spekulativ erschlossene Existenz oder Nichtexistenz ändert jedoch nichts an unseren Urteilen. Schließlich ist das Ding an sich ja gerade dadurch gekennzeichnet, dass es »an sich« »für uns« nicht erkennbar ist – womit auch genausogut *nichts* an die Stelle des konstitutiv unzugänglichen »Dings an sich« treten könnte.⁸ »Das Ergebnis war [...], daß ein Nichts die gleichen Dienste täte wie ein Etwas, worüber sich nichts aussagen läßt.« (PU, §304) Doch Wittgenstein will ja nicht leugnen, dass es ein »Inneres« gibt; so wenig würde er leugnen, dass

8 Eine ähnlich gelagerte Denkfigur, wenn freilich mit ganz anderen Konsequenzen, findet sich bei Hegel. Er moniert, dass Kants Vermittlung zwischen dem Subjekt und dem »Absoluten«, wie er es nennt, jenes nie frei und unverzerrt zugänglich macht. Welchen Sinn habe es, da wir in diesem Medium gefangen sind, noch weiterhin von der Existenz eines Absoluten auszugehen? Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 69.

es eine »Übereinstimmung« gibt. »Sie ist kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts!« (PU, §304) Er will unserer philosophischen Rede darüber die Widersprüchlichkeit nehmen, indem die einseitige Bevorzugung der *Bezugnahme* aufgebrochen wird, mit ihrer impliziten Verdinglichung. »Das Paradox verschwindet nur dann, wenn wir radikal mit der Idee brechen, die Sprache funktioniere immer auf *eine* Weise, diene immer dem gleichen Zweck: Gedanken zu übertragen – seien diese nun Gedanken über Häuser, Schmerzen, Gut und Böse, was immer.« (PU, §304)

Mit der Idee der Mitteilung zu brechen, heißt, die Praxis als ein *Tun* zu fassen. Der Begriff des Sprachspiels hebt hervor, dass »das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit«. (PU, §23). »...und schreib getrost: ›Im Anfang war die Tat.‹« (ÜG, §402) Immer wieder hebt Wittgenstein den *praktischen* Charakter des Urteilens hervor; die Tatsache, dass unsere Sprache, so sie nicht »feiert«, in ein Spiel der Reaktionen und Antworten eingebunden ist.

Daher ist der Begriff des »grundlosen Grundes« der Praxis zwar illustrativ, aber irreführend. Die Praxis, ihr Grund, ist nicht etwas, *zu dem* wir in einem Verhältnis stehen; diese Annahme führt zu einer Verdinglichung und dem Folgeproblem der Grenzziehung. Vielmehr muss der Grund der Praxis, ihre Seinsweise, *in uns* gesucht werden: in dem, was wir sind und tun. Die Praxis existiert nicht unabhängig von uns. Wittgenstein benutzt in späteren Schriften zunehmend den Begriff des Lebens, um diese *Immanenz* der Praxis hervorzuheben; berühmt geworden ist der Begriff der *Lebensform*, den er schon in den *Philosophischen Untersuchungen* zur Erläuterung unserer praktischen Übereinstimmung heranzieht: »in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.« (PU, §241) Das Sprachspiel, schreibt Wittgenstein später in *Über Gewissheit*, »steht da – wie unser Leben.« (ÜG, §559)

3.5 Subjektive Gewissheit, objektives Wissen

Wir haben nun, gegen McDowell, für ein nichtepistemisches Verhältnis des Subjekts zur Praxis argumentiert. Nach diesem Verständnis ist die Praxis aus logischen Gründen jenseits von Wissen und Zweifel anzusiedeln, weshalb die subjektive Gewissheit, dass »wir« so und so handeln, nicht unmittelbar als Ausdruck eines objektiven Wissens gewertet werden kann. Die Praxis wird primär als ein *Tun* verstanden, als eine Tätigkeit. Das Ende der Begründungen sei »nicht die unbegründete Voraussetzung, sondern die unbegründete Handlungsweise« (ÜG, §110). Welche Rolle spielt in dieser Alternativbeschreibung das *Subjekt* dieser Praxis, wie ist sein Verhältnis zu ihr näher zu verstehen?

Zu der Beantwortung dieser Frage werden wir uns, wie bisher, weiterhin der skeptischen Herausforderung bedienen, die das Verhältnis zur Praxis grundsätzlich hinterfragt. Schließlich war ein wichtiges Ergebnis der kritischen Diskussion, dass wir den Skeptiker nicht abweisen können, dass er nicht einfach »jenseits« der Praxis anzusiedeln ist. Aber wo dann? Wie kann vor dem Hintergrund der bisherigen Ergebnisse der skeptische Versuch gedeutet werden, sich in der Praxis jenseits der Praxis zu stellen? Genauer: wenn es nicht widerlegbar falsch ist, sich jenseits der Praxis zu stellen, wie muss dann diese skeptische Position, diese Distanznahme zur Praxis, verstanden werden? Und welchen Aufschluss gibt diese Umdeutung des Skeptizismus über das Verhältnis von Subjekt und Praxis?

Der Vorschlag, der im folgenden entwickelt wird, versteht den Skeptizismus als den Ausdruck einer *Distanz des Subjekts zu sich selbst*, als Ausdruck eines *Selbstverhältnisses*. Die Diagnose, dass es dem Subjekt nicht möglich ist, seine repräsentativen Sätze durch die Praxis zu legitimieren, lässt sich so als eine *Entdeckung des Subjekts* reformulieren. Der Skeptizismus offenbart eine Spannung, die kennzeichnend ist für den philosophischen Versuch, sich über die gewöhnliche Sprache zu erheben und sie reflexiv zu begreifen. Das philosophierende Subjekt, welches seine Stimme im Namen der Praxis erhebt und angibt, wie »wir« ein Wort gebrauchen, steht, wie sich zeigen wird, vor einem Dilemma. Einerseits kann es sich seiner Kompetenz, die es als exemplarisch hinstellt, nur sicher sein, weil es zu der Praxis gehört. Es beherrscht nicht irgendetwas, sondern das Sprachspiel. Indem es nun den Anspruch erhebt, etwas *über* die Praxis auszusagen, distanziert es sich jedoch gerade von diesem für sein Können konstitutiven Sprachgebrauch und tritt an den Rand des Sprachspiels. In dem Moment, in dem es – sich von der Praxis zurückziehend – feststellt, *was* es tut, verliert es die Gewissheit, ob dies noch die Beschreibung dessen ist, was es *tut*.

McDowell hebt die Spannung zwischen dem subjektiven Anspruch und ihrer objektiven Gültigkeit *auf*, indem er das Subjekt des repräsentativen Wissensanspruchs für austauschbar hält: »ich« und »wir« sind ihm identisch. Im folgenden wird argumentiert, dass diese Spannung gerade nicht aufgelöst werden kann. Die subjektive Gewissheit in der Praxis kann nicht *gleichzeitig* repräsentativ für die Praxis sein. Entweder handeln wir *im* Sprachspiel – dann ist aber das Sprachspiel die Autorität, der auch *ich* mich zu unterwerfen habe, an der ich meine Kompetenz messen muss. Oder wir treten aus ihm heraus, sagen etwas *über* es – dann jedoch kann ich meine Kompetenz nicht mehr durch dieses Sprachspiel autorisieren lassen. Die Gewissheit, die ich mit den anderen *teile*, bleibt immer noch eine Gewissheit, die *ich* teile:

»Ich, L.W., glaube, bin sicher, daß mein Freund nicht Sägespäne im Leib oder im Kopf hat [...] Daran zu zweifeln erscheint mir als Wahnsinn, freilich wieder in Übereinstimmung mit Anderen; aber *ich* stimme mit ihnen überein.« (ÜG, §281)

Das Subjekt entdeckt im Zweifel, dass es selbst Subjekt der Gewissheit ist, welche ihm das Sprachspiel und die Fakten doch auf den ersten Blick nur zu *verleihen* scheinen. Sein Zweifel daran, dass das Sprachspiel die Wirklichkeit nicht »trifft«, nicht mit ihr übereinstimmt, entpuppt sich so als ein Zweifel an sich selbst: als ein Misstrauen in die eigenen Reaktionen, ohne die es doch nicht handeln und urteilen kann. Dieser *Zweifel des Subjekts an sich selbst* ist, wie Sandra Laugier gezeigt hat, ein zentrales Thema in Wittgensteins späten Notizen *Über Gewissheit*.⁹ Daher soll im Folgenden dieses Werk herangezogen werden, um aus seiner Perspektive auch die Thematik der *Philosophischen Untersuchungen* (besser) zu verstehen.

In seinen letzten Überlegungen, die Wittgenstein vor seinem Tod zu Papier gebracht hat, geht es bekanntlich um Moores Verteidigung des *common sense* durch die Aufzählung unbezweifelbarer subjektiver Gewissheiten über die Welt. Moores Sätze der Form »ich weiß« oder »ich kann mich nicht irren, dass...« sind Ausdruck eines Wissens (einer Erkenntnis), welches das Subjekt mit völliger Gewissheit allein auf der Grundlage seiner selbst fällen zu können glaubt – in seiner Eigenschaft als Vertreter des *common sense*, als Teilnehmer der normalen Praxis (»Ich weiß, dass ich zwei Hände habe«). Die Äußerungen, die ja als philosophische Sätze gebraucht werden, beziehen ihre Kraft aus der Tatsache, dass sie scheinbar nur das wiedergeben, was wir in der Praxis sowieso schon wissen und voraussetzen. Sie drücken aus, was uns als Subjekte dieser Praxis, in ihr, selbstverständlich ist. Aus diesem Grunde sprach Moore ihnen die Kraft zu, den Realismus zu beweisen. Moores Ansatz steht somit für das Problem der exemplarischen Autorität: inwieweit kann ich meine Gewissheit, über die ich in der Praxis (in der Tat) verfüge, philosophisch verallgemeinern? Was passiert, wenn ich diese Gewissheit in den Rang eines Wissens erhebe?

Wittgenstein beginnt seine Analyse der Moore'schen Sätze mit der Einsicht, dass sich auch im Wissensanspruch »ich weiß dass p« das Subjekt irren kann. »Ich weiß«, so Wittgenstein, »scheint einen Tatbestand zu beschreiben, der das Gewußte als Tatsache verbürgt. Man vergißt eben immer den Ausdruck ›Ich glaubte, ich wüßte es.« (ÜG, §12) Warum hebt Wittgenstein diese Möglichkeit hervor? Auf den ersten Blick scheint sich die Behauptung *dass p* von der Behauptung *ich weiß dass p* nicht zu unterscheiden: ein Irrtum ist möglich, aber das gilt für beide Fälle. Wenn

9 Laugier, *Le sujet de la certitude*.

– etwa bei analytischen Sätzen – ein Irrtum ausgeschlossen sein sollte, so bei beiden Äußerungsformen. Sowohl bei *p* als auch bei *ich weiß dass p* äußern Subjekte eine fallible Behauptung; im Falle von »ich weiß« wird diese Tatsache scheinbar nur noch im Satz selbst angezeigt. Wittgenstein will mit seiner Bemerkung, dass auch in der letzteren Form ein Irrtum möglich ist, jedoch darauf aufmerksam machen, dass diese Äußerungsformen zwei verschiedenen Formen von Subjektivität entsprechen. Mit ihnen nimmt das Subjekt ein je anderes Verhältnis zu der Praxis ein, in der sein Wissensanspruch Gültigkeit hat – es unterwirft sich der Praxis oder steht selbst für sie ein.

Der Unterschied zwischen »*p*« und »ich weiß, dass *p*« wird an den *Konsequenzen* deutlich, die ein Irrtum nach sich zieht. (»Nicht alle Korrekturen unsrer Ansichten stehen auf der gleichen Stufe«, ÜG §300.) Die Behauptung »*p*« situiert sich, um einen Ausdruck Sellars' zu gebrauchen, im anerkannten logischen Raum der Gründe: Sie lässt sich widerlegen oder bestätigen mit Verfahren, die sich auf die Korrektheit und damit auf den *Inhalt* der Äußerung beziehen. Ein erkannter Irrtum falsifiziert die Aussage, wirft aber keinen Schatten auf das äußernde Subjekt als solches. Im Grunde spielt es keine Rolle und kann ausgelassen werden. Daher kann eine solche Äußerung auch dazu dienen, die Fähigkeit des Subjekts, am Spiel teilzunehmen, zu testen: »Man prüft an der *Wahrheit* meiner Aussagen mein *Verständnis* dieser Aussagen.« (ÜG §80). Das Subjekt ist hier dem Sprachspiel *unterworfen*; es wird ggf. durch seine Aussage korrigiert und lernt so, besser (nach den Regeln des Sprachspiels) zu urteilen. Was zählt, sind die Aussage und die Gründe für und gegen sie. Die Äußerungen und das sie äußernde Subjekt unterliegen den Regeln des Sprachspiels.

Der Sinn der Emphase »ich weiß« liegt dagegen gerade darin, dass der Wissensanspruch nicht mehr ausschließlich dem Sprachspiel untersteht. Im Gegenteil, er kann dazu dienen, das Sprachspiel zu definieren – etwa wenn ein Lehrer gegenüber aufmüppigen Schülern darauf besteht, dass er wisse, wie man addiert. Das Subjekt tritt hier in ein anderes Verhältnis zu seinen eigenen Äußerungen: es *verleiht* seinen Äußerungen oder *beansprucht* mit ihnen eine exemplarische Autorität. Diese Repräsentativität kann es jedoch nicht mehr durch das Sprachspiel begründen, da dieses ja gerade durch die Äußerung bestimmt werden soll. Das Subjekt muss selbst, *als* normativ kompetentes Subjekt, für seinen Anspruch einstehen. Dieser (hier untersuchte Moore'sche) Gebrauch von »ich weiß« ist kein Zug mehr *im* Sprachspiel. Wir können uns zwar viele Fälle vorstellen, in denen wir Sätze wie »ich weiß, dass dort ein Baum ist« ganz normal gebrauchen, etwa um einen konkret gegebenen Zweifel auszuräumen. (vgl. ÜG, SS483, 485) »Hier sagt man also »ich weiß« und gibt den Grund des Wissens an, oder man kann ihn doch angeben.« (ÜG, §484) Im Gegensatz zu diesem Gebrauch, der den Regeln folgt, soll

»ich weiß« bei Moore jedoch selbst als Grund erhalten. Das Subjekt verhält sich, mit andern Worten, zu sich selbst als Grund. Es greift auf seine eigene Gewissheit zurück, um mit ihr die Regel zu begründen.

Dieser Einsatz des Subjekts führt zu anderen Folgen im Falle eines Irrtums. Mit dem (Moore'schen) Ausdruck »ich weiß, dass p« fällt ein möglicher Zweifel am korrekten Inhalt auf das *Subjekt in seinem Welt- und Selbstverhältnis*, auf seine Subjektivität, zurück. Genau darin liegt der repräsentative Status dieser Äußerungen, den Moore ausnutzen möchte: Die Tatsachen, die in ihnen geäußert werden, sind so selbstverständlich, dass ein Irrtum überhaupt nicht *vorstellbar* wäre. (vgl. ÜG, §17, PU §251) Die Gewissheit wird gleichsam mit dem Sein des Subjekts selbst verknüpft, ist von ihm nicht trennbar. Wittgenstein bringt diese Intimität auf den Punkt, indem er darauf hinweist, dass wir mit derselben Sicherheit, mit der wir wissen, dass wir Hände haben, auch unseren Namen wissen: »Ich könnte statt dessen auch hinzusetzen: ›Ich kann mich darin so wenig irren, wie darin, dass ich L.W. heiße.‹« (ÜG, §668)

Doch auch in diesen Äußerungsformen ist, wie Wittgenstein bemerkt, ein Irrtum logisch nicht auszuschließen. Wittgenstein fordert uns nun dazu auf, uns vorzustellen, wie ein solcher Irrtum *aussähe*. An den Folgen eines solchen Irrtums zeigt sich die enge Bindung der Moore'schen Sätzen mit unserem ganzen Welt- und Selbstverhältnis. Ein Irrtum träfe weniger die Aussage als *das Subjekt selbst*. Alleingelassen mit dieser für es unbezweifelbaren Gewissheit, müsste es für verrückt erklärt werden: »Ich scheine doch zu wissen, dass ich mich, in meinem eigenen Namen z.B., nicht irren kann! Das drückt sich in den Worten aus: ›Wenn das falsch ist, dann bin ich verrückt.‹« (ÜG, §572) Ein Irrtum innerhalb eines Sprachspiels bleibt weiterhin bestimmt; ja, die Korrektur eines Irrtums ist als *Teil* des Sprachspiels anzusehen. Doch ein Irrtum im hier behandelten zweiten Fall »ich weiß dass p« bliebe unbestimmt. »Verrücktheit« steht hier für das Andere der Vernunft, für die Desorientierung, wie eine *solche* Welt noch aussehen könnte. Der Irrtum »ist an einer Stelle [dann] auch nicht mehr denkbar.« (ÜG, §54)

Wittgenstein hebt somit zweierlei hervor: Zum einen ist der Irrtum eines typischen Moore'schen Satzes unbestimmt; es bleibt unklar, wie die Negation von (notwendigerweise außerhalb des Sprachspiels gedachten) Äußerungen wie »ich weiß, dass die Erde älter als 100 Jahre ist« aussähe. Zum andern ist ein Irrtum aber formal möglich, was der Satz »ich glaube, ich wüßte es« belegt. Wittgenstein zeigt so, dass es sich bei den Moore'schen Sätzen nicht um ein Wissen handeln kann. Nur, weil hier von einem Wissen die Rede ist, sollten diese Sätze nicht für eine Erkenntnis gehalten werden. Darin liegt die Verführung des Ausdrucks »ich weiß«: der Satz scheint ein *Wissen* auszudrücken und damit eine objektive epistemische Gewissheit. Doch Wittgenstein beharrt darauf, dass der Begriff des Wissens nur *im* Sprachspiel des Wissens Gültigkeit hat –

nur in Situationen, in denen mit der Möglichkeit des Wissens zugleich auch die Möglichkeit des Nichtwissens eingeräumt wird. Wissen setzt den Ausschluss des Gegenteils voraus – eine Bedingung, die Moores Sätze nicht erfüllen. Ein erfolgreicher, wirklicher Zweifel an Gewissheiten wie »ich weiß, dass ich eine Hand habe« oder »ich weiß, dass ich noch nie in China war« wäre keine einfache Korrektur, wäre keine rationale Einsicht, sondern hätte eine Umwälzung des eigenen Weltbilds zur Folge, eine Revision des ganzen Welt- und Selbstverhältnisses. (Man denke an Wittgensteins Beispiel, dass wir entdecken würden, dass alle unsere Freunde Sägespäne im Kopf hätten.)

»Es handelt sich nicht darum, 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?« (ÜG, §32)

Wie sind die Moore'schen Sätze dann zu verstehen? Auch wenn ein Irrtum schwer bis gar nicht vorstellbar wäre und sie offenbar kein Wissen ausdrücken, scheinen sie zumindest den Stempel der Unbestreitbarkeit zu tragen – drücken sie doch etwas aus, mit dem jeder übereinstimmen würde. (vgl. ÜG, SS100, 462) Wittgenstein greift nun zu dem Begriff des *Weltbilds*, um den besonderen Charakter dieser Sätze zu fassen. (ÜG, §94) Ihr Status ist uneindeutig. Auf der einen Seite gleichen sie, mit ihrer Zweifellosigkeit und Unbestreitbarkeit, *grammatischen* (oder *logischen*) Sätzen. »[I]hre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln«, wobei man das Spiel »auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen [kann].« (ÜG, §95) Zugleich sind sie der Form nach Erfahrungssätze. »Ich weiß, dass ich eine Hand habe« gleicht Äußerungen wie »Ich weiß, dass du dich hinter dem Schrank versteckt hast.«

Wittgenstein interessiert sich nun vor allem dafür, dass das Weltbild – und die Moore'schen Sätze, in denen es sich äußert – nicht Indiz einer Wahrheit oder Richtigkeit ist. Nur weil es uns unbestreitbar scheint, bedeute das nicht, dass wir dadurch ein unbezweifelbares Wissen haben. Das Weltbild sei vielmehr »der überkommene Hintergrund, auf welchen ich zwischen wahr und falsch unterscheide.« (§94). Wittgensteins Analyse versucht daher zu zeigen, dass keines der beiden »Seinsmodi« der Moore'schen Sätze – ob nun als Regel oder als Erfahrungssatz verstanden – einen Wissensanspruch ausdrücken oder als Fundament dienen können. Wie wir sie auch auffassen, sie können unsere Gewissheit nicht in den Rang eines (epistemisch begriffenen) Wissens heben.

Verstehen wir die Moore'schen Sätze als grammatische Aussagen, so dienen sie als Standard, als Regel, um *in* den Gebrauch eines Wortes einzuführen. In dieser Funktion drücken sie eine Strukturbeziehung aus und kein Wissen. Grammatische Sätze wie »Jeder Stab hat eine Länge«

sind vergleichbar mit Schachregeln: Der Satz »Jede Seite spielt mit zwei Springern« ist keine Einsicht in das Wesen des Schachspiels. Er bildet keine Erkenntnis ab, sondern legt fest oder spricht aus, was es heißt, Schach zu spielen. Der Zweifel ist hier ausgeschlossen, weil es keinen *Sinn* hat, hier zu zweifeln (ÜG, §310). Grammatische Aussagen beschreiben das Sprachspiel, aber begründen es nicht.

Wenn die Gewissheit der Moore'schen Sätze darauf zurückzuführen sein sollte, dass diese Sätze grammatische Regeln sind, fällt so paradoxerweise gerade durch die subjektiv reklamierte Gewissheit das Subjekt als irrelevant heraus. Der Ausschluss des Irrtums ist hier *auch* ein Ausschluss des Subjekts. Regeln erklären nur, wie in einem Sprachspiel bestimmte Begriffe verwendet werden und geben nicht die vom Skeptiker geforderte Auskunft, ob dieses *Wie* auch *richtig* ist; ob diese Handhabung *stimmt*. Daher ändert es nichts am Status dieser Sätze, wenn das Subjekt sich zu ihnen bekennt. Als logische Sätze betrachtet beschreiben die Moore'schen Sätze bestenfalls ein Sprachspiel, informieren das Subjekt jedoch nicht darüber, wie es sich zu ihnen verhalten sollte. Die Regel könnte ja auch *falsch* sein. Grammatische Sätze weisen nicht über das Sprachspiel hinaus, das sie beschreiben. Deswegen »lässt sich der Realismus nicht durch sie beweisen.« (ÜG, §59)

Wären Moore'sche Sätze dagegen reine Erfahrungssätze, könnten sie als Wissensanspruch verstanden werden. Doch während bei der grammatischen Deutung das Subjekt keine Rolle spielt, steht es nun einer Deutung als Erfahrungssatz gerade mit seiner Subjektivität im Wege. Um ein Erfahrungssatz zu sein, muss der Satz überprüft werden können. Das bedeutet, dass die Negation des zu prüfenden Satzes nicht nur (irgendwie) vorstellbar, sondern bestimmt und bestimmbar sein muss. Und das, betont Wittgenstein, ist bei den Moore'schen Sätzen nicht der Fall. Die Negation der Moore'schen Sätze wäre eine Umstürzung unseres gesamten Weltbildes. Um diese Äußerungen daher als Erfahrungssätze mit einem entsprechenden positiven (und potenziell widerlegbaren) Wissensanspruch zu verstehen, müsste das Subjekt sich von ihnen gerade wieder distanzieren. Umgekehrt heißt das, dass die Sätze, auf deren unbezweifelbare Gewissheit das Subjekt besteht, kein Wissen mehr ausdrücken können. Sie sehen wie Erfahrungssätze aus, ohne welche zu sein.

Die Moore'schen Sätze stehen für Wittgenstein somit *zwischen* den beiden Polen des Erfahrungssatzes, der in einem Sprachspiel verifiziert werden kann, und des logischen Satzes, der dieses Spiel definiert. Sie beziehen sich auf Erfahrungsgegenstände wie »Körper«, »Hand« und »Baum«, haben jedoch die Rolle von logischen Sätzen inne, die »von jeder Verantwortung gegenüber der Erfahrung« freigesprochen werden (BGM IV-30). Ohne den Zusatz »ich weiß«, ohne die *philosophische* Emphase, sind es einfache Erfahrungssätze, die der öffentlichen Prüfung

und Überprüfbarkeit unterstehen. So lassen sich unzählige Szenen vorstellen, in denen die Feststellung »ich habe eine Hand« oder »das ist ein Baum« eine – wenn auch ungewöhnliche – Anwendung haben (vgl. ÜG, §23). Bei diesen Anwendungen hat das Subjekt aber kein Privileg und muss sich gefallen lassen, von anderen korrigiert zu werden (»das ist doch kein Baum, da täuschst du dich«). – In der philosophischen Verwendung hingegen werden Erfahrungssätze *als* logische behandelt: »Wenn Moore sagt, er *wisse* das und das, so zählt er wirklich lauter Erfahrungssätze auf, die wir ohne besondere Prüfung bejahen, also Sätze, die im System unserer Erfahrungssätze eine eigentümliche Rolle spielen.« (ÜG, §136) Wittgenstein bedient sich der Metapher des Flussbetts, um diese »eigentümliche Rolle« zu illustrieren: Er benutzt das Bild, dass diese »Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten«. (ÜG, 96)

Erfahrungssätze können also, um in Wittgensteins Bild zu verbleiben, zu festen, vom Subjekt mit unabweisbarer Gewissheit belegten grammatischen Sätzen »erstarren«; umgekehrt können auch solche als Norm funktionierende Sätze, wie sie Moore auflistet, im Lauf der Geschichte ihre Selbstverständlichkeit verlieren und so wieder »verflüssigen«. Es ist viel darüber geschrieben worden, dass Wittgenstein so die Unterscheidung zwischen logischen Sätzen und Erfahrungssätzen aufweicht.¹⁰ Auch wenn für Wittgenstein der Gegensatz zwischen diesen beiden Gebrauchsweisen bestehen bleibt, sieht er keine klare Abgrenzung mehr: »Es gibt Fälle, in denen der Zweifel unvernünftig ist, andre aber, in denen er logisch unmöglich scheint. Und zwischen ihnen scheint es keine klare Grenze zu geben« (ÜG, §454). Der Punkt, der hier im Vordergrund steht, ist, dass diese Unterscheidung über eine Analyse des *Verhältnisses des Subjekts zu seinen Äußerungen* gewonnen wird. In logischen Sätzen spielt das Subjekt keine Rolle; in den Erfahrungssätzen, die wie unbezweifelbare logische Sätze begriffen werden, steht seine ganze Subjektivität auf dem Spiel.

Übertragen wir diese Überlegungen auf das Problem des Skeptikers. McDowell will die subjektive Gewissheit als Indiz der Gewissheit der kollektiven Praxis begreifen. In der Praxis teilen wir ihm zufolge eine kollektive praktische Gewissheit, die keine Alternativen kennt, weil diese einen (skeptischen und daher für McDowell ebenso unzulässigen) Schritt über die Teilnehmerperspektive hinaus voraussetzten. Mit Wittgenstein müssen beide Ideen zurückgewiesen werden. Die von McDowell angestrebte Ausweitung meiner Gewissheit auf die Praxis ist nicht ohne weiteres möglich. Aus der Tatsache, dass »ich« so handle, folgt noch

10 Z.B. Kober, *Gewißheit als Norm*; von Wright, *Wittgenstein über Gewißheit*; Morawetz, *Wittgenstein & Knowledge. The importance of On Certainty*; zu einem Vergleich mit Quines Destruktion analytischer Sätze, vgl. Garavaso, *The Distinction Between the Logical and the Empirical in On Certainty*.

nicht, das mein Handeln *repräsentativ* für die kollektive Praxis ist. Um diese exemplarische Autorität zu beanspruchen, muss ich über das konkrete Sprachspiel hinaustreten. Mit diesem Schritt kann ich jedoch den Skeptizismus nicht mehr ausschließen: Wenn ich behaupte, nur das zu sagen, was »wir« sagen, muss ich entweder mich selbst aus dem Spiel lassen – dann wird mein Satz zu einer grammatischen Einsicht, die keine *Behauptung* mehr sein kann, die keinen *Anspruch* mehr ausdrückt. Sie drückt eine Beziehung *in* der Sprache aus (etwa: »Jeder Stab hat eine Länge«, PU §251), doch sagt nichts darüber aus, wie wir (oder der Skeptiker) zu dieser Beziehung stehen oder stehen sollten. So kann ich andererseits selbst für diese Behauptung einstehen, für den Wissensanspruch (»Ich weiß, dass jeder Stab eine Länge hat«). Dann aber muss *ich* diesen Anspruch verteidigen und kann mich nicht auf die Zugehörigkeit zur Praxis berufen. Diese Verteidigung gegenüber dem Skeptiker kann ein Ende haben; doch das ist das Ende *meiner* Kompetenz, den Skeptiker zu überzeugen.

Die Gründe haben ein Ende. Es ist kein Zufall, dass Wittgenstein in dem Paragraphen der *Philosophischen Untersuchungen*, wo er diese Erfahrung mit dem Bild des sich zurückbiegenden Spaten ausdrückt, in der ersten Person singular spricht: »Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: »So handle ich eben.«« (PU, §217) Nach der hier vorgeschlagenen Lesart kann diese Bemerkung nicht wie eine selbstgewisse Versicherung gelesen werden, trotz der ausgegangenen Gründe zu Recht auf der eigenen exemplarischen Autorität beharren zu können. »So handle ich eben« heißt eben nicht »So handeln wir eben«. Wittgensteins in der Fortsetzung des Paragraphen gegebene Erläuterung, dass oft »die Erklärung eine Art Scheingesims [sei], das nichts trägt«, ein Ornament also, zeigt, dass hier die skeptische *Forderung* nach einer Erklärung das Subjekt in die Ecke treibt. Das Subjekt kann keine Erklärung geben – aber nicht, weil es sich im Einklang mit der Praxis weiß, sondern weil es selbst, in seiner ganzen Person, für diese Gewissheit einstehen muss. Es kann sich nicht mehr absichern, indem es übergeordnete Instanzen oder Gründe anführt. Mit der Bemerkung »so handle ich eben« ist das skeptische Problem nicht gelöst, sondern zeigt es sich erst in seiner ganzen Schärfe: Das Verhältnis zur Praxis ist das Problem, das der Skeptiker aufwirft, und nicht seine Lösung.

Wir können nicht an den Moore'schen Gewissheiten zweifeln, ohne damit unser ganzes Weltbild anzuzweifeln, ohne damit den Grund unseres Handelns und Urteilens und somit *uns selbst* in Frage zu stellen. Das Subjekt kann sich nicht von ihnen distanzieren, kann sie nicht einfach zur Überprüfung freigeben. Doch dass das Subjekt sich hier nicht irren *kann*, ist keine unverrückbare Einsicht; rein logisch räumt der Satz »Ich glaubte, ich wüßte es« deutlich ein, dass ein Irrtum, wie unbestimmt er

auch sein möge, denkbar ist. Es hat sich gezeigt, dass frühere Gewissheiten heute allgemein anerkannte Irrtümer sind (ÜG, §336), wie auch in Prinzipienfragen »jeder den Anderen für einen Narren und Ketzer« erklärt (ÜG, §611). Die Urteile, die dem Subjekt als unerschütterlich gelten, als selbstverständlich und normal, sind das Produkt seiner Initiation in die Praxis, seiner Einführung in die Sprachspiele. Wittgensteins entscheidende Einsicht ist, dass die so entstandene Subjektivität aus den hier referierten Gründen von der Praxis weder unabhängig ist (das würde heißen, die Sätze »ich weiß« fälschlicherweise als ausschließlich logische Einsichten zu behandeln) noch sie begründet (das würde ihnen den Erfahrungscharakter nehmen). Dieses Spannungsverhältnis von Subjekt und Praxis drückt Wittgenstein in dem Bild des Verhältnisses des Hauses zu seiner Grundmauer aus:

»Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.« (ÜG, §248)

»Was feststeht, tut dies nicht, weil es an sich offenbar oder einleuchtend ist, sondern es wird von dem, was darum herumliegt, festgehalten.« (ÜG, §144)

Die Suche nach dem Grund verweist auf das Subjekt als das, was Gründe gibt und nimmt. Doch Gründe geben und nehmen sind Aktivitäten innerhalb der Praxis. Diese Tätigkeiten sind unseren Gründen nicht extern, sondern »tragen« sie, wie Wittgenstein es formuliert. Deshalb verfolgt Wittgenstein die Frage, wann, in welchen Situationen, wir spontan sagen würden »ich weiß...«, und aus welchem Grunde wir solche Sätze äußern würden, was wir mit ihnen bezweckten. Denn nur *dort* hat unsere spontane Reaktion (normativen) Gehalt. Dieser Gehalt ist irreduzibel an uns selbst gebunden, an die Tatsache, dass *wir*, in diesem Moment, in jener Situation, diesen Satz für verständlich erachten würden: »Ich kann mich [nicht irren] etc.« weist meiner Behauptung ihren Platz im Spiel an. Aber es bezieht sich wesentlich auf mich, nicht auf das Spiel im allgemeinen.« (ÜG, § 637) Auch innerhalb des Sprachspiels ist die Gewissheit, über die wir verfügen, die eigene Gewissheit, gebunden daran, dass *ich* mit ihr handle. »Ich handle *voller* Gewissheit. Aber diese Gewissheit ist meine eigene.« (ÜG, §174)

Mit dieser Hinwendung zum Subjekt ändert sich die Perspektive auf den Skeptizismus. Wenn es stimmt, dass McDowells Ablehnung des Skeptikers noch selbst aus einer skeptischen Warte heraus operiert, muss eine konsequentere Position den Skeptizismus als eine *innerweltliche* Problematik fassen. Es gilt, den Begriff der Praxis aus zwei Richtungen gegen falsche Vergegenständlichungen abzusichern. Er ist zum einen, wie gezeigt wurde, Inbegriff unseres *Tuns*: Die Praxis steht nicht für eine metaphysische Entität, sondern für den »grundlosen Grund« unserer

Aktivitäten und Passivitäten. Hier hat die Normativität ihren »Sitz im Leben«. Zugleich darf der Begriff nicht als metaphysischer Ordnungsbegriff missverstanden werden. Den Skeptizismus innerhalb der Praxis zu verorten, heisst dann, ihn nicht als eine Distanzierung von »der« Praxis zu verstehen, sondern als eine Distanzierung von sich selbst, von den eigenen selbstverständlichen Reaktionen und Urteilen. Eine so verstandene Skepsis lässt sich nicht abweisen. Diese Form der Distanzierung, diese zweifelnde Haltung gegenüber sich selbst und den anderen, gehört ebenso zur Praxis wie das spontane und selbstgewisse Handeln, welches McDowell mit völligem Recht so hervorhebt.

3.6 Die Kritik der Über-Ordnung

Was wird im Lichte dieser Überlegungen aus dem Begriff der Praxis, sofern er eine Grenze zu ziehen versucht – als eine Praxis unter anderen Praktiken, als ein Sprachspiel unter vielen? Die Kritik an McDowell entzündete sich an dem Problem, dass die Pluralität der Praktiken wieder die skeptische Begründungsfrage aufwirft, wie exemplarisch mein Handeln und Urteilen sein kann. Das heisst nun nicht, dass wir daher nicht mehr von Praktiken oder Sprachspielen (im Plural) reden könnten; Wittgensteins Kritik des nahtlosen Übergangs von »ich« zu »wir« verweist vielmehr auf den widersprüchlichen Status, den solchen Grenzziehungen *als* philosophische Demarkationen innewohnt.

Henry Staten hat diesen Widerspruch auf den Punkt gebracht, indem er die Aufmerksamkeit auf die Frage lenkt, zu welchem Sprachspiel eigentlich der Begriff des Sprachspiels selbst gehört.¹¹ Wenn wir davon ausgehen, dass der Begriff des Sprachspiels – wie bei McDowell der Begriff der Praxis – eine Wortverwendung *autorisiert*, lässt sich ein Widerspruch beobachten. Wenn der Begriff des Sprachspiels selbst *in* einem Sprachspiel zuhause ist (in diesem Gebrauch »lebt«), wird er »verinnerlicht« und verliert seine Allgemeinheit. Dann hätte es weder Sinn, von mehreren Praktiken (im Plural) zu reden, noch von Grenzen, die durch Training oder Initiation überschritten werden können. Muss der Begriff des Sprachspiels daher nicht außerhalb der Sprachspiele stehen? Das hiesse, dass der Begriff – und das Subjekt, das mit ihm seine Exemplarizität behauptet – für sich eine transzendente Autorität in Anspruch nimmt, die er gerade zu unterlaufen versucht. Der Begriff würde »jenseits der Sprachspiele« einen Ordnungsbegriff etablieren, der alle Versuche für sinnlos erklärt, einen Begriff jenseits des Sprachspiels zu benutzen. Das Sprachspiel entzieht sich als philosophischer Begriff dem Autorisierungsverfahren, das es etabliert.

11 Staten, *Wittgenstein's Deconstructive Legacy*.

Dies ist jedoch keine Paradoxie, die den Begriff zerstört. Was sie in Frage stellt, ist die Verwendung dieses Begriffes als Grenzbegriff – als etwas, was zwischen *insiders* und *outsiders* zu unterscheiden erlaubt, mit der Gewissheit, gegen den Skeptiker seine Position in Bezug auf diese Schwelle bestimmen zu können. Wittgensteins Methode kann nun als das Bestreben verstanden werden, diesen Selbstwiderspruch aufzulösen, ihn zu entzerren. Der entscheidende Schritt ist, auch die skeptische Konfusion selbst als einen *Teil* der Sprache (der Sprachpraxis) anzuerkennen. Damit soll nicht gesagt sein, dass wir notwendig philosophieren müssen – und das gar skeptisch! –, wenn wir sprechen können. Vielmehr muss die Philosophie mit Wittgenstein in zwei Hinsichten zurück in die Sprache geholt werden. Erstens wird der Auffassung widersprochen, dass die Philosophie (die philosophische Reflexion) höher steht als die Alltagssprache, aus der sie überhaupt erst ihre Begriffe gewinnt; dies kann als eine Konsequenz der hier aufgeführten Paradoxien der philosophischen Grenzziehung betrachtet werden. In diesem Sinne ist Wittgensteins Bemerkung ernst zu nehmen, Sprachspiele seien »*Vergleichsobjekte*«, die »ein Licht in die Verhältnisse unserer Sprache werfen sollen« (PU, §130). Das Operieren mit Sprachspielen dient nicht dem Entwurf eines metaphysischen Grundes, sondern soll zeigen, wie wir mit Sprache umgehen; was *wir* noch als Sprache bezeichnen würden. Zweitens wird daher die philosophische Verwirrung als ein Problem des philosophierenden Subjekts mit sich selbst begriffen – als eine Schwierigkeit, die aus einem gestörten Verhältnis zu sich selbst und zur Praxis entspringt. (Vielleicht ist die wichtigste und tiefste Einsicht Wittgensteins, dass diese *Privatisierung* der philosophischen Probleme gerade keine Verharmlosung ist.)

Wittgenstein weitet in äußerster Konsequenz die Einsicht, dass unsere Sprache im Gebrauch lebt, auch auf die philosophischen Begriffe aus, die sich scheinbar auf eine Metaebene positionieren. In dieser Ablehnung einer Begrifflichkeit zweiter Ordnung liegt der Kern seines Philosophieverständnisses, aus dem sich Inhalt und Methode seines Denkens erklären lassen. Die bekannten Ergebnisse seines Philosophierens – etwa, dass es eine inkonsistente Abstraktion ist, von »der« Bedeutung zu reden, als »wäre die Bedeutung ein Dunstkreis, den das Wort mitbringt und in jederlei Verwendung hinübernimmt« (PU, §117); oder der Begriff der Familienähnlichkeit – spiegeln die Überzeugung, dass die begrifflichen Verwirrungen der Philosophie aus der stillschweigenden Unterstellung einer solchen Sprache zweiter Ordnung stammen. (vgl. PU §97)

McDowell hat diese Einsicht auf eine bemerkenswerte Weise missverstanden – nämlich als eine Behauptung *über* unsere Praxis. Er fasst Wittgensteins Ablehnung einer Metaebene als eine Art *Verbot*. Er wirft dem Skeptiker und seinem philosophisch konstruktivistischen Widerpart, die beide eine Erklärung in »Über-Begriffen« anstreben, eine illegitime

Überschreitung der bestehenden Sprachspiele vor. Doch damit erkennt auch noch diese Kritik einer Philosophie zweiter Ordnung die Existenz einer solchen Unterscheidung an, was zu der ausgeführten Selbstwidersprüchlichkeit dieser Grenzziehung führt. Wer behauptet, es »gibt« keine philosophische Überordnung, steht noch im Banne der Unterscheidung, die er aufzugeben vorgibt.

Das führt uns zu dem zweiten Zug, mit dem Wittgenstein das Philosophieren in die Sprache zurückholt – die Einbeziehung des philosophierenden Subjekts *als* Teil der Praxis. Wenn die Suche nach einer Überordnung in sich widersinnig ist, kann der Philosoph in seiner Reflexion nicht davon ausgehen, dass er ein allgemeines Problem diskutiert, das unabhängig von ihm selbst Gültigkeit hat. Damit soll nicht gesagt sein, dass es ein *persönliches* Problem sei. Vielmehr führt die Reflexion auf das Problem der Grenzziehung zu der Einsicht, dass das Subjekt im philosophischen Problem *seine eigene Repräsentativität* als Sprecher beleuchtet. Denn woher weiß es von den Begriffen, die es zu verstehen versucht? Durch sich selbst, durch seinen Status als kompetenter Beherrscher der Sprache, als Teilnehmer. Wittgensteins Appell an die Praxis ist daher nicht als ein Verweis auf ein Allgemeines zu verstehen, sondern als ein Hinweis, die Lösung des Problems da zu suchen, wo es herkommt: In unserem Verhältnis zur Praxis. In ihr erwerben wir die Sprache noch vor jeder Reflexion, und in ihr gebrauchen wir sie auch. Es ist das Kennzeichen eines philosophischen Problems, dass es gerade *nicht* dadurch gelöst werden kann, dass man sich an Experten wendet, die sich in diesen Begriffen besser auskennen. Wenn nun aus logischen Gründen die Idee abzulehnen ist, der Philosoph könne sich aus der skeptischen Verwirrung auf eine Metaebene retten, muss ihr Grund im Misstrauen in die *eigene* Kompetenz liegen. »Man könnte sagen: Die Betrachtung muss gedreht werden, aber um unser eigentliches Bedürfnis als Angelpunkt.« (PU, §108)

3.7 Skeptizismus ist Selbstzweifel

Die Suche nach einer »Überordnung« zeichnet den Skeptizismus aus, und die abstrakte Negation dieses Begehrens erweist sich als anfällig, weil sie noch an der skeptischen Prämisse partizipiert: dass es einen Ort geben *muss*, in dem die Begriffe frei von jedem Zweifel sind, unangreifbar und evident. Der Ausweg aus diesem Widerstreit ist seine Anerkennung als ein *Teil* der Sprache. Das heißt, den Skeptizismus nicht abzulehnen, sondern ihn umzudeuten. Der Konflikt zwischen unserer gewöhnlichen Sprache und der philosophischen Reflexion über sie ist weder eine Entdeckung (wie der Skeptiker und mit ihm Kripke annimmt), eine erstaunliche Einsicht, gegen die die ganze Kraft der Vernunft mo-

bilisiert werden muss – noch ist er eine begriffliche Verwirrung (wie McDowell behauptet), die sich durch die Korrektur falscher philosophischer Prämissen endgültig austreiben lässt. Er ist vielmehr, wie Cavell betont, eine *natürliche Möglichkeit* der Sprache. (CR, 47)

Als Teil der Praxis verstanden, handelt es sich bei dem skeptischen Konflikt mit der gewöhnlichen Sprache nicht vorrangig um ein theoretisches Problem, das die akademische Disziplin der Philosophie in ihrer Tradition als »Weltweisheit« betrifft. Er entspringt der *subjektiven* Suche nach einem Verständnis der eigenen Kompetenz, die das philosophierende Subjekt ausserhalb seiner Schreibstube ganz selbstverständlich in Anspruch nimmt. Im Skeptizismus steht also nicht das Verhältnis »der« Sprache zu »der« Welt in Frage (noch »des« Subjekts zu »den« anderen), sondern das Verhältnis des kompetenten Subjekts zu sich selbst. Es versucht, *sich selbst* zu verstehen. Einerseits ist es Gegenstand der Betrachtung, als Teilnehmer in einer Praxis, das in normalen Umständen ohne weiteres Urteile fällen kann und auf die »inneren Zustände« anderer reagiert. Es weiß von »der« Praxis nur durch sich als ihr selbstverständliches Mitglied. Andererseits ist es Subjekt der Betrachtung, das genau diese gewöhnliche Beherrschung der Sprache weiter verstehen und eventuell korrigieren will (– aber nach welchem Maß?). Der entscheidende Punkt ist, dass bei Wittgenstein diese Struktur der Selbstreflexion aus dem Bereich des reinen Erkennens in die Situation des fragenden Subjekts selbst hineingetragen wird: »Wir reden von dem räumlichen und zeitlichen Phänomenen der Sprache; nicht von einem unräumlichen und unzeitlichen Unding.« (PU, §108)

Die Probleme der Philosophie nicht als eine rein begriffliche Schwierigkeit zu fassen, sondern als den Ausdruck des fragwürdig gewordenen Verhältnisses des Subjekts zu sich selbst – das ist kein »Individualismus«, noch leugnet dieser Ansatz die Bindung ans Kollektiv, die ein Individuum erst zum Subjekt werden lässt. Vielmehr erkennt diese Perspektive das Problem an, das kennzeichnend für *jede* Philosophie ist, sich aber gerade bei der Hinwendung zur Sprache als einen Gegenstand vermeintlich »intersubjektiver« Überprüfung besonders deutlich zeigt: Es ist gar nicht klar, was »die« Sprache eigentlich ist, die wir schließlich verwenden *müssen*, um unsere Fragen überhaupt nur zu stellen. (Ersetzen wir Sprache durch Denken, Vernunft, Dasein, Sein...) Die Sprache ist nicht mein Privateigentum: ich kann nicht wie Humpty Dumpty die Wörter meinen lassen, was *ich* will. Ich kann ihre Bedeutungsträger vertauschen, ein Wort für ein anderes stehen lassen; doch die *Bedeutung* selbst, das, was ich mit meinen Wörtern sagen will, kann ich nicht dekretieren. Um zu erklären, was ich meine, muss ich meinen Wortgebrauch erläutern, ihn

einbetten und fortführen; ich muss mit und *in* der Sprache arbeiten.¹² Diese Form der Erklärung ist nicht »nur in einer Praxis möglich«, sie *ist* eine Praxis. Etwa in Form eines Gesprächs, eines Unterrichts, oder als Selbstverständigung, wenn ich schreibend versuche, dem nachzuspüren, was ich in so vielen Worten nicht gesagt bekomme. Zugleich bin ich mit der Sprache den anderen nicht unterworfen, nicht ausgeliefert. Sofern ausgeschlossen ist, dass ich einen bestimmten Ausdruck einfach nicht richtig verstehe (wie es uns in Fachsprachen unterläuft, deren Begriffe wir in unseren Sprachgebrauch übernehmen – was wissen wir schon von Atomkernen, die gespalten werden?); sofern ich also kein Novize einer (speziellen und spezialisierten) Sprache bin, verfüge ich mit der Sprache auch über die Kompetenz, einen richtigen Sprachgebrauch als solchen zu erkennen. Ich *weiß*, wie man das Wort Tisch benutzt; dazu brauche ich – gegen Kripke – nicht erst die Rückversicherung, dass die anderen auch meiner Meinung sind.

Der Witz der Philosophie Wittgensteins liegt also darin, dass wir *durchaus* unsere selbstverständliche Kompetenz als maßgebend ansehen können – dass Wittgenstein jedoch der Aussage keinen Sinn zuerkennt, dass wir mit unserem Selbstverständnis unser Handeln auch »tatsächlich« treffen. Der Skeptiker versucht, Satz und Tun, Wort und Gegenstand in Deckung zu bringen, was voraussetzt, dass die »faktische« Seite dieser Relation von der sie erfassenden »Beschreibung« unabhängig gedacht wird. Das setzt eine Position *jenseits* von Subjekt und Praxis voraus, die der Skeptiker ebenso einnimmt wie sein dogmatischer Widerpart. Auch wenn wir mit der Ablehnung einer solchen, um es mit Baker und Hacker zu sagen, »externen« Relation bei Wittgenstein eine »interne« Relation gefunden haben, heißt das *nicht*, dass das Subjekt sich im Zweifelsfall deswegen auf sein spontanes Urteil zurückziehen kann. Denn im Zweifelsfall ist das Urteil eben nicht mehr spontan; mit dem Einbruch des Zweifels ist dem Subjekt seine Reaktion, sind ihm seine Äußerungen wieder *unnatürlich* geworden. Und *diese* Selbstentfremdung ist zugleich eine Entfremdung vom »Wir« der Praxis, wie das Problem des Fremdpsychischen deutlich illustriert.

Das Szenario des Skeptizismus ist eines des Unglaubens: Alles spricht dafür, diesem Menschen Schmerzen zuzuschreiben, aber ich kann oder will es nicht glauben; und diese Zurückhaltung ist gerade deshalb so herausfordernd, weil »wir« (und damit auch »ich«, der ich nun zweifle)

12 Kann man nicht darauf beharren, man würde etwas »meinen«, was aber keinen Ausdruck findet? Natürlich kann man das; aber die Frage ist, wie weit man sich vom gewöhnlichen Gebrauch von »meinen« entfernen kann. Solange man mit der Zeichenfolge m-e-i-n-e-n auch den Begriff »meinen« meint (oder mitmeint, falls man ihn »leicht anders verstehen will«), muss man sich auch mit den Kriterien dieses gewöhnlichen Gebrauchs weitgehend einverstanden erklären. Ansonsten ist eben nicht klar, was mit »meinen« hier überhaupt noch gemeint sein soll.

für gewöhnlich diesem Eindruck sofort nachgeben und rückhaltlos reagieren. Der Skeptiker isoliert sich von sich selbst, *indem* er sich von der Praxis entfernt. Schließlich hinterfragt der Skeptiker nicht irgendwelche Urteile, sondern die, die »uns« am selbstverständlichsten sind. Sein Widerspruch zur Praxis ist nur negativ bestimmbar: Nicht als eine Übereinstimmung anderer Art, sondern als ein *Mangel* an Übereinstimmung.¹³ Daher kommt es zum Regelregress: Da nicht nur das Handeln des Subjekts, sondern auch seine Reflexion über sich ein Teil der Praxis ist, verliert es mit der Selbstzurücknahme schließlich jeden Halt. Doch da der Skeptizismus aus der hier mit Wittgenstein eingenommenen Perspektive *keine* metaphysische Distanz mehr impliziert, verliert der Regress seine drohende Kraft. Vielmehr fordert er das Subjekt dazu auf, sich mit der Praxis auseinanderzusetzen, die es *auch* ist.

13 »Sagte ein Satz der Logik: die Menschen stimmen in der und der Weise überein [...] dann sagte sein Gegenteil, es bestehe hier ein *Mangel* an Übereinstimmung. Nicht, es bestehe eine Übereinstimmung anderer Art.« (BGM VI-49; ähnlich BGM IV-29); – Vgl. zu der Deutung dieser Bemerkung im Verhältnis zu Frege Conant, *The Search for Logically Alien Thought*, 147.

