

Manfred Frank

Idealismus und Realismus

(Vorlesung WS 1993/4; 2009/10)

1. Vorlesung

(Begrüßung usw., bes. der Erstsemester. Dies ist die letzte Vorlesung meiner Dienstzeit.

Hinweise zur Anrechenbarkeit der Vorlesung: 3 ECTS-Punkte für Belegung. Hauptsemestrige können eine Klausur schreiben: Interesse prüfen.

Die hier behandelten Texte im Handapparat der Alten Burse verfügbar.

Das Vorlesungs-Manuskript in einer pdf-Version auf der Lernplattform ILIAS: Password angeben.

Begleitendes Tutorium: Tom Eipeldauer.)

Ich habe diesmal als Vorlesungsgegenstand weniger ein historisches als ein systematisches Thema gewählt. Ich möchte wissen, wofür der (in der Philosophiegeschichte von Platon bis, sagen wir, Hegel und Husserl so eminente) Ausdruck ‚Idealismus‘ eigentlich steht, und – ihm gegenüber (sagen wir: von Aristoteles über Feuerbach und Marx bis Russell und Putnam – und darüber hinaus bis zu seiner extremsten Varietät: dem Externalismus und Repräsentationalismus David Kaplans, John Perrys, Fred Dretskes, Gilbert Harmans oder Michael Tyes) – der des ‚Realismus‘. Dabei habe ich absichtlich die vorsichtige Formulierung ‚weniger – als‘ gebraucht. Denn jeder, der aus der Erfahrung einiger Semester Philosophiestudiums auf die ‚systematisch‘-, ‚historisch‘-Unterscheidung blickt, die unsere Studien- und Prüfungsordnung prägt, weiß, dass der Unterschied rein nicht durchzuführen ist. Abgesehen davon, dass wir nach dem Unglaublichwerden der großen Systementwürfe in der Philosophie dem Begriff ‚System‘ ohnehin eher mit Argwohn begegnen, merken wir beim Philosophieren auch schnell, dass wir ‚die Sache selbst‘ niemals unabhängig von den begrifflichen Rahmenbedingun-

gen erfassen können, wie sie sich in der Geschichte des Philosophierens konkret ausgebildet haben. Wer meint, die historische Fracht, mit der unsere Weltbetrachtung beladen ist, einfach abschütteln und die Dinge so sehen zu können, wie sie ‚an ihnen selbst‘ sind – der verwechselt bloß sein Nicht-Bemerken dieser Altlast mit ihrem Nicht-Bestehen. Und solch einen Standpunkt (der natürlich gerade für einen Realisten anziehend sein mag) dürfen wir einfach als naiv übergehen.

Das bedeutet, dass wir die Bestimmung der Bedeutung der Begriffe ‚Idealismus‘ und ‚Realismus‘ (und das ist es ungefähr, was der ungeschickte Ausdruck ‚systematisch‘ in unserer Studienordnung meint), nicht unabhängig von den wirklichen Theorien durchführen können, in denen Idealismen und Realismen historisch in Erscheinung getreten sind. Anders gesagt: als idealistisch oder realistisch haben sich konkrete philosophische Theorien selbst bezeichnet. Und da das jeweilige Prädikat zur Selbstbestimmung der Theorie benutzt wurde, können wir uns seiner Bedeutung nicht unabhängig von einem Blick auf die Grundzüge der jeweiligen Theorie bemächtigen. Ein herausragendes Beispiel für diese Selbstbestimmung ist die Gruppe derjenigen philosophischen Theorien (hier darf ich getrost ‚Systeme‘ sagen), die man den Deutschen Idealismus genannt hat (und die sich, ohne den für die Philosophie unwesentlichen National-Prädikator, selbst schon als ‚subjektiv‘, ‚objektiv‘ oder gar ‚absolut idealistisch‘ bezeichnet haben).

‚Idealismus‘ und ‚Realismus‘ – das suggeriert uns schon die bloße Sprachbeherrschung – verhalten sich irgendwie als strenge Alternative zueinander. ‚Streng‘ meint: man kann nicht beide Positionen zugleich vertreten. Andere Gegensätze können durchaus miteinander bestehen. So kann ein (der Disposition nach) fröhlicher Mensch durchaus (aktuell) traurig sein. Aber es scheint nicht so zu sein, dass, wer einen grundsätzlich idealistischen Standpunkt vertritt, zuweilen auch

eine grundsätzlich realistische Erkenntnisauffassung beziehen könnte – jedenfalls dann nicht, wenn er sein Denken unter Konsistenz-Anforderungen stellt.

Ich gebrauche auch hier wieder die denkbar vorsichtigste Formulierung und sage ‚scheint‘. Denn es könnte sich ja herausstellen, dass man ohne Inkonsistenz zwar nicht grundsätzlich, aber partiell Realist und partiell Idealist sein kann – etwa Realist in Bezug auf die Existenz von Bewusstsein und Idealist in Bezug auf die Existenz der so genannten Außenwelt, wie es vielleicht Fichtes Standpunkt war. Man kann auch umgekehrt Realist in Bezug auf die Existenz der Welt (des ‚an sich Seienden‘) und Idealist hinsichtlich des Bewusstseins (des ‚Für sich‘) sein, wie z. B. Sartre (der das Bewusstsein gar für ein ‚Nichts an Sein‘, ein ‚néant d’être‘, erklärte).¹

In der ersten Annäherung an unser Thema verlasse ich mich zunächst mal relativ unkritisch auf einige unserer begrifflichen Intuitionen. Und nach denen sind Idealismus und Realismus einander konträr, ja womöglich kontradiktorisch entgegengesetzt. (‚Konträr‘ entgegengesetzt heißen Prädikate von Sätzen, die beide falsch sein können wie: ‚Zahlen sind farblos‘ und ‚Zahlen sind farbig‘; ‚kontradiktorisch‘ solche, von denen notwendig einer wahr, der andere falsch sein muss wie: ‚diese Frau hat blondes Haar‘ und ‚diese Frau hat kein blondes Haar‘.)

¹ Darum konnte z. B. Colin McGinn Sartre den radikalsten aller Externalisten nennen: *Mental Content*, Oxford: Basil Blackwell 1989, First paperback edition 1991, 22, Anm. 31: „Sartre distinguishes the for-itself (consciousness) which is characterized by ‚nothingness‘, from the in-itself, which consists in substantial objects. The nothingness of intentional consciousness, as Sartre understands it, makes consciousness a radically different kind of ‚being‘ from the world of objects; in effect, he is an anti-substantialist about the mind. His view is, indeed, strongly analogous to relationalism about space, since he conceives mental states as nothing (n.b.) over and above intentional relations to things in the world. Sartre is probably the most extreme externalist in philosophy, and his anti-substantialism stems directly from his externalism: consciousness is characterized by Nothingness precisely because its essence is to be directed onto things in the world.“)

Etwas Vergleichbares wiederholt sich in der Position von John Perry, der eine realistische Ontologie hinsichtlich der Welt mit der These der Unreduzierbarkeit von Selbstbewusstsein auf weltlich Seiendes verbindet.

Wie kommt unsere Intuition auf diesen Gegensatz? Noch bevor wir die Bedeutung der Ausdrücke ‚Idealismus‘ und ‚Realismus‘ näher differenzieren, kennen wir sie doch schon aus dem alltäglichen Sprachgebrauch. Die Philosophie ist ja zu einem Teil nichts anderes als Analyse und Präzisierung dessen, was wir mit der Verwendung gewisser Wörter (in gewissen Zusammenhängen) sowieso meinen. So verwenden wir auch unsere beiden Ausdrücke ständig – und zwar mit der gleichen fraglosen Sicherheit, mit der Monsieur Jourdain Prosa spricht. Meistens ist unser Gebrauch pragmatisch. So nennen wir jemanden, der sein Handeln von uneigennütigen Idealen (gewöhnlich sind das weltfremde, übersinnliche Aspirationen) leiten lässt, einen Idealisten – und denken dabei vielleicht an einige Schillersche oder Hölderlin'sche Helden oder an Sokrates, der die angebotene Flucht aus dem Kerker ablehnt und gefasst seinen Schierlingsbecher trinkt. Für einen Realisten dagegen halten wir einen, der den mutmaßlichen Fortgang der Dinge klug kalkuliert und die Wahrnehmung der Tatsachen für wichtiger hält als das Ausphantasieren leerer Ideale'. Der Realist ist ein unromantischer Mensch, aber er bringt es vermutlich weiter im Leben als dieser. Das gilt auch für die ‚Realpolitiker', die über Leichen gehen (ohne sie notwendig mutwillig zu produzieren – bekanntlich entschuldigen viele alte Leute ihr früheres Hingezogensein zum Nazismus mit ‚jugendlichem Idealismus'). Der klassische Konflikt zwischen den ‚Realos' und den ‚Fundis' spiegelt paradigmatisch eine bestimmte alltagssprachliche Opposition von Realisten und Idealisten. Moralisch reagieren wir zwiespältig auf die Schere, die sich hier öffnet: Jede(r) von uns hofft, einen Idealisten/eine Idealistin als Freund(in) zu gewinnen, und hält doch klammheimlich die Position des Realisten/der Realistin für die besser fundierte.

Daneben – etwas seltener und schon von der Bläse philosophischer Spökenkerei angekränkelt – nennen wir einen Idealisten jemanden, der annimmt, das Zeug, aus dem Welt gemacht ist, sei eigentlich geistig (unter der Zusatzannahme, dass ‚ideell‘ ein Synonym von ‚geistig‘ ist). Wir können diese Position auch ontologischen Idealismus nennen, weil sie eine Annahme über das *ö*v, das Sein der Wirklichkeit trifft. Ein berühmter Verfechter dieses Standpunkts ist Platon. Verschieden (wenn auch schwer davon zu trennen) ist die Position des erkenntnistheoretischen Idealisten. Er nimmt an, dass wir zur so genannten Wirklichkeit nur über die subjektiven Mittel unseres Bewusstseins Zugang haben: über die fünf Sinne und unser Denken, also über geistige Vermögen. Es liegt dann nahe, von hier den Schritt zum ontologischen Idealismus zu vollziehen, wie etwa Berkeley und Schopenhauer, aber nicht Kant es getan haben, also anzunehmen: weil die Kenntnis von der Welt insgesamt über unser Bewusstsein vermittelt ist und wir nichts außerhalb unseres Bewusstseins kennen, sei die Welt insgesamt nichts anderes als ‚unsere Vorstellung‘. Anders gesagt: alles, wovon wir Bewusstsein haben, sei selbst Bewusstsein. Mit den Worten des Novalis: „Alles, was wir denken, denkt selber.“² – Der Realist ist dann im Gegenzug einer, der annimmt, die Welt bestehe hinsichtlich ihrer Wirklichkeit, womöglich auch hinsichtlich ihres *So*-seins, unabhängig von unserem Bewusstsein; sie sei eben ‚real‘. Die These ist zugleich ontologisch und erkenntnistheoretisch. Denn wer annimmt, der Stoff, aus dem Welt gemacht ist, sei etwas ‚Wirkliches‘, und nicht bloß ‚unsere Vorstellung‘, der muss zugleich auch annehmen, dass die Welt in dem nicht aufgeht, was wir von ihr in unserem Bewusstsein erfassen und darstellen können. In diesem Sinn gilt (ich wandle ein Wort Christopher Peacockes leicht ab): „Reality can outrun knowability“ (er sagt das nicht von der Realität, sondern von der Wahrheit:

² Novalis, *Schriften*. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hg. von P. Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart ²1960 ff. (hinfort zit.: NS), #.

„Truth...“).³ (Von hier führt übrigens ein unversehener Weg in den Skeptizismus. Indem nämlich der harte ontologische Realist die Wirklichkeit streng von dem absondert, was wir von ihr wissend erfassen können, muss er unterstellen, dass keine, auch nicht die bestmögliche Theorie, eine adäquate Kenntnis der Welt liefern kann; denn könnte sie's, so würde sich der Idealist vordrängen und geltend machen, er sehe nicht, warum man überhaupt Realist sein soll, da doch die Welt wesentlich genau das sei, was wir idealerweise von ihr wissen können, also etwas Ideelles.) – Wir werden sehen, dass Kant den erkenntnistheoretischen Idealismus mit einem ontologischen Realismus zu verknüpfen versucht. Er gibt dem Bischof Berkeley nämlich zu, dass wir nur über unser ‚Erkenntnisvermögen‘ Zugang zur Welt haben, leugnet aber, dass wir damit auch ihre Wirklichkeit, also ihr nacktes Bestehen (ihr Dass-Sein, ihre ‚quodditas‘), erfasst haben. So kam er auf die Idee, dem Gesamt des vom Bewusstsein Fassbaren (das er auch die Welt der ‚Erscheinungen‘ oder ‚Phänomene‘ nennt, also dem Was- oder Wie-Sein, der ‚quidditas‘), ein ‚Ding an sich‘ gegenüberzustellen, das der Reduktion auf unsere Vorstellungen trotz.

Zwar haben wir unsere kleine Übersicht bisher nur auf unsere sprachlichen Alltagsintuitionen gegründet. Aber schon jetzt dämmert uns, dass wir unsere naive Überzeugung vom diametralen und sich ausschließenden Gegensatz des Idealismus und des Realismus modifizieren müssen. Zwar bleibt es dabei, dass man nicht in derselben Hinsicht zugleich Realist und Idealist sein kann. Aber offenbar gibt es verschiedene Kombinationen beider Standpunkte je nach der Hinsicht, in der man es ist. Kant (mit dem wir uns natürlich noch genauer beschäftigen müssen) ist dafür ein notorisches Beispiel. Er ist erkenntnistheoretisch Idealist und

³ Christopher Peacocke, *Being Known*, Oxford: Clarendon Press, 1999, 5

ontologisch Realist. Man kann aber auch ontologisch teils Realist, teils Idealist sein – wie etwa der schon erwähnte Sartre. Der nimmt an, dass die Welt hinsichtlich ihrer Wirklichkeit bewusstseinsunabhängig ist – ist also im Blick auf die äußere Welt Realist. Gleichzeitig behauptet er, dass das Bewusstsein, verglichen mit der Welt-an-sich, ein relativ Nicht-Seiendes (eben ein ‚néant d’être‘, ein ‚μη ὄν‘ im Sinne der Griechen), aber nicht ein absolut Inexistentes (also nicht ein ‚rien du tout‘ oder ein ‚οὐκ ὄν‘ im Sinne der Griechen), sondern etwas ist, das sich von der Welt gleichsam in Abzug bringt und auf eine Entität vom Typ ‚en soi‘ ontologisch nicht reduzieren lässt. In diesem Sinne ist für ihn das Bewusstsein nichts Reelles, sondern eben etwas Ideelles. Also ist er hinsichtlich des Seins von Bewusstsein ontologischer Idealist. Man kann aber auch Realist hinsichtlich des Seins von Bewusstsein und Idealist hinsichtlich der Existenz der Welt sei – so etwa Berkeley und Fichte. Für beide ist nur das Subjekt real, die Welt bloß ein Gesamt (ideeller) Vorstellungen. Es gibt auch eliminative Realisten, die überhaupt nur das Sein der weltlichen Dinge anerkennen und das Bewusstsein für eine bloße Fiktion halten – Nietzsche etwa und Daniel Dennett. Was es – in der Kombination denkbarer Möglichkeiten – nicht zu geben scheint, ist ein absoluter, also ontologischer *und* erkenntnistheoretischer Idealismus. Diese Position wäre nämlich selbstzerstörerisch. Indem sie gar nichts mehr als bewusstseinsunabhängig bestehend anerkennt, würde sie selbst den Bestand von Bewusstsein – als einer unabhängigen – Realität untergraben, von der dann alles andere (das Sein der Welt) irgendwie abhängen soll. Und dann hätte sie aus Versehen und wider Willen den Standpunkt des absoluten Idealismus als eine reine, über ihr eigenes Beginnen unaufgeklärte Träumerei erwiesen.

Damit habe ich schon ein wichtiges Resultat meiner Überlegungen vorweggenommen (wenn auch noch nicht ausführlich begründet): Es wäre offenbar selbstwider-

sprüchlich, wollte man nicht irgendeine Form von (wenigstens partiellem) Realismus als begründet annehmen. In diesem Sinne betonte etwa Fichte – den die Philosophiegeschichte gern als besonders hysterischen Vertreter eines ‚absoluten Idealismus‘ klassifiziert hat – immer wieder, das ‚sum‘, nicht das ‚cogito‘ sei der höchste Grundsatz der Philosophie: einfach darum, weil in dem Satz ‚Ich bin‘ (der ja, nach Descartes‘ berühmtem ‚cogito, ergo sum‘, irgendwie aus dem ‚Ich denke‘ folgt) eine Existenzaussage getroffen wird, von der auch der Bestand des Cogito abhängt. Man kann sich das vorläufig an einem Raisonement klarmachen, das Sartre wiederholt anstellt.⁴ Würde ich den erkenntnistheoretischen Grundsatz des Bischofs Berkeley ‚Sein ist Erkanntwerden (esse est percipi)‘ schlechterdings verallgemeinern, so käme ich in folgenden Regress: Ich setze zuerst, alle Realität (ich gebrauche vorläufig ‚Realität‘, ‚Wirklichkeit‘ und ‚Sein‘ oder ‚Existenz‘ ganz synonym) hänge vom Bewusstsein ab. Dann stellt sich sofort die Frage: das Bewusstsein selbst aber, existiert es? Verneine ich das, so hätte ich – per absurdum – das Sein aufs Nichtsein begründet. Bejahe ich dagegen (sinnvollerweise) die Frage, so gerate ich in folgendes Dilemma. Da der Satz ‚esse est percipi‘ allgemein gilt, so gilt er auch für das Sein des Bewusstseins selbst. Wende ich ihn also auch auf des Bewusstseins eigenes Sein an, so gilt: auch dieses beruht auf einem Percipi. Und dies Percipi setzt erneut das Sein eines Bewusstseins voraus (denn erst in diesem Sein – „esse“ – ist sein Bestand fundiert), das selbst wieder das Sein eines Bewusstseins voraussetzt und so ad infinitum. Soll also dem Bewusstsein irgendeine Präeminenz in der Philosophie zugestanden werden (und das war durchaus Sartres Absicht), so muss ich hinsichtlich seiner eine realistische Position einnehmen. Ich kann sie – nur scheinbar paradox – so formulieren: Das Sein des Bewusstseins selbst darf nicht abermals von einem (des Seins beraubten) Bewusst-

⁴ Z. B. und besonders bündig in „Conscience de soi et connaissance de soi“, in: *Bulletin des la société française de philosophie*, tome 42, 1948 (hinfort zit.: CC), 49-91, hier: 59 ff.

sein abhängen. Oder in Sartres berühmter Formulierung: „La conscience naît portée sur un être qui n’est pas elle.“⁵

Das ist *ein* Grund, warum der absolute Idealismus seit Hegels Tagen unglaublich unwürdig geworden ist – überhaupt niemand vertritt ihn mehr (außer vielleicht einigen Philosophie-Historikern, die sich in vergangene Zeiten so einfühlen, dass sie mit ihrem Gegenstand verschmelzen). Wer heute – nicht nur, aber vor allem – im Konzert der analytischen Philosophie ‚in‘ sein will, ist Realist – oder doch wenigstens Materialist. Wir sahen schon, dass man ‚Realismus‘ und ‚Materialismus‘ nicht einfach gleichsetzen darf (obwohl viele, selbst Philosophen, das tun). Der Materialist *muss* kein Realist sein. Er kann vielmehr eine bloß erkenntnispragmatische Einstellung beziehen, also schlicht annehmen, die von den real existierenden Naturwissenschaften praktizierten Verfahren seien die erfolgreichsten und bewährtesten – ohne die ontologische (und realistische) Zusatzannahme zu machen, das Zeug, aus dem die Welt in Wirklichkeit bestehe, sei real existierende Materie. Klar ist natürlich, dass der ontologische Materialist auch Antiidealist sein muss. Das liegt aber nicht an seinem methodischen Naturalismus, sondern an seiner darein vermischten ontologischen (also realistischen) Option.

Ist also der absolute Idealismus – ich denke: zurecht – weg vom Fenster, so gilt doch für den relativen, also die Position, die Kant und vielleicht während einer Zeit Husserl vertreten haben, dass sie zu Unrecht mehr verdrängt als widerlegt ist (die große zeitgenössische Ausnahme ist Hilary Putnam, von dem gleich noch und später viel die Rede sein muss). Ich sage: ‚zu Unrecht‘ – denn es bleibt doch wahr, dass der absolute (oder metaphysische) Realismus, der die Bewusstseinsunabhän-

⁵ *L’être et le néant. Essai d’une ontologie phénoménologique*, Paris 1943 (hinfort zit.: EN), 28.

gigkeit der Welt behauptet (und das Bewusstsein womöglich gleich noch als ein absolutes non-sens eliminiert), noch viel unglaubwürdiger und jedenfalls un-nachvollziehbarer ist als der absolute Idealismus. Denn er redet von etwas, von dem er doch selbst behauptet, dass wir prinzipiell nichts davon wissen können (während er nur mit Selbstverleugnung ignorieren kann, dass ihm die Tatsachen des Bewusstseins blendend vertraut sind). Nach Kants kritischer Reform der Philosophie (die darin besteht, Aussagen über die Welt von der Rechenschaftsgabe über die epistemischen Zugangsbedingungen abhängig zu machen) nennt man einen solchen Standpunkt ‚vorkritisch‘. Der knochenharte Realismus ist also eine vorkritische Position. – Übrigens ist in der heutigen Philosophie von ‚Idealismus‘ kaum noch, und wenn: dann nur als von einer historischen Position, die Rede. Der Gegensatz öffnet sich heute vielmehr zwischen ‚Realismus‘ und ‚Anti-Realismus‘, wobei ‚Anti-Realismus‘ der Deckname für alle Positionen ist, die die Rede vom Sein der Welt abhängig machen von unseren (sprachlichen und/oder erkenntnis-mäßigen) Zugangsbedingungen. Anti-realistische Positionen wurden oder werden etwa vom späten Ludwig Wittgenstein oder von Michael Dummett vertreten. Ihr kleinster gemeinsamer Nenner ist (wie wir noch genauer sehen werden) die Ablösung der Rede von Wahrheitsbedingungen durch die von Akzeptierbarkeitsbedingungen: Nicht, wie die Welt ‚an sich‘ ist, macht unsere Gedanken über die Welt wahr; vielmehr können wir bestenfalls angeben, unter welchen Äußerungs- oder Denkbedingungen wir Behauptungen bzw. Gedanken für annehmbar halten dürfen. (Sie sehen übrigens bei der Gelegenheit noch von einer anderen Seite, dass die Naturwissenschaften zum anti-realistischen Genre neigen, da in ihrer Praxis alles auf Beweis, Darstellung durch Experiment, kurz: nicht auf Wahrheit, sondern auf Verifizierbarkeit ankommt, so gut wie nichts aber auf die Realität einer Welt, die ‚an sich‘ besteht und von der eben darum unsere Forschungen auch nichts wissen können.)

*

Der Vorzeigerealist unserer Zeit ist Hilary Putnam. In der Tat kann sein gesamtes Lebenswerk charakterisiert werden als Sondieren der Möglichkeiten, unter denen der Realismus als philosophische Position möglich oder vielmehr: notwendig ist. Ich werde natürlich nicht mit der Charakterisierung seiner Position beginnen (übrigens hat Putnam gar keine monolithische Position ausgebildet, sondern bei der Prüfung der Berechtigung und der Grenzen des Realismus seine eigene Ausgangsüberzeugung ziemlich dramatisch modifiziert). Ich will mich hier und jetzt nur einiger begrifflicher Bestimmungen bedienen, die Putnam vorgeschlagen hat, einfach darum, weil sie zum Einstieg in unser Thema außerordentlich nützlich sind. Man spart unnütze Arbeit, wenn man an die schon vollbrachte Leistung eines bedeutenden Philosophen anknüpft. Das gilt umso mehr, als das, was ich im Blickwechsel mit Putnam im Folgenden sagen will, neutral ist, also keine Stellungnahme für oder gegen den Realismus impliziert.

Welches sind also Putnams Thesen zum ‚Realismus‘?

Als ‚Realismus‘ lässt sich seine Position insgesamt charakterisieren. Allerdings hat Putnam (wie gesagt) seine Ansicht auf halbem Weg verändert – zugunsten eines Standpunkts, den er seither ‚internen Realismus‘ nennt. Wir werden im Verlauf dieser Vorlesung noch zu sehen haben, was damit gemeint ist.

Den Wendepunkt markiert der 1976 entstandene Aufsatz „Realism and Reason“: „the turn of my thinking“, wie Putnam selbst sagt (*Meaning and the Moral Sciences*, London: Routledge & Kegan Paul, 1978, 123-140, hier: viii). Die Position, die Putnam mit

diesem Aufsatz verlässt, wird von ihm selbst ‚klassischer Realismus‘ genannt. Ihm diametral entgegengesetzt ist die Position des ‚klassischen Antirealismus‘. (Ich sage gleich was zur Bedeutung dieser beiden Ausdrücke.) In der späten Auseinandersetzung mit dem, wie Putnam sagt, ‚großen metaphysischen Problem des Realismus‘ (l. c., 6), hat er sich zum Ziel gesetzt, einen dritten Weg zwischen den Extremen zu finden – eben den, den er ‚internen Realismus‘ nennt (vgl. das 7. Kapitel von *Representation and Reality*, Cambridge/MA: Massachusetts Institute of Technology 1988 [21989], 107-125 + Anmerkungen S. 133 f., hier: 107). Von ihm spricht er auch als von einem „schwachen (und entmythologisierten) Kantianismus“ („Realism and Reason“, 138) – sowie er seine Position überhaupt in Grundzügen mit der kantischen identifiziert.

Unter ‚klassischem Realismus‘ versteht (der späte) Putnam den metaphysischen Realismus. Das ist die Position, wonach die Welt unabhängig von unserem Bewusstsein existiert und sich um Erkennbarkeitsbedingungen auch nicht schert. ‚Metaphysisch‘ heißt dieser Realismus, weil er auf der metaphysischen Voraussetzung beruht, wir könnten etwas über das sagen, was jenseits der Zugangsbedingungen von Seiten unseres Bewusstseins liegt. Putnam charakterisiert diese Position durch eine bestimmte Wahrheitsauffassung. Wahrheit ist danach bestimmt durch die Merkmale Korrespondenz (Wahrheit ist Übereinstimmung von Satz [oder Gedanke] und Tatsache oder von Theorie und Realität), Unabhängigkeit (Wahrheit ist unabhängig von dem, was Menschen bei ihrem Erforschen der Welt tatsächlich oder möglicherweise herausfinden [können]), Bivalenz (jeder Satz ist entweder wahr oder falsch) und Einzigkeit (es kann nicht mehr als eine vollständige und wahre Beschreibung der Wirklichkeit geben). Diese Merkmale dienen dem Realisten als regulative methodische Prinzipien für das sich fortschreitend weiterentwickelnde wissenschaftliche Weltbild (und dass sich das Weltbild weiterentwickelt, passt – so scheint es wenigstens auf den ersten Blick – gut zu der Voraussetzung, dass die Wirklichkeit vom Bewusstsein unabhän-

gig ist, sich ihm also wenigstens nicht voll entbirgt oder jedenfalls nicht völlig unter seiner Gesetzgebung steht). Der Realist meint somit, eine besonders gute Erklärung für das Phänomen des wissenschaftlichen Fortschritts zu haben (vgl. *Representation and Reality*, 107). Ferner orientiert er sich an Quines Idee der ‚naturalisierten Erkenntnistheorie‘ (wonach nur dasjenige ein ‚Wissen‘ heißen darf, was mit den Methoden der Naturwissenschaften erkannt wird). Damit hängt zusammen die Überzeugung, dass der Philosophie in Bezug auf die Wissenschaften keinerlei legislative, interpretative oder gar letztbegründende Funktion zukommt: „all the philosopher has to do, in essence, is [to] be a good ‚futurist‘ – anticipate for us *how* science will solve our philosophical problems“ (l. c.). (Wir werden noch sehen und haben die Vermutung übrigens eben schon vorweggenommen, dass die naturalistische Einstellung in Spannung gerät zur realistischen – denn der Materialismus der Naturwissenschaftler ist nur eine pragmatische exzellent bewährte subjektive Voraussetzung; er erfüllt mithin gerade nicht die Voraussetzung einer subjekt-unabhängigen Wirklichkeit dessen, wovon die Theorie spricht. Putnams Paradebeispiel ist die Uninterpretierbarkeit der Quanten-Theorie für den metaphysischen Realisten.)

Unter ‚klassischem Antirealismus‘ versteht Putnam z. B. den Kultur- oder Weltbildrelativismus der sog. Neohumboldtianer (Sapir und Whorf), besonders in ihrer wissenschaftstheoretischen Ausprägung à la Kuhn und Feyerabend. Diese Position, die natürlich Vorbilder hat in der romantischen Hermeneutik und im Historismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, beruht auf einer Auffassung, wonach weder die Wissenschaft noch die Rationalität (also das Befolgen gewisser Regeln und Parameter) eine Geltung beanspruchen kann, die über die sozio-kulturellen Rahmen (Kuhn spricht von einem ‚Paradigma‘, Feyerabend von einer ‚Tradition‘) einer bestimmten Population zu einer Zeit hinausgehen. Die Rationalität ist nicht die Bedingung und nicht das Produkt der Wissenschaft, sondern lediglich – wie die Wissenschaft selbst –

eine besondere, in Überlieferungen gewachsene Denk- und Handlungsweise neben anderen. Wahrheit scheidet mithin als Kriterium zur Beurteilung konkurrierender Weltbilder aus und verliert zudem – wenigstens in Putnams Auslegung – auch innerhalb einer Tradition ihre Objektivität, da sie nur von dem abhängt, was eine Mehrheit der betroffenen Menschengruppe *glaubt* (l. c., 109).

Zwischen der Skylla des knallharten metaphysischen Realismus und der Charybdis des Weltbildrelativismus sucht Putnam nun also einen mittleren Weg. Am harten Realismus stört ihn die absurde These der Bewusstseins-Transzendenz, ja der Unerkennbarkeit der Wirklichkeit. (Die These ist auch darum absurd, weil die dazugehörige Wahrheitstheorie ja gerade annimmt, wahr seien Gedanken, die mit der Realität übereinstimmen. Dann darf die Realität nicht zugleich definiert werden als das, was in einem unerreichbaren Jenseits zu den Vorstellungen liegt, die unser Geist sich davon macht. Außerdem: wie soll ich die Übereinstimmung überprüfen? Ich müsste zugleich *in* und *außer* meinen Vorstellungen sein können, um zu wissen, ob ihnen etwas in der Realität entspricht. Und wie aber soll ich etwas vorstellen, ohne es eben vorzustellen, d. h. zu etwas Bewusstseinszugehörigem zu machen?)

Hier ist der Antirealismus vernünftiger, denn er definiert ja die Wirklichkeit geradezu in Abhängigkeit sei's von unserem Bewusstsein, sei's von unserem Forschungsstand oder von unserem überlieferten Weltbild. Aber in dieser Definition droht die Wirklichkeit eliminiert zu werden; sie wird zu einer Tatsache unserer (kulturellen) Bewusstseins; und Wahrheit von Überzeugungen wird zu einer Sache intersubjektiver Anerkanntheit.

Darum geht Putnams ‚interner Realist‘ davon aus, dass Wahrheit und Referenz (also Weltbezogenheit) unserer Vorstellungen (bzw. unserer Sprache) allerdings der be-

grifflichen Relativität unterworfen sind. Der Begriff eines Gegenstandes und der Begriff der Existenz, macht Putnam geltend, werden faktisch in vielfältiger Weise verwendet und haben deswegen keine absolute Bedeutung. Die Frage ‚Welche Gegenstände existieren denn nun eigentlich *wirklich?*‘ macht somit keinen Sinn. Nur relativ zu einem vorgängig festgelegten begrifflichen Rahmen lässt sich überhaupt bestimmen, was existiert. Ist der Begriffsrahmen aber einmal festgelegt, hängt die Wahrheit von Aussagen in keiner Weise mehr ab von Konventionen, Traditionen, hermeneutischen Horizonten oder demokratischen Mehrheiten (l. c., 109-112).

Anders gesagt: die Begriffsrahmengenprägtheit eines Ausdrucks hindert ihn nicht an der Referenz auf eine bewusstseins- oder richtiger: begriffsunabhängig gegebene Welt – so wenig wie bei Kant die Rahmenbedingungen unseres Erkennens (die Formen von Sinnlichkeit und Verstand) unseren Begriffen verwehren, uns auf Dinge zu beziehen, deren Elemente uns unabhängig von unserem Geist (nämlich als Sinnesdaten vom Ding an sich) geliefert werden. Darum Putnams ständig Berufung auf Kant.

Bis zum „turn in my thinking“ hatte sich Putnam schlicht als ‚Realist‘ bezeichnet. Aufsätze wie „A Philosopher Looks at Quantum Mechanics“ (in: *Mathematics, Matter, and Method*. In: *Philosophical Papers*. Volume 1, Cambridge University Press, Second edition 1979, 130-158) lassen zudem erkennen, dass er bis in die Mitte der 70er Jahre den im Grunde ausgesprochen vielschichtigen Ausdruck ‚Realismus‘ un-spezifiziert und damit wohl auch undifferenziert verwendet hat. Angesichts seiner späteren Unterscheidung zwischen verschiedenen Typen von Realismus (vgl. z. B. „Three Kinds of Scientific Realism“, in: *The Philosophical Quarterly* 32, 195-200), aber auch im Blick auf seine Kritik am metaphysischen Realismus, ist das ziemlich erstaunlich. Im Rückblick von 1975 (schon aus der Perspektive seiner Wende) schreibt Putnam im Vorwort zum ersten Band seiner *Philosophical Papers*:

These papers are alle written from what is called a *realist* perspective. [...] But no paper in this collection is entireley devoted to the topic of realism, for my interest in the last fifteen years has not been in beating my breast about the correctness of realism, but has rather been in dealing with specific questions in the philosophy of science from a specific realist point of view (*Mathematics, Matter, and Method*, vii).

Ich möchte im Folgenden versuchen, den Realismus allgemein zu charakterisieren bzw. seine verschiedenen Ausprägungen zu klassifizieren. Man sieht dann leichter, welches Putnams frühe Position gewesen ist und mit welchen Argumenten er ab 1976 über sie hinausgeschritten ist.

Beginnen wir also mit dem Versuch einer Klassifikation. Wir haben in dieser Vorlesung mit Realismus nur hinsichtlich der physischen (Außenwelt) zu tun – nicht mit Realismen (à la Platon oder Frege), die abstrakte Entitäten wie beispielsweise Zahlen, Mengen oder Gedanken für Realien halten. Allerdings ist die Trennung zwischen beiden Typen von Realismen nicht so leicht durchzuführen. Geht man z. B. mit Quine davon aus, dass Eigenschaften Mengen sind („*Methods of Logic*“, Harvard University Press, ⁴1982, 289), dann impliziert die These ‚Eigenschaften existieren‘ einen Realismus hinsichtlich bestimmter abstrakter Entitäten. Nehmen wir dagegen an, dass Eigenschaften keine abstrakten Entitäten sind, sondern realiter existieren, so müssen wir sie unter die physischen Gegenstände der äußeren Welt rechnen.

Nach Putnam besteht zwischen beiden Realismen sogar ein Abhängigkeitsverhältnis: „the whole question of a correspondence theory cannot ‚get off the ground‘ if we deny that there are such things as sets, relations, correspondences, at all“ („*Do True Assertions Correspond to Reality?*“, in: *Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers. Volume 2*, Cambridge University Press, 1975, ⁸1992, 75). Damit deutet er implizit an, dass jede Form von Außenweltrealismus, die – wie der metaphysische Realismus

– mit einer Korrespondenztheorie der Wahrheit arbeitet, einen Realismus (Antinomialismus) hinsichtlich Mengen und Relationen *voraussetzt*. Obwohl das Verhältnis zwischen Platonismus (wie man die letztere Position einfachheitshalber nennt) und Außenweltrealismus also nicht als unproblematisch gelten darf, bleiben wir im Folgenden fast ausschließlich mit dem Außenweltrealismus befasst und können den Antinomialismus/Platonismus außer Acht lassen. Dann heißt unsere Frage: Was ist denn Realismus hinsichtlich physischer Gegenstände?

Ich folge hier einem sehr nützlichen Einteilungsvorschlag, den Robert Nola (1988) in der Einleitung zu seiner Anthologie von Texten über Realismus und Relativismus gemacht hat (und der sich schon in unserem Seminar über Realismus und Antirealismus bei der Strukturierung unserer Diskussion bewährt hatte).⁶ Nola meint, der Realismus sei eine bestimmte Auffassung vom Wesen der wissenschaftlichen Theorien. Das greift vielleicht zu kurz, da die Auffassung, es gebe Dinge außer unserm Geist, doch eine ganz vortheoretische Grundüberzeugung des gesunden Menschenverstandes ist. Darin beruht auch seine allgemeine Anziehungskraft – nicht nur auf Wissenschaftler. (Und darum hat es der Idealismus so schwer, sich dem gesunden Menschenverstand zu empfehlen. Viele von uns verlassen sich eben auf Hören und Sehen – und eben das ist es – nach Hegel –, was einem beim Philosophieren vergehen muss.)

Die große Popularität des Realismus hat allerdings zu einer kaum mehr überblickbaren Fülle von zum Teil stark divergierenden Positionen geführt. Nola – seinerseits gestützt auf Geoffrey Hellman – versucht eine gewisse Systematik in diese Vielfalt zu bringen:

⁶ Robert Nola, „Introduction: Some Issues Concerning Relativism and Realism in Science“, in: Robert Nola (Hg.), *Relativism and Realism in Science*, Dordrecht: Kluwer, 1988, 1-35.

A useful grip on the varieties of realism can be obtained by following a broad three-fold distinction between ontological realism, semantic realism and epistemological realism (...) („Introduction: Some Issues Concerning Relativism and Realism in Science“, 4).

Der *ontologische Realismus* ist eine These über die $\delta\upsilon\tau\alpha$, also über die Gegenstände der Welt. Und von der Welt nimmt er an, sie bestehe aus einer fixen Totalität von bewusstseinsunabhängigen Gegenständen. Ferner glaubt der ontologische Realismus, es gebe genau eine wahre und vollständige Beschreibung der Welt; und Wahrheit impliziere eine Art von Korrespondenz.

Dies jedenfalls sind die drei Merkmale, die Putnam selbst in *Realism with a Human Face* (Cambridge/MA: Harvard University Press, 1990, Paperback edition 1992 [hinf. zit.: *RwHF*], 30 f.) angibt. Nola gibt eine andere Gliederung der Annahmen, die der metaphysische Realist macht. Da sind 1. das Postulat, dass *irgend etwas* unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existiert; 2. das Postulat, dass *individuelle Gegenstände* unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existieren; und 3. das Postulat, dass natürliche Arten wie Elektronen, tektonische Platten oder Galaxien unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existieren.

Das erste Postulat hat Michael Devitt in *Realism and Truth* (Oxford 1984, 22) als ‚Feigenblattrealismus (fig-leaf realism)‘ verspottet. Denn es vertrage sich mit Positionen, die, wie Kants transzendentaler Idealismus, eher als antirealistisch gelten. Danach existiert ein uns unbekanntes Etwas, das ‚Ding an sich‘ – aber, alles, was wir von ihm wissen, rührt aus unserer Subjektivität. Allerdings liefert dies Bild die beste Beschreibung des harten metaphysischen Realismus, der die Wirklichkeit in eine so schwindelerregende Ferne von unseren Erkenntniskräften bringt, dass alles, was wir von ihr aussagen, schon nicht mehr die Wirklichkeit ist. Auch die Physik – als eine spezifisch menschliche Weise der Wirklichkeitsbeschreibung – ist danach etwas Er-

kenntnisimmanentes und hat nichts mit der Wirklichkeit selbst zu tun. Darum darf man den harten Realismus (als eine These über die Wirklichkeit als theoriejenseitig) nicht verwechseln mit dem Materialismus (der eine neben anderen menschlichen Theorien ist).

Das zweite Postulat garantiert die Existenz einer unabhängig von unserem Erkenntnisvermögen strukturierten Welt, einer (wie Putnam sagt) „ready made world“. Und die Struktur dieser Welt ist nichts anderes als das Gesamt der zwischen individuellen Gegenständen bestehenden raum-zeitlichen Relationen. Einen durch dies zweite Postulat begründeten Realismus hat der frühe Putnam selbst vertreten, bevor er Mitte der 70er Jahre davon abrückte. Damals hatte er das 2. Postulat durch Kripkes Kausaltheorie der Referenz (und eine Mögliche-Welten-Theorie) bereichert. Danach sind es die Einzelgegenstände selbst, die durch kausale Wirkungen auf mein Zentralnervensystem in meine Überzeugungen eingehen. ‚Die Einzelgegenstände selbst‘ meint dann: nicht das, als was ich sie wissenschaftlich interpretiere. „Meanings just ain’t in the head“, hatte Putnam gesagt und damit einen extremen semantischen Realismus vertreten (danach muss ich nicht subjektiv *wissen*, wovon ich spreche: ich glaube, Wasser zu trinken, in Wirklichkeit bin ich aber von einem bösen Geist auf die Zwillingserde entführt worden und trinke Zwasser).

Das 3. Postulat sieht die Existenz natürlicher Arten vor und reichert damit die bereits vom zweiten Postulat festgesetzte innerweltliche Struktur um bestimmte Kategorien. Die von Nola gewählte Formulierung: „There are *some* kinds [...] which exist in a suitably mind-independent manner“ [l. c., 5]), fällt allerdings insofern unverbindlich aus, als die Existenz von zumindest einer natürlichen Art nicht bestritten werden kann. Wer nämlich behauptet, es gebe zwar individuelle Objekte, aber keine natürlichen Arten, geht implizit davon aus, dass sich die existierenden Objekte hinsicht-

lich ihrer Beschaffenheit nicht (merklich) unterscheiden. Wenn sie sich aber nicht merklich voneinander unterscheiden, gehörten sie derselben natürlichen Art an – und dann gäbe es nur einen Sortenausdruck, der auf sie alle passte. Präziser ist deshalb die andere Formulierung: „There are *at least two* kinds which exist in a suitably mind-independent manner.“ Mein Einwand gegen die erste Formulierung zeigt übrigens, dass sich der Artenrealismus mit dem Essentialismus überschneidet. Das ist die metaphysische Lehre, wonach einem Gegenstand bestimmte Eigenschaften notwendig zukommen. Andernfalls könnte er nicht zu einer bestimmten Individuen-Klasse gehören oder nicht mit einem bestimmten Individuum identisch sein.

Nolas Ausführung zum ontologischen Realismus scheinen in einem wichtigen Aspekt unvollständig. Er unterscheidet nämlich nicht zwischen beobachtbaren und unbeobachtbaren Gegenständen. So kann ich Eiswürfel beobachten, aber die Gitterstruktur, die zugrunde liegende Molekular- oder Atomanordnung und deren Binnenaufbau kenne ich nur aus (im Fluss befindlichen) physikalischen Theorien. (Nola holt diese Unterscheidung unter der Rubrik des semantischen Realismus nach.) Devitt, der darauf besteht (*Realism and Truth*, 15 f.), möchte die Definition des ontologischen Realismus jedenfalls um die unbeobachtbaren wissenschaftlichen Entitäten (wie Elektronen, Quarks, Spins oder Wellen) erweitern.

Der *semantische Realismus* tritt in zwei unterscheidbaren Interpretationen auf:

In der 1. steht er für den Glauben an die Objektivität der Bedeutungen – als unabhängig von unseren Verifikationsmethoden. Danach hieße: Bedeutungen verstehen, nicht notwendig: die Wahrheitsbedingungen kennen, die die entsprechenden Äußerungen wahr machen. (Wahrheitsbedingungen sind diejenigen Bestandteile von Äußerungen, die sprachunabhängig die Wahrheitswerte festlegen: die ‚Wahrmacher‘.)

Nach der 2. Auffassung (es ist die von Nola) steht ‚semantischer Realismus‘ für die Überzeugung, dass nicht nur Beobachtungssätze, sondern auch theoretische Sätze einen Wahrheitswert und die in ihnen enthaltenen theoretischen (singulären) Termini einen Gegenstandsbezug (zu theorieunabhängigen Entitäten) haben. Eine Extremform dieser Art von semantischem Realismus wäre die These des Externalismus, dass wir in intentionalen Einstellungen Gegenstände nicht vermittelt eines Fregesinns anzielen, sondern dass der Gegenstand selbst in die Proposition einrückt.

Auch der *erkenntnistheoretische Realismus* tritt in zwei Auslegungen auf. Nach der 1. besteht er einfach in der antiskeptischen These, dass es Wissen *gibt* (das heißt: dass unsere Gedanken über die Welt sachhaltig sind und dem Bivalenzprinzip gehorchen: sie sind entweder wahr oder falsch). Der erkenntnistheoretische Realismus dieses Typs kann partiell sein (er kann z. B. allein das bewusste Subjekt für real halten und die Außenwelt für irreal – so Berkeley, Fichte und Schopenhauer; er kann umgekehrt nur die externe Welt für real halten und das Subjekt für ein vergleichsweise Nichtseiendes: so Novalis, Schelling oder Sartre).

Nach der anderen (2.) Fassung des Ausdrucks (der von Nola) meint ‚epistemologischer Realismus‘, dass die Wissenschaft auch an der idealen Grenze (Peirces „in the long run“) noch nicht alle Aspekte der Wirklichkeit erfassen kann: etwa die Position Thomas Nagels. Diese These ergibt sich aus der Annahme von der radikalen Bewusstseinsjenseitigkeit der Wirklichkeit oder ihrem Überhang über jede unserer Beschreibungen. „Truth outruns knowability“, wie Christopher Peacocke sagt (*Being Known*, Oxford: Clarendon Press, 1999, 7). Der Wirklichkeit gegenüber bleibt danach unser Wissen immer ‚unvollständig‘. Andere (schwächere) Versionen des epistemologischen Realismus gehen – wie Popper – von der stückweisen Annäherung der

Wissenschaft an die Wahrheit aus („verisimilitude“) oder – wie Quine – von der prinzipiellen ‚Unterbestimmtheit‘ aller Theorie. Das bedeutet, dass mehrere gleich taugliche, nämlich von den empirischen Befunden gleich gut gestützte (aber miteinander unverträgliche) Gesamtbeschreibungen der Welt koexistieren können.

Hier ist eine Tabelle der verschiedenen Varietäten von Realismen mit ihren Untergliederungen und (zwischen den Längsstrichen) den ihnen entsprechenden Varietäten von Antirealismen:

Realismen und Antirealismen

0.1 subjektiver Idealismus (radikaler Phänomenalismus)	Berkeley
---	-----------------

1. ontologischer Realismus

1.1 Feigenblattrealismus

1.1.1. F. ohne Zugänglichkeitspostulat

Kant

1.1.2 F. mit Zugänglichkeitspostulat

Kant

1.2 Objektrealismus

Barnes/Edge

1.3 Artenrealismus

Shapere

1.4 Tatsachenrealismus („Fakualismus“)**Armstrong****0.2 phänomenalistischer Instrumentalismus****Carnap****2. semantischer Realismus****2.1 realistischer Instrumentalismus****Mach, v. Fraassen****2.2 wissenschaftlicher Realismus****2.2.1 antireduktionistischer w. R.****Devitt****2.2.2 reduktionistischer w. Relativismus****Field/Sellars****0.3 erkenntnistheoretischer Relativismus****Kuhn****3. erkenntnistheoretischer Realismus****3.1 pluralistischer e. R.****Quine****3.2 monistischer e. R.****3.2.1 m. e. R.****Popper****3.2.2 transzendenter m. e. R.****von Wright**

2. Vorlesung

Wir hatten in der Einführungs-Vorlesung festgestellt, dass ‚Idealismus‘ und ‚Realismus‘ systematische Titel für Positionen sind, die sich gleichwohl nur an wirklich in der Geschichte des Denkens in Erscheinung getretenen Werken konkretisieren lassen. Ich will mich auf die neuere Geschichte beschränken und nicht weiter als bis ins 18. Jahrhundert, genauer: bis zum Bischof Berkeley und zu Kant, zurückfragen. Merkwürdigerweise war ja der Idealismus in den letzten 200 Jahren ziemlich ‚in‘, bevor die gegenwärtige Mode den Realismus tonangebend gemacht hat. Und so ergibt sich aus einer historischen Rückerkundigung fast automatisch, dass wir zunächst mit einigen Varietäten idealistischer Positionen konfrontiert sein werden.

Diese Reihenfolge hat allerdings auch methodisch einige Vorteile. Denn wann immer der Realismus in Schwierigkeiten gerät, geschieht es von Seiten der Erkenntnistheorie. Und eben die ist es, die der Idealismus so stark gemacht hat, dass sie im Sprachgebrauch einiger Philosophen fast synonym mit ihm geworden ist. Eine eindringende Auseinandersetzung mit dem Idealismus lässt also hoffen, dass man mit einigen Grundeinwänden sich vertraut macht, mit denen der Realismus schon bei seiner ersten Formulierung regelmäßig zu rechnen hat und deren Gewicht wir im Verlauf dieser Vorlesung zu bewerten haben werden.

Ich habe gesagt, Idealismus und Erkenntnistheorie werden oft ohne weiteres miteinander assoziiert, wohl gar für gleichbedeutend gehalten. Das erklärt sich daraus, dass der Idealismus dazu neigt, aus erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ontologische Konsequenzen zu ziehen – während der Realismus (jedenfalls der von Putnam als ‚metaphysisch‘ bezeichnete) gerade diesen Übertritt scharf ab-

lehnt. Der Übergang erfolgt gewöhnlich über folgende Überlegung: Wenn das, was wir von den Dingen der Welt wissen, uns ausnahmslos über subjektive Befunde unseres Geistes vermittelt ist, dann ist es konsequent zu sagen: alles, was wir überhaupt über die Welt wissen, sei Vorstellung – und Vorstellungen sind etwas Mentales. (Der metaphysische Realismus vertritt dagegen die Auffassung, dass die Weise, wie uns die Dinge bekannt werden, mit deren Existenz gar nicht zu schaffen hat: die Wirklichkeit der Welt soll ja gerade bewusstseinsunabhängig sein.) Sind Vorstellungen aber was Mentales, so folgt, dass wir eine antirealistische Ontologie annehmen müssen. Die (Quine'sche) Erkundigung „On What There Is“ (in: *From a Logical Point of View*, Cambridge/MA: Harvard University Press, 2¹⁹⁵³, zuletzt: ¹⁰1980, 1-19) findet dann den bündigen Bescheid: Wirklich seiend ist nur das Ideelle – und diese Position haben wir in der letzten Stunde als ontologischen Idealismus bezeichnet. (Alternativ-Benennungen sind Spiritualismus – die Überzeugung, dass nur geistige Substanzen existieren – oder Phänomenalismus: die Überzeugung, dass wir ausschließlich mit Erscheinungen, mit Phänomenen, zu tun haben.)

In diesem Sinne war George Berkeley, Bischof von Cloyne, ein Phänomenalist (und alles, was zu unserer Sache gehört, lernen wir von ihm). Berkeley war Ire, wurde am 12. März 1684 auf Dysert Castle, Co. in Killerin (nahe bei Thomastown) geboren, machte am Dubliner Trinity College 1704 sein Examen (B. A.), wurde 1707 zum Junior Fellow dieses College gewählt und 1709 ordiniert. 1713-14 ist er in Italien als Kaplan des Earl von Petersburg und begleitet 1716-20 George Ashe als dessen persönlicher Tutor auf den Kontinent (wie die Briten das nennen). 1721 kehrt er als Senior Fellow ans Dubliner Trinity College zurück und wird 1724 Dekan von Derry. Zwischen 1724 und 28 befördert er ein Projekt zur Gründung eines College auf den Bermudas (damals einer britischen Kolonie). 1728 heiratet er An-

ne Forster (anglikanische Geistliche dürfen das, selbst offiziell). Von 1728 bis 1731 ging Berkeley (als recht fanatischer Anglikaner) in die Neue Welt, nach Neu-England, genauer: nach Newport in Rhode-Island, um daselbst – wie er es nennt – Christentum und Zivilisation zu verbreiten (als wenn beide dasselbe wären). Seit 1734 wurde er Bischof zu Cloyne, legte dies Amt 1752 nieder und starb am 14. Januar 1753 in Oxford.

Berkeley war nicht nur in Theologie und Philosophie auf Draht, sondern beherrschte (das muss wissen, wer sich über den Antimaterialismus dieses Idealisten lustig machen möchte) insbesondere ausgezeichnet die Naturwissenschaften und die Mathematik seiner Zeit. Das letztere beweisen die zahlreichen Abschweifungen ins (oder Anwendungen seiner Theorie aufs) Gebiet der Mathematik, aber auch sein 1735 erschienener *Defence of Free-thinking in Mathematics*. Die im engeren Sinn naturwissenschaftlichen Interessen schlagen – außer in seiner Abhandlung über die Bewegung von 1721 (*De Motu. Sive de motus principio & natura et de causa communicationis motuum*) – durch in seinen beiden Theorien des Sehens (die erste erschien 1709 [1732] unter dem Titel *An Essay towards a New Theory of Vision*, die zweite 1733 unter dem Titel *The Theory of Vision or Visual Language shewing the immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained*), in der er neueren Ansichten über das Sehen sehr nahe kommt, ohne schon (im ersten Versuch) seine späteren idealistischen Überzeugungen vorzutragen (vgl. dazu D. M. Armstrong, *Berkeley's Theory of Vision*, 1960). (Übrigens hat Berkeley noch im Alter nicht über philosophische, sondern wissenschaftlich-technische Gegenstände geforscht, so intensiv und über einen langen Zeitraum über die ‚Tugenden des Teer-Wassers‘ und ihre therapeutische Verwendbarkeit: „*Siris: a Chain of Philosophical Reflections and Enquiries concerning the Virtues of Tar-water, etc.*“, 1744; *Letters on Tar-water*, 1744-47.)

Berkeleys philosophisches Hauptwerk ist der *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (mit dem weitschweifigen Untertitel *wherein the Chief Causes of Error and Difficulty in the Sciences, with the Grounds of Scepticism, Atheism, and Irreligion, are inquired into* [zit.: PHK]). Das Werk erschien zuerst 1710 (und in zweiter, etwas revidierter Auflage 1734 [ich zitiere im Folgenden nach der zweiten Auflage des ersten Teils und, um Ausgaben-unabhängig zu sein, nach den Paragraphen, die das Werk feiner gliedern als die Seitenzahlen]⁷). Berkeley hat seine Theorie, wenig später (1713) und kaum modifiziert, in Dialog-Form neu vorgetragen, nämlich in den *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (zit.: DHP). Unsere Referenz wird im allgemeinen Part I des ersten Hauptwerks sein.

Berkeley ist – in der britischen Tradition seines Zeitalters, insbesondere nach dem Vorbild John Lockes – Empirist. Das heißt, dass er die berühmte Maxime des Empirismus für verbindlich hält, wonach nur dasjenige auf den Titel ‚Erkenntnis‘ Anspruch machen darf, was direkt auf Sinneserfahrung beruht oder durch Abstraktion aus ihr abgeleitet ist. Was ‚Sinneserfahrung‘ meint, wissen wir alle aus vieltausendfältiger Kenntnis: wir spüren Heiß und Kalt, sehen Rot und Blau, hören das hohe Cis einer Flöte, schmecken das Versalzene der Suppe oder riechen den Duft von Lindenblüten. Dergleichen Sinneserfahrungen heißen Empfindungen (sensations) und sind grundsätzlich einzeln. Das heißt, dass sie, anders als abstrakte Entitäten (wie Begriffe) bei wiederholtem Auftreten nie völlig miteinander identisch sind. Dies Flair von Lindenduft ist von jenem wenigstens durch die Zeit, in Wirklichkeit aber auch durch feine qualitative Differenzen geschieden – wäh-

⁷ Den Zitaten liegt zugrunde die Fassung des 2. Bandes von *The [Complete] Works*, hg. A.A. Luce u. Th. E. Jessop, London-Edinburgh-Paris-Melbourne, 1949, 23 ff. (hier von Interesse: bis etwa 81). Vgl. auch die Taschenbuch-Ausgabe der Everyman's Library: George Berkeley, *Philosophical Works including the works on vision*. Introduction and notes by M. R. Ayers, London and Melbourne, 1975, first published in paperback 1980, ²1983.

rend es keinen Sinn macht zu sagen, der Begriff ‚Lindenduft‘ verändere seine Bedeutung von der einen zur anderen Anwendung: Begriffe sind eben allgemein, nicht einzeln. Das meinen die Empiristen (in diesem Falle Hume), wenn sie sagen, alle Empfindungen seien (zeitlich und qualitativ) ‚distinct existences‘, die sich mithin nie identisch wiederholen. Wie aber kommt es, dass wir auch Allgemein-Vorstellungen haben? Nach empiristischer Überzeugung sind auch die aus Einzelvorstellungen (also aus Empfindungen) abgeleitet, nämlich durch Vergleich verschiedener ‚bundles of perception‘ untereinander, Nachdenken über das ihnen allen Gemeinsame oder Ähnliche und Absehen von dem ihnen Unähnlichen. So werde ich, wenn ich über das mehreren Empfindungs-Bündeln – sagen wir: Ulmen, Eschen, Eichen, Buchen oder Erlen – Gemeinsame reflektiere, durch Abstraktion von allem, was ihnen nicht gemein ist, auf den Begriff ‚Laubbaum‘ kommen. Die Empiristen (jedenfalls Berkeley) wählen als terminus genericus, als Gattungsnamen für alle Formen von Vorstellungen den Ausdruck ‚idea‘, den ich im Folgenden (mit Kant) durch ‚Vorstellung‘ übersetze (denn die Assoziation an platonische Ideen ist hier ganz fern zu halten, und Kant macht sich darüber gar lustig: *KrV* A 320 = B 377). Dann ergibt sich, dass einige Vorstellungen einzeln sind (die Empfindungen) und einige allgemein, nämlich die daraus abgeleiteten Begriffe, die aber, eben wegen ihrer Abgeleitetheit, eine nur parasitäre und unselbständige Existenz haben.

Niemand hat die empiristische Maxime so weit getrieben wie Berkeley. Dabei hat er zwar das entschiedene Lob Humes gefunden, aber auch viel Kritik erfahren. In der Einleitung („Introduction“) zu den *PHK* attackiert er mit äußerster Heftigkeit die Annahme, es gebe ursprünglich so etwas wie allgemeine oder abstrakte Entitäten. Natürlich leugnet er nicht das Bestehen allgemeiner Vorstellungen (Begriffe) – von denen sucht er ja gerade zu zeigen, dass und wie sie sich durch Kompara-

tion, Reflexion und Abstraktion aus einzelnen Sinnesempfindungen bilden (und darum nicht ursprünglich sind). Allgemeine Dinge und Eigenschaften wie Bewegung, Mensch oder Farbe gibt es aber buchstäblich nicht. Menschheit im allgemeinen kann so wenig vorgestellt wie ein bloßes Dreieck als Abstractum: also ein Dreieck als platonische Idee: eines, das nur dreieckig wäre, Punkt, und nicht schiefwinklig oder rechtwinklig, weder gleichseitig noch ungleichseitig, sondern dies alles zugleich und auch nichts von allem diesen (Introduction, § 13; Berkeley geht noch weiter: das Dreieck ist entweder mit roter oder weißer Kreide auf die Tafel oder mit Bleistift aufs Papier gemalt oder sonst irgendwie sinnlich repräsentiert: Part I, §§ 5 u. und 11 u.: „For my own part, I see evidently that it is not in my power to frame an idea of a body extended and moved, but I must withal give it some colour or other sensible quality which is acknowledged to exist only in my mind. In short, extension, figure, and motion, abstracted from all other qualities, are inconceivable.“). Kein Mensch kann je zu solchen Allgemeinvorstellungen als wirklichen Bewusstseinerlebnissen gelangen; sie sind nichts als Erfindungen der Schulphilosophen. Es ist die Existenz von Wörtern, die mehr als einen einzelnen Gegenstand bezeichnen (also von Klassifikations-Ausdrücken oder Begriffen), die uns dazu verführen anzunehmen, dass auch abstrakte Gegenstände existieren: aber diese Verführung beruht auf der Verwechslung von Wörtern und Dingen. Ursprünglich oder in Wirklichkeit gibt es nur konkrete Vorstellungen von Einzelem (nämlich Wahrnehmungen, perceptions), deren atomare Bestandteile wiederum Empfindungen, sensations, einzelner Sinne sind. Natürlich gelangen wir (in unserem Geist) durch progressive Abstraktion zu allgemeineren Klassifikations-Termini wie Dreieck, Integral, Trübsinn, Lebewesen, Groß-Klein, Schnell-Langsam, Einheit oder Zahl – aber, sagt Berkeley, unsere subjektive Weise der Klassifikation unserer Wahrnehmungen darf uns nicht verführen zu glauben, dass auch die Gegenstände, die darunter fallen, als Universalien *existieren*.

Diese Redeweise legt immerhin eine Unterscheidung nahe: die von Gegenständen, wie sie an sich selber sind (nämlich einzeln), und von subjektiven Repräsentationen derselben, von denen einige (nämlich die Begriffe) allgemein sind. Und genau die Triftigkeit dieser Unterscheidung leugnet Berkeley. Damit profiliert er sich als Idealist. Berkeley hält nämlich die Existenz einer an sich existierenden Körperwelt nicht nur nicht für streng erweisbar, sondern für eine grundsätzliche falsche Annahme. ‚Die Annahme an sich existierender Körper ist falsch‘ heißt: es gibt überhaupt keine von unseren Vorstellungen unabhängigen Körper; und das wiederum heißt: die Unterscheidung von Gegenständen und Gegenstands-Vorstellungen bricht zusammen; es gibt überhaupt nur (subjektive) Vorstellungen. Einzelgegenstände werden mithin reduziert auf einzelne Bündel von Empfindungen – sie sind mit Vorstellungskomplexen identisch (Berkeley spricht von „collections of ideas“, z. B. *PHK*, § 1). Und ‚Bezug nehmen auf Gegenstände‘ heißt dann: auf Konstellationen singulärer Empfindungen referieren. Noch anders gesagt: so genannte Gegenstände sind nichts Objektives, denn sie bestehen überhaupt nur aus Zusammenfügungen subjektiver Empfindungen oder: sie haben ‚sensations‘ zu ihren Teilen.

Damit bricht dann auch die auf Descartes zurückgehende Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten zusammen. Descartes hatte angenommen (und damit die Zustimmung Lockes gefunden), dass die ‚klaren und deutlichen Vorstellungen‘⁸ („apercevoir clairement et distinctement“), die wir etwa von der Raum- Zeit- und Bewegungsstruktur der Dinge haben, den Dingen selbst zukommen, während die verworrenen Vorstellungen, nämlich die Empfindungen,

⁸ Vgl. zu dieser Unterscheidung die *Principia philosophiae*, I, §§ 45 ff., l. c., 591 ff.

als da sind Farben, Düfte, Schmerzen usw., bloß subjektiv seien (*Principia philosophiae*, II, § 1, l. c., S. 611 f.). Jene wurden dann primäre oder ursprüngliche Eigenschaften der Dinge-selbst, diese sekundäre Qualitäten derselben genannt und auf das Konto unserer Subjektivität geschrieben. Die primären Qualitäten heißen klar und deutlich, weil ihnen eine ganz unsinnliche, nämlich geometrisch-mechanische Beschreibung entspricht; die sekundären Qualitäten (neuerdings ‚Qualia‘ genannt) heißen verworren, weil sie dem Geist zwar evident, aber nicht in begrifflicher Ausleuchtung gegeben sind.

Wenn wir nun Berkeleys Abstraktions-Argument auf Descartes' Unterscheidung anwenden, so bemerken wir, dass sie zusammenbricht. Wird nämlich angenommen, Struktur- und Formbegriffe seien Abstraktionen aus Sinnesempfindungen, und sonst nichts, so sind sie nicht nur nicht weniger subjektiv als die Empfindungen, sondern überhaupt nur in diesen fundiert. Von den Empfindungen gilt aber, dass sie ‚nur im Geist existieren‘. Und das muss dann erst recht für diejenigen Vorstellungen gelten, die von Empfindungen bloß abgeleitet sind. Berkeley sagt: Da die primären Qualitäten untrennbar mit den sinnlichen Qualitäten vereinigt sind und nicht einmal im Geist von ihnen abgesondert werden können, so folgt ganz klar („plainly“), daß auch sie bloß im Geiste existieren (*PHK*, I, § 11). „In short, extension, figure, and motion, abstracted from all other qualities, are inconceivable. Where therefore the other qualities are, there must these be also, to wit [das heißt:], in the mind and nowhere else“ (l. c.).

Bevor wir genauer ansehen, wie Berkeley seine idealistische Grundoperation im Einzelnen durchführt, möchte ich eine allgemeine und grundsätzliche Beobachtung einfügen. Für gewöhnlich glaubt man, der Empirismus sei eine eher geistfeindliche und Materialismus-freundliche Einstellung. Das hängt mit unserer In-

tuition zusammen, dass die Welt aus (materiellen) Körpern besteht, die kausal auf unsere Sinnesnerven wirken und so Empfindungen hervorrufen (wie schon Descartes 1644 das in den *Principia philosophiae*, II.1, annahm: „nous expérimentons en nous-mêmes que tout ce que nous sentons vient de quelque autre chose que de notre pensée; parce qu’il n’est pas en notre pouvoir de faire que nous ayons un sentiment plutôt qu’un autre, et que cela dépend de cette chose, selon qu’elle touche nos sens“; Descartes spricht ausdrücklich auch davon, dass die Vorstellung einer ausgedehnten Materie ‚verursacht‘ sei von der Materie selbst: *Œuvres et lettres*, éd. par André Bridoux, Bibl. de la Pléiade, Paris 1953, 611). Der Empirismus wäre dann die erkenntnistheoretische Ausbuchstabierung eines materialistischen Programms – und dafür gibt es ja auch Beispiele, z. B. im Materialismus der französischen Aufklärer, etwa de la Mettries, des Barons von Holbach oder des Helvétius.

Was uns so geneigt macht, den Empirismus als das erkenntnistheoretische Pendant des Materialismus anzusehen, ist aber nicht allein der Umstand, dass viele Materialisten – z. B. auch Feuerbach und Marx – wirklich zugleich auch Empiristen waren. Wir stellen uns vielmehr vor, dass die Sinneserfahrung irgendwie minder subjektiv ist als das Denken und deuten dann die mindere Subjektivität der Empfindungen als Beleg für die Intervention eines Objekts. Dieser Eindruck kommt leicht auf, wenn man sich (etwa mit Rousseaus *Savoyardischem Vikar*) klar macht, dass Sinneseindrücke evident sind, also gar nicht in der Wahr-Falsch-Alternative stehen, und dass nur Gedanken – also Urteile, Deutungen – über dieselben wahr oder falsch sein könnten.⁹ So meinen wir, mit der empiristischen Ma-

⁹ *Œuvres complètes* de Jean-Jacques Rousseau, éd. par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Bd. IV, Paris (Bibl. de la Pléiade) 1969, 571 f., bes. 572,4: „Quand les deux sensations à comparer sont aperçues, leur impression est faite, chaque objet est senti, les deux sont sentis, mais leur rapport n’est pas senti pour cela. Si le jugement de ce rapport n’étoit qu’une sensation et me venoit uniquement de

xime außerhalb des rutschigen Bodens des Idealismus zu stehen – wobei wir stillschweigend unterstellen, der Idealismus bestehe in der Annahme, die Welt hänge ab von unseren Gedanken. Dann läuft der Idealismus auf eine Art Skeptizismus hinaus: Gedanken sind manchmal falsch; und wer die Welt von falliblen Gedanken abhängig macht, verliert den sicheren Grund für seine Urteile. In dieser Gefahr – so denken wir – befinde sich der Empirist aber nicht; denn der steht ja mit beiden Beinen auf dem sicheren Grund der Sinneswahrnehmung und begibt sich gar nicht erst auf das trügerische Gelände von Gedanken.

Noch eine zweite Intuition verleitet uns, den Empirismus mit dem Materialismus für unproblematisch kompatibel zu halten. Stillschweigend denken wir, wenn wir von Sinnesempfindungen hören (nehmen wir das Beispiel des Tastens mit den Fingern), an ein Klümpchen Materie, das wir zwischen dem Daumen und dem Zeigefinger reiben. Da ist doch pro Empfindung, denken wir, immer auch ein Etwas, *dessen* Empfindung wir haben. Und da nun die Empfindung uns ganz gewiss ist, meinen wir, auch das gegebene Etwas sei es.

Und hier setzt nun der Skeptizismus des Bischofs Berkeley ein. Er macht uns zunächst darauf aufmerksam, dass die Gewissheit, die wir mit Recht der Empfindung beilegen, etwas rein Subjektives (oder Innergeistiges) ist. Gewissheiten gibt es im Geist, nicht in der Welt; sie liefert gerade ein Kriterium zur Unterscheidung mentaler von physischen Eigenschaften. Und dann zeigt Berkeley, dass wir von dem Etwas, dem Intentionalobjekt unserer Empfindungen, keinerlei direkte Kenntnis haben: Wir haben lediglich subjektive Eindrücke (Qualia) – und sonst nichts. Dass wir auf den Gedanken transsubjektiver Gegenstände, die wohl gar

l'objet, mes jugemens ne me tromperoient jamais, puisqu'il n'est jamais faux que je sente ce que ce sens."

noch kausal auf unsere Sinne einwirken, überhaupt kommen: das ist ebenfalls nichts anderes als das Ergebnis einer Tätigkeit unseres Geistes, der für sein Passivitätsgefühl (etwas scheint unwillkürlich auf uns einzuwirken) eine Ursache fordert. Wir können uns klar machen, dass wir das Auftauchen und Vergehen von Vorstellungen und das Gerade-so-und-nicht-anders-Sein unserer Wahrnehmungen nicht uns, also: nicht unserer Willkür, zuschreiben können („it is not in my power to choose whether I shall see or no, or to determine what particular objects shall present themselves to my view“ [§ 29]). Und aus der Nicht-Willkürlichkeit bzw. Nicht-Autorschaft hinsichtlich meiner Erfahrungen folgert nun Berkeley, dass *also* ein fremder Geist (nur Geister sind ja aktiv) sie mir muss eingepflanzt haben: „There is therefore some other will or spirit that produces them“ (l. c. und § 56). (Berkeley meint überhaupt, dass der Begriff der Kausalität einzig aus der Erfahrung der Willensausübung, des erfolgreichen Handelns, abgeleitet ist. Da Vorstellungen passiv sind und keine Wirkungen ausüben, kann allein ein fremder Geist – Gottes Geist – in mir Bewusstseinsereignisse auslösen.)

Aber diese Forderung ist ja eben nichts anderes als eine Schlussfolgerung, ein inferentielles Wissen, also eine Operation nicht der Welt, sondern unseres Geistes. Berkeley sagt an einer früheren Stelle (an der er nicht den Schluss auf Gottes Wirksamkeit, sondern den auf die Wirkung der Objekte auf unsere Sinne genetisch aufklärt):

It remains therefore that if we have any knowledge at all of external things, it must be by reason, inferring their existence from what is immediately perceived by sense (§ 18; vgl. § 56).

Inferenzen sind etwas Mentales – es wäre abwegig, sie für Prozeduren zu halten, die sich in der Materie abspielen oder zwischen ihr und unserem Geist. Kurz: Berkeley zeigt, dass gerade die empiristische Maxime, wonach nur Sinnesemp-

findungen eine ursprüngliche Glaubwürdigkeit haben (während Gedanken sich parasitär zu Empfindungen verhalten), nicht in den Materialismus, sondern geradezu in den Idealismus führt. Denn Empfindungen sind subjektiv, und sonst nichts; und alle höherstufigen intellektuellen Leistungen fußen auf solchen subjektiven Erlebnissen, führen uns also nicht außerhalb der Sphäre unserer Subjektivität. Und so ergibt sich, dass alles, was uns auf den Gedanken vorstellungsunabhängiger Dinge führt, selbst nur Vorstellungen sind. Man muss sich eben ein für allemal klarmachen, wird Berkeley nicht müde seinen Leser(inne)n einzuhämmern, dass der Gedanke vorstellungsunabhängiger Vorstellungen („of things unperceived“ – und Dinge *sind* nur Vorstellungen bzw. Vorstellungssynthesen) geradezu selbstwidersprüchlich ist („is a downright contradiction“ [z. B. *PHK I*, § 22]).

*

Berkeley hat das Prinzip seines Idealismus in den berühmten Satz ‚esse est percipi‘ (*PHK I*, § 3). Da er *alle* Vorstellungen – auch die abstrakten – in Sinneserlebnissen gründen lässt und die einen so subjektiv sind wie die anderen, kann er ihn auch etwas weiter und allgemeiner so formulieren: Das Sein, die Existenz der nicht geistigen Dingen ist „to be perceived or known“ (*PHK I*, § 6); also: Existieren heißt für die Intentionalobjekte unserer Vorstellungen schlicht: Bekannt-sein (being known). Es genügt für eine Vorstellung, dass ich sie habe (d. h. dass sie mir als solche bekannt ist), damit die Existenz derselben gesichert ist. – Sie werden sagen: Es geht doch nicht um die Existenz des subjektiven Auffassungsaktes, sondern um die seines Intentionalobjekts. Aber dann müssen Sie leugnen, was Berkeley unterstellt, nämlich dass eine Analyse dessen, was wir unter einem Objekt verstehen, ausschließlich subjektive Sinneserlebnisse als seine Elemente zutage

bringt, und sonst nichts. Anders gesagt: die Substanz oder das Substrat eines Objekts besteht in nichts als percipi (§ 6). Mithin gibt es auch keine andere Substanz im Himmel und auf Erden als die vorstellende, das Subjekt der Wahrnehmung („that which perceives“ [§ 7]). Berkeley spricht von ihr indistincte als vom *“mind, spirit, soul or myself”* (§ 2). Alle andere Existenz als die des vorstellenden Subjekts ist geborgt. Das besagt ja der Satz ‚esse est percipi‘: was immer da auf den Titel der Existenz Anspruch macht, ist passiv, borgt es doch diese seine (unselbständige) Existenz beim Sein des perzipierenden Subjekts, das als das einzige „aktive Wesen (active being)“ betrachtet werden muss und selbständig existiert (l. c.; vgl. § 27).

Eine Frage, die sich der Bischof Berkeley überhaupt nicht stellt, wohl aber später Johann Gottlieb Fichte, ist: wie denn das aktive Subjekt sich selber kennt. Wäre der von Berkeley aufgestellte Satz, dass alles Sein Bekanntsein ist, universell gültig, so müsste er auch auf diejenige Kenntnis zutreffen, in der unser Selbstbewusstsein besteht. Das Sein von Subjektivität wäre dann abermals ihr (Sich-)Bekanntsein. Aber wie wir schon in der letzten Woche gesehen haben, führt diese Selbstanwendung des ‚Satzes des Bewusstseins‘ (wie ihn Reinhold nennen wird) in einen erkenntnistheoretischen und in einen ontologischen Regress. In einen erkenntnistheoretischen: denn würde die Kenntnis, in der unser Subjekt bestehen soll, immer verschoben auf ein nachfolgendes percipi, *für* das sie besteht, so verlöre sie sich in einer unendlich offenen Iteration von Perzeptionen, deren keine die letzte ist, so dass die Kenntnis sich nicht bilden kann. Und in einen ontologischen Regress: denn würde das Sein des Subjekts-selbst von einer Bekanntschaft abhängen, so müsste das Kennende entweder selbst sein oder nicht. Existiert es nun *nicht*, so würde (per absurdum) ein Existenz-Anspruch auf ein Nicht-Sein gegründet. Also bleibt nur die andere Möglichkeit: das Kennende, das percipiens (mit

dem Bischof zu sprechen), muss selbst *sein*, um dem perceptum sein Sein übertragen zu können. Aber nach der universellen Erkenntnisregel, dem Satz des Bewusstseins, muss für das Sein des percipiens abermals gelten, dass es in einem percipi besteht – und so schieben wir die Erreichung des festen Seins-Fundaments ewig vor uns her, ohne es je zu erreichen.

Man könnte sagen (obwohl der Bischof das nicht tut): Kenntnis von Subjektivität *besteht* aber doch nun mal (Berkeley schreibt ihr sogar cartesianische Gewissheit zu; „I no more doubt [the existence of what is perceived by me] than I do of my own being“ [§ 40]). Und da diese Kenntnis (nach dem Satz des Bewusstseins) Sein einschließt, ist also auch das Sein des kennenden Subjekts gesichert. Aber wenn wir uns diesem Argument anschließen, darf der Satz des Bewusstseins nicht allgemeingültig sein; er muss das Sein des Bewusstseins-selbst ausnehmen. Anders gesagt: das Sein des Subjekts-selbst darf, soll es sicher sein, *nicht* auf einem percipi beruhen (sonst geraten wir in den infiniten Regress). ‚Es darf nicht auf einer perzeptiven Bekanntschaft beruhen‘ bedeutet: die Kenntnis muss irgendwie unmittelbar (damit meine ich: *un*-vermittelt durch eine Sinneswahrnehmung oder andere Vorstellung) sich einstellen. Und obwohl ihm die Gefahr zirkulärer Verwicklungen und Regresse in seiner Subjekt-Theorie gar nicht bewusst geworden zu sein scheint, scheint Berkeley doch genau dies anzunehmen: Er sagt nämlich im § 2, die Rede vom aktiven Wesen, als welches er das Selbst qualifiziert, stehe nicht für eine von seinen Vorstellungen, sondern sei von ihnen ganz verschieden; es sei eben das, *worin* die Vorstellungen existieren, aber eben nicht eine oder alle seine Vorstellungen.¹⁰ Daraus müsste sich – würde man die Weise ausbuchstabieren, in der die Selbstkenntnis des Subjekts besteht – ergeben, dass Selbstbewusst-

¹⁰ „This perceiving, active being is what I call *mind, spirit, soul* or *myself*. By which words I do not denote any one of my ideas, but a thing entirely distinct from them, wherein they exist, or, which is the same thing, whereby they are perceived; for the existence of an idea consists in being perceived.“

sein nicht als ein (gegenständliches) Sich-selbst-Vorstellen beschrieben werden kann.¹¹ Und dann würde der radikale Idealismus des Bischofs an *einer* Stelle wenigstens realistisch untergraben sein, nämlich hinsichtlich des Seins von Bewusstsein selbst. *Dieses* Sein nämlich wäre *nicht* in einem percipi fundiert. Und also würde für *es* die Definition des metaphysischen Realisten zutreffen, dass Sein hier als Unabhängigkeit vom Vorgestelltsein verstanden werden muss. Der Versuch, der vorstellungsunabhängigen Realität an *allen* Fronten zu entkommen, würde sich als ruinös für das Unternehmen des Idealismus selbst erweisen. Diese Konsequenz hatten wir in der Einführungs-Vorlesung vorweggenommen, als wir feststellten, dass auch der Idealist mindestens partiell Realist sein muss. Nun, Berkeley *ist* solch ein partieller Realist. Er hält alle Realität für abhängig von unseren Vorstellungen, also für bloßes Uns-Erscheinen, *außer der Realität des vorstellenden Subjekts selbst*. Freilich hat er über diese Konsequenz nicht deutlich nachgedacht. Sie ereilt ihn eher, als dass er ihr in seinem Denken Raum gegeben hätte.

Aber mit diesem Einwand ist Berkeley nicht widerlegt (er ist nur zu einer wichtigen Differenzierung aufgerufen). Seine Formulierung des ‚Bewußtseinssatzes‘ ist vielmehr der erste Morgenschimmer jener anti-dogmatischen Einstellung, die sich im Werk Kants und Fichtes vollenden wird und die man nachträglich den deutschen Idealismus genannt hat. Anti-dogmatisch ist diese Einstellung, weil sie es für gänzlich unverständlich hält, geradehin von Dingen zu reden, ohne zuvor un-

¹¹ Diese Konsequenz zieht Berkeley aber explizit nicht, wie überhaupt seine ganze, wenig ejntwickelte Selbstbewußtseins-Theorie konfus ist. Zunächst sagt er, Geister oder Subjekte seien aktive Wesen, Willen (im Gegenstand zum Verstand, der passiv ist). Auch Vorstellungen sind „passiv and inert“ (vgl. § 25). Darum „können sie uns das aktive Prinzip, den Willen, nicht bildlich oder analogice representieren“ (§ 27). Berkeley meint, wir kennen den Willen nur aus den Vorstellungen, die seine *Wirkungen* sind („only by the effects which it produceth“ [l. c.]). Aber nicht nur lässt sich aus einer Wirkung nicht mit Sicherheit auf die Ursache rückschließen (mehrere Ursachen können hinreichend für dieselbe Wirkung sein). Wir würden so insbesondere die von Berkeley nicht geleugnete cartesianische Evidenz für unsere Selbst-Kenntnis einbüßen.

seren epistemischen Zugang zu den Dingen aufgeklärt zu haben. Radikaler noch: Berkeley reduziert die Rede von materiellen Dingen in Raum und Zeit auf die Kenntnis, die wir davon haben. Und ich glaube, dies Argument lässt sich überhaupt nicht schlüssig widerlegen, sondern allenfalls durch den Konsistenzdruck konkurrierender metatheoretischer Rahmen-Annahmen schwächen, marginalisieren oder umgehen. Noch hat kein Materialist oder Realist gezeigt, wie ich Vorstellungen von *etwas* haben kann, ohne eben *Vorstellungen* davon zu haben. Und ebenso wenig haben sie zeigen können (es sei denn eben *innerhalb einer Theorie* – und die ist nach der völlig richtigen Ansicht des Bischofs Berkeley ein Geflecht aus Vorstellungen, also etwas Mentales); – ich sage: ebenso wenig haben die Realisten zeigen können, dass der erkenntnistheoretische Aspekt, der den *Zugang* zu den Dingen regelt, diesen Dingen gegenüber indifferent ist. So hat etwa Husserl in seiner frühen Phase, als er noch realistische Interessen verfolgte, zu denken gegeben: daraus, dass (wie er selbst zugab) alle Gegenstände übers Bewusstsein vermittelt sind, folge doch noch nicht, dass sie also auch *im* Bewusstsein steckten (wie es Berkeley wirklich annimmt) – so als sei das Bewusstsein ein großer Magen, der alles verschlinge, was ihm in den Weg komme. Auch Sartre – ebenfalls zeitlebens ein phänomenologischer Realist – macht sich lustig über die Vorstellung, alles Erkennen sei ein Mit-den-Augen-Fressen (*„connaître, c’est manger des yeux“*). Klar: logisch ist die Tatsache der Bewusstseinsvermitteltheit jeder Objekt-Kennntnis unabhängig von der anderen, dass etwas oder gar alles *im* Bewusstsein ist. Aber erkenntnistheoretisch haben die Husserlianer nie zeigen können, wie die Bewusstseinsunabhängigkeit der bewussten Objekte zu beweisen ist – und Husserl selbst hat später seinen Einwand zurückgenommen und sich als ‚transzendentaler Idealist‘ bekannt. Er sprach dann, vor allem in den *Cartesianischen Meditationen*, von der ‚Transzendenz in der Immanenz‘, also davon, dass die Be-

wusstseins-Jenseitigkeit der Welt doch selbst noch eine Erfahrung des Bewusstseins, also etwas Immanentes sei.

Sehen wir aber zu, wie Berkeley selbst seine These begründet, alles, wovon Bewusstsein besteht, sei selbst *im* Bewusstsein. Würde das Bewusstsein nur ein Medium, eine *conditio sine qua non*, nicht aber auch eine *causa per quam* für das Bestehen materieller Gegenstände sein, so müsste man das Bewusstsein als eine Kopie, eine Widerspiegelung oder eine Re-präsentation derselben charakterisieren können. Nach diesem Modell sind Repräsentat und Repräsentand trennbar und nicht dasselbe. Aber, fragt Berkeley, was soll denn das heißen: eine Vorstellung sei Kopie von etwas Außer-Vorstellungsmäßigem, dem sie doch zugleich ähneln soll (PHK I, § 8)? Ich gebe Ihnen seine Antwort ungekürzt:

But to say, though the ideas themselves do not exist without the mind, yet there may be things like them whereof they are copies or resemblances, which things exist without the mind, in an unthinking substance. I answer, an idea can be like nothing but an idea; a colour or figure can be like nothing but another colour or figure. If we look but ever so little into our thoughts, we shall find it impossible for us to conceive a likeness except only between ideas. Again, I ask whether those supposed originals or external things, of which our ideas are the pictures or representations, be themselves perceivable or no? If they are, then they are ideas, and we have gained our point: but if you say they are not, I appeal to anyone whether it be sense, to assert a colour is like something which is invisible; hard or soft, like something which is intangible; and so of the rest (l. c.).

Das Repräsentations-Modell des Bewusstseins ist der einzige Bescheid, mit dem der Realist den Fragen der Erkenntnistheoretiker begegnen kann. Aber nach der langen Diskussion desselben, an deren Ursprung eben der Bischof Berkeley steht, wissen wir inzwischen auch, dass es vollkommen unangemessen ist. Zunächst: Um zu wissen, dass unsere Vorstellungen mit etwas übereinstimmen, das selbst *nicht* Vorstellung ist, müssten wir zugleich im und außer dem Bewusstsein sein können und dann vergleichen, ob das Bewusste dem Außerbewussten entspricht.

Abgesehen von der Absurdität des Beginnens als solchen ist die Auskunft Berkeleys völlig triftig: Wird nämlich das Bestehen einer Repräsentations-Beziehung auf Ähnlichkeit gegründet, dann kann man fragen, mit was eine Vorstellung Ähnlichkeit unterhalten soll – außer eben mit einer Vorstellung. Aber selbst wenn es Dinge (Berkeley sagt: feste Substanzen) außerhalb unserer Vorstellungen geben sollte, so können wir uns doch klar machen, 1. dass wir davon nichts wissen können und dass 2. der bloße Gedanke an sich bestehender, aber unbewusster Substanzen abermals nichts anderes ist als eben ein Gedanke, also eine Vorstellung – und sonst nichts. Entweder müssten wir, resümiert Berkeley, diese Substanzen durch die Sinne oder durch unser Denken erreichen (§ 18). Durch die Sinne haben wir diese Erkenntnis nicht, sondern nur die von Qualia, also von Empfindungen. Wir müssten also die Existenz der äußeren Dinge durch das, was unmittelbar sinnlich wahrgenommen wird, schließen („inferring their existence from what is immediately perceived by sense“). Aber dieser Schluss ist 1. (wie wir schon sahen) selbst nichts anderes als eine innersubjektive Operation (die außerdem noch, um gültig zu sein, die trans-subjektive Realität des Kausalgesetzes voraussetzen müsste) und 2. auch noch aus einem anderen Grunde ungültig: Er wird nämlich widerlegt durch die Unmöglichkeit, das Zusammenwirken völlig ungleichartiger Substanzen zu erklären. Wie soll, mit anderen Worten, auf den Geist einwirken, was mit dem Geist kein einziges gleiches Merkmal teilt? Es ist durchaus nicht zu begreifen, wie ein Körper (so definiert, wie es der Realist will) auf den Geist einwirken könnte. Die Annahme von Körpern außerhalb unseres Geistes ist also völlig nutzlos, ja schlimmer: eine Analyse erweist sie als selbstwidersprüchlich. Darum muss man die Vorstellung unvorgestellter oder gar unvorstellbarer Substanzen aufgeben. Dergleichen liefe auf die Aufforderung hinaus, sich *etwas als bestehend* vorzustellen, aber eben ohne es sich *vorzustellen*.

Noch eine andere Absurdität produziert das Widerspiegelungs- oder Korrespondenz-Modell der Erkenntnis. Wir hatten in der letzten Woche gesehen (oder bei Putnam, der dies Modell übrigens ebenfalls ablehnt, gelernt), dass zum Katalog der Grundannahmen des metaphysischen Realisten auch das Bivalenz-Prinzip gehört: Aussagen müssen wahr oder falsch sein – nicht bloß für ein Subjekt akzeptierbar oder verifizierbar (bzw. unakzeptierbar oder unverifizierbar). Nun sind Wahrheit und Falschheit keine Beziehungen, die sich durch Ähnlichkeit charakterisieren lassen (was ähnelte denn z. B. in der Welt einem falschen Satz?). Sätze bilden sowieso keine Dinge ab, sondern beziehen sich auf Sachverhalte (also abstrakte Entitäten, die es in der sinnlichen Welt gar nicht gibt). Ein wahrer Satz unterhält überhaupt keine bildliche Ähnlichkeit zu der Tatsache, zu der er sich äußert – aber genau das unterstellt die Abbild-Theorie der Wahrheit. Ist nun ausgeschlossen, dass Vorstellungen dem Nicht-Vorstellungsmäßigen in irgendeinem Merkmal entsprechen können, dann ist auch das Abbild-Modell definitiv disqualifiziert. Und Berkeley hat ganz recht, wenn er dagegen polemisiert.

Daraus folgt dann natürlich im Gegenzug, dass die Welt nichts anderes ist als die Menge unserer Vorstellungen – d. h. es folgt, dass nichts Innerweltliches unsere Vorstellungen bewirkt: „All things that exist, exist only in the mind, they are purely notional“ (§ 34). Dennoch leugnet Berkeley nicht, dass unsere Vorstellungen irgendeine äußere Ursache haben müssen – sonst wäre ja unser Vorstellen der Welt vom Träumen ununterschieden; wir könnten Einbildungen oder trügerische Erinnerungen nicht von Vorstellungen unterscheiden, die wir nach kritischer Prüfung für wirklich halten. Und an dieser Stelle schlägt der Idealismus des Bischofs Berkeley in reine Theologie um. Da die Ursache unserer Sinneseindrücke nicht materiell-weltlich sein kann, es aber doch eine Ursache derselben geben muss und nur Subjekte Vorstellungen produzieren können, muss Gott als big brother oder

Super-Subjekt intervenieren und uns endlichen Geistern unsere Vorstellungen eingeben. Diejenigen Vorstellungen, die uns der Schöpfer der Natur einprägt, dürfen für wirklich gelten („The ideas imprinted on the senses by the Author of Nature are called *real things*“ [§ 33]); wogegen diejenigen Vorstellungen, als deren Schöpfer wir uns selbst kennen (das sind die Produktionen der Einbildungskraft, die wir als minder lebhaft als die Sinneseindrücke erleben), eben bloße Trugbilder („chimeras“) sind (§ 34). Was wir Naturgesetze nennen, ist dann und ist *nur* die (von Gott bewirkte) Ordnung der Aufeinanderfolge unserer realen, also erfahrungsgestützten Vorstellungen (§ 30, *passim*). Und Gott muss auch intervenieren, um die von uns selbst nicht perzipierten Gegenstände (gleichsam in Abwesenheit unserer Wahrnehmungen) im Sein zu erhalten. Bertrand Russell zitiert dazu in *A History of Western Philosophy* (London: Unwin Paperbacks, 1979, 623) ein Limerick von Ronald Knox:

There was a young man who said ,God
Must think it exceedingly odd
 If he finds that this tree
 Continues to be
When there’s no one about in the Quad.’

REPLY

Dear Sir:

 Your astonishment’s odd:
I am always in the Quad.
 And that’s why the tree
 Will continue to be,
Since observed by
 Yours faithfully

GOD.

Gegen Ende des Dritten Gesprächs zwischen Hylas und Philonous fasst Berkeley seine Lehre über die Natur der Sinnenwelt besonders fasslich und besonders bündig zusammen, und zwar in zwei Hauptsätzen (*DHP*, bes. 207). Der erste (den er den des gemeinen realistischen Verstandes nennt) lautet, dass der reale Tisch

und überhaupt die realen nicht-denkenden Objekte derjenige Tisch und diejenige Welt seien, die wir sehen und fühlen (sinnlich wahrnehmen); der zweite Satz (der wissenschaftliche oder anti-realistische) besagt, dass das, was wir sehen und fühlen, ausschließlich aus Erscheinungen („phenomena“) besteht, also aus subjektiven Eigenschaften wie Härte, Gewicht, Gestalt, Größe usw., also aus Qualia, die unseren Sinnesempfindungen angehören und keine Anzeige über Dinge-an-sich enthalten. Dagegen hat der Neukantianer Friedrich Ueberweg, der Verfasser und Herausgeber einer klassischen Philosophie-Geschichte. nun folgenden Einwand erhoben: Aus der Verbindung beider Sätze miteinander folge, so macht er geltend, dass solche Erscheinungen die realen Objekte sind, dass also in der Welt nichts anderes existiert als diejenigen Objekte, deren Esse das Percipi ist (also bloße Erscheinungen), *und* eben die perzipierenden Subjekte.

Es möchte sich jedoch sehr fragen, ob nicht die beiden ersten Sätze nur dann für wahr gelten können, wenn in ihnen der Ausdruck 'das, was wir sehen und fühlen' in einem verschiedenen Sinne genommen wird. Werden nämlich unter diesem Ausdruck die sinnlichen Wahrnehmungen selbst verstanden, so ist der zweite Satz wahr, aber der erste nicht; werden darunter andererseits die transzendenten Dinge an sich verstanden, welche unsere Sinne von außen so affizieren, daß infolge dieser Einwirkungen in uns die Wahrnehmungen entstehen, so ist der erste Satz wahr, aber der zweite falsch; und nur bei einem Wechsel der Bedeutung sind beide wahr, weshalb der Schluß mit der Fehler der ‚quaternio terminorum‘ behaftet ist. Die Wahrnehmung ist mehr als der bloße Empfindungskomplex; sie enthält außerdem das durch ein ursprüngliches, mit unbewußter Notwendigkeit sich vollziehendes und zur Gestaltung des Empfindungsstoffes selbst noch mitwirkendes Denken gewonnene Bewußtsein von Außendingen, auf welche die Empfindungen schon von Kindern gedeutet und von welchen die Empfindungen, sobald sich die Reflexion darauf richtet, unterschieden werden. Dieses Moment hat Berkeley bei seiner Analyse der Wahrnehmung übersehen: Wenn ich einen Baum verbrenne, so habe ich ja nicht die Vorstellung des Baums verbrannt - beide liegen auf ganz verschiedenen ontologischen Ebenen. Die gegebene Ordnung der 'Vorstellungen' erkennt Berkeley zwar prinzipiell als eine naturgesetzliche an; es ist aber nicht möglich, dieselbe wirklich als eine naturgesetzliche zu verstehen, wenn angenommen wird, daß die ‚Vorstellungen‘ des einzelnen Geistes nur untereinander und zur Gottheit in direkter Beziehung stehen. Die Ordnung der ‚Vorstellungen‘ des einzelnen wird nur dadurch begreiflich, daß ein kausales Verhältnis derselben zu endlichen Dingen, welche unabhängig von dem Bewußtsein des einzelnen existieren, angenommen wird; insbesondere müssen, wenn die kausale Ordnung verständlich werden soll, die Beziehungen denkender Wesen zuein-

ander durch an sich reale nicht-denkende Wesen vermittelt sein (nicht ganz wörtlich zitiert nach Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, Berlin ¹⁰1907, 175 f.).

Dieser Einwand liegt nahe. Aber prüfen wir ihn seinerseits. Ueberweg wirft Berkeley vor, den Sinn von Objektivität als Ursache unserer Sinneseindrücke und den von Objektivität als Erscheinungshaftigkeit (also als Wahrgenommenheit) unmerklich und unerlaubt ineinander zu schieben. Aber warum soll das unerlaubt sein? Berkeleys These ist ja gerade, dass ‚Objektivität‘ sich reduzieren lasse auf ‚percipi‘, auf Wahrgenommenwerden, und er kann sehr gut zeigen, dass alles, was wir von einem Objekt verlangen, sich rekonstruieren lasse aus seine Elementen, die eben Wahrnehmungsbefunde, ‚sensations‘ sind. – Der zweite Einwand (der sich auch bei Husserl wiederfindet) lautet, Berkeley gelinge es nicht, zwischen dem Gegenstand und der Weise seines Wahrgenommen-Seins zu unterscheiden. Offenkundig lasse sich aber z. B. ein Stück Papier verbrennen, ohne dass zugleich die Papier-Wahrnehmung mit verbrenne – also lägen beide (der Gegenstand und seine Auffassung) auf ontologisch verschiedenen Ebenen. Das hört sich überzeugend an, muss den Bischof Berkeley aber nicht verschrecken. Um sich aus der Schlinge zu ziehen, muss er nur zeigen können, dass auch in *seiner* Theorie dieser manifeste Unterschied eine Erklärung findet. Und das tut er, indem er diejenigen Vorstellungen, die auf eine göttliche Setzung zurückgehen, von denjenigen unterscheidet, für die lediglich das einzelne Subjekt aufkommt. Verbrennt das Papier, so zeigt auch meine Vorstellung das Verbrennen an, weil Gott mir die Sinneseindrücke modifiziert, auf deren Grundlage ich urteile. Verbrennt dagegen das Papier, ohne dass meine Auffassung sich modifiziert, so bin ich im Zustand des Träumens oder Halluzinierens oder Phantasierens, und nicht des Wahrnehmens – und von diesem Unterschied kann ich mich früher oder später überzeugen. Wer darin eine Ungenauigkeit der Beschreibung wittert, ist aufgefordert, ein

trennschärferes epistemisches Kriterium zu benennen, an dem ich *sicher* merke, ob ich gerade wahrnehme oder träume – bekanntlich ein großes Problem der Erkenntnistheorie, dessen Fragwürdigkeit man nicht dem Bischof Berkeley ankreiden darf. (Bei Fichte wird dieser Unterschied wieder aufgenommen in Form der Unterscheidung eines empirisch-endlichen von einem absoluten Ich; danach liegt es nicht in der Willkür des endlichen Subjekts, im Geiste Setzungen aufzuheben oder zu verändern, die das absolute Ich realiter vorgenommen hat.) Kurz: der Unterschied von Gegenständen selbst und unseren Auffassungsakten kommt in Berkeleys Theorie durchaus unter (vgl. explizit *PHK*, § 41: „it will be objected that there is a great difference betwixt real fire, for instance, an the idea of fire“ usw.) – so wie er ja auch leicht erklären kann, dass Gegenstände als Komplexe verschiedener Sinnes-Qualia (und sogar als Komplexe von Qualia verschiedener Sinne) aufgebaut werden. – Und schließlich: Ueberweg operiert mit der Idee der kausalen Abhängigkeit unserer Vorstellungen von den Dingen so, als hätten nicht Kant und, zum Beispiel in unseren Tagen, Putnam gezeigt, dass die Kausalität gar keine Eigenschaft der physischen Welt, sondern ein Apriori unserer *Beschreibung* oder *Erklärung* derselben ist. Kant und – erst recht – Salomon werden aber zeigen, dass, weil die Kausalität ein bloß subjektives Denkgesetz ist, sie nicht eingesetzt werden darf, um Relationen zwischen angenommenen Dingen an sich und unseren Vorstellungen derselben zu erklären. Ist Kausalität was Subjektives, so ist sie ungeeignet, uns aus der Sphäre des Bewusstseins hinauszutragen in die der nicht-denkenden Substanzen (Berkeley'sch zu reden). (Es gibt das zusätzliche Problem, das ich aber hier noch nicht erörtern muss, dass die These, *alle* physischen Erscheinungen stünden unter dem Gesetz von Ursache und Wirkung, einen All-Satz in Anspruch nimmt, der empirisch – also aufgrund von Wahrnehmungsbefunden, die immer einzeln sind – sich gar nicht beweisen ließe.)

Aber ich muss die kritische Beurteilung von Berkeleys Position hier abbrechen und werde sie in der nächsten Stunde wieder aufnehmen.

3. Vorlesung

Wir haben letzte Woche die Grundzüge von Berkeleys Idealismus skizziert und auch schon einen wenig triftigen Einwand dagegen diskutiert (nämlich den von Friedrich Ueberweg).

Der klassische Einwand zeitgenössischer Realisten gegen Berkeley ist raffinierter. Er resümiert Berkeleys These in dem Satz, für nicht-denkende Dinge sei Existieren gleich Wahrgenommenwerden. Und Berkeleys Begründung für die These gibt er so wieder: Berkeley habe für sie Evidenz beansprucht (*PHK*, § 22 ff.). Denn so wie wir etwa einen unwahrgenommenen Baum zu denken versuchten, finden wir, dass alles, was wir tun können, darin besteht, ein Wahrnehmungsbild des Baums hervorzurufen, und das sei eben nicht unwahrgenommen.¹² Nagel – ein Hauptvertreter des heutigen (allerdings subjektfreundlichen) Realismus – wendet ein, das Argument beruhe auf einer Konfusion zwischen „perceptual imagination“ und „perceptual experience“ (*VN*, 93). Diesen Einwand hatte schon Sartre in seiner Studie *L'imagination* (Paris: PUF 1936, ⁸1981) erhoben, freilich gestützt auf die erkenntnistheoretische These, dass sich jedes Bewusstsein unmittelbar durchsichtig sei und damit auch unmittelbar wisse, wann es wahrnehme und wann es bloß einbilde (im übrigen zeigte Sartre, dass Einbildungen nicht nur keine verblassten oder erinnerten, sondern überhaupt keine Wahrnehmungen sind). Diese These darf der Realist Thomas Nagel nicht in Anspruch nehmen – und darum gerät ihm auch die Unterscheidung von Wahrnehmen und Imaginieren zu einer bloßen Unterstellung. Beide sind bloß subjektiv. Woher weiß er so sicher, wann er im einen und wann im anderen Zustand ist? Nagel unterstellt einfach, dass, *wenn* ein Sub-

¹² Vgl. Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986 (zit.: *VN*), 93. Nagel bezieht sich teilweise auf Bernard Williams, *Imagination and the Self. Philosophical Papers 1956-1972*, in: ders., *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973, 26-45.

jekt sicher wüsste, dass es im Zustand der Wahrnehmung ist, es dann auch sicher wüsste, auf einen subjekt-transzendenten Gegenstand sich zu beziehen – und diese Sicherheit hat der Bischof Berkeley ausreichend gründlich untergraben.

Ernster ist ein Einwand von Bernard Williams (s. Anm. 1), den auch Putnam¹³ ähnlich gegen die sense-data-Theorie der Phänomenalisten erhebt. Berkeley müsse unterstellen, dass wir nicht Bäume und Tische, sondern unsere Sicht derselben sehen. Nagel fasst den Einwand so zusammen:

Even if I employ a visual image to think about a tree, that does not mean I am thinking about a visual impression of the tree, any more than if I draw a tree, I am drawing a drawing of a tree (VN, 93).

Das ist richtig. Hier ist ein Bewusstseinsverb zu viel. Die Sprache verführt uns leicht zu dieser Verdopplung, etwa wenn wir in dem Ausdruck ‚eine Vorstellung haben‘ nicht klar analysieren, ob wir unter ‚Vorstellung‘ den vorgestellten Gegenstand oder den subjektiven Auffassungsakt verstehen. Im letzteren Fall *ist* Vorstellen bereits die Auffassung, und wir müssen sie nicht erst vergegenständlichen (also noch einmal vorstellen), um sie zu haben. Ebenso in der Wendung ‚Ich fühle Schmerz‘. Da *ist* Schmerz schon das Gefühl; ich muss es nicht erst noch einmal fühlen, damit’s weh tut.¹⁴

Nun mag es ja sein, dass Berkeley (und allgemein die Empiristen) Selbstbewusstsein (also: die Kenntnis von Bewusstseinszuständen) fälschlich nach dem Perzep-

¹³ Besonders in der ersten Vorlesung von *The Many Faces of Realism*. The Paul Carus Lectures (zit.: MFR), LaSalle, Illinois 1987, Third paperback printing 1991, 3 ff., bes. 6 ff. Putnam kritisiert 1. die Substitution von Intentionalobjekten durch ‚sense data‘ und 2. die Trennung ‚innerer‘, den Dingen an sich selbst zukommender Eigenschaften von dem, was wir angeblich bloß darauf ‚projizieren‘, also den ‚bloßen Erscheinungen‘. Vgl. auch Putnams ausführliche Kritik am empiristischen Phänomenalismus A. J. Ayers: „After Empiricism“, in: *Realism with a Human Face* (zit.: RWHF), Harvard University Press 1990, Paperback edition 1992, 42-53, sowie, ebenso ausführlich: *Is Water Necessarily H₂O?*, l. c., 54-79.

¹⁴ Vgl. Sydney Shoemaker, „Self-reference and self-awareness“, in: ders., *Identity, Cause, and Mind. Philosophical Essays* (zit.: ICM), Cambridge University Press 1984, 6-18, hier: 14 f.

tions-Modell konstruieren, also annehmen, ‚rot‘ und ‚bitter‘ seien die *Objekte* von Perzeptionen, da sie doch vielmehr qualitative Zustände von Perzeptionen sind.¹⁵ Aber dieser Einwand führt uns noch nicht aus dem Idealismus raus. Ich kann Berkeleys Bewusstseins-Modell nämlich leicht reparieren, so, dass die Verdopplungen vermieden werden. Dann bestehen Wahrnehmungen von Gegenständen unabhängig davon, ob sie ihrerseits wahrgenommen werden. Aber Berkeleys These bleibt davon völlig unberührt, da die Gegenstände Komplexe aus Qualia, also in unserem Geist, und sonst nirgends sind. – So erweist sich Nagels realistischer Appell an die Intentionalstruktur der Wahrnehmung als ohnmächtig bzw. als *petitio principii*: Daraus, dass ‚wahrnehmen‘ ein zweistelliges Verb ist und einen (intentionalen) Akkusativ nach sich zieht, folgt noch nicht die geistunabhängige Existenz des Etwas, das ich da wahrnehme. Der Realist muss also selbst erst seine Hausaufgaben machen.

Darum sucht Nagel, seinen Einwand gegen Berkeley ins Grundsätzliche zu wenden, d. h. daraus eine Widerlegung des Idealismus überhaupt zu machen. Berkeley sah – wie wir wissen – einen Widerspruch darin, sich eine Vorstellung von einem unwahrgenommenen Gegenstand machen zu wollen. Mindestens in Gedanken muss ich mir den unwahrgenommenen Gegenstand – z. B. Kants Ding an sich – irgendwie vorstellen können; und dann sei es abwegig, ihm zugleich (wie Kant und Reinhold es tun) die Vorstellbarkeit abzusprechen. (Kant nennt das Ding an sich auch ein ‚Noumenon‘, d. h. auf deutsch: ein Gedankending. Nun ist ja offenbar ein Gedankending nichts unseren Gedanken Unzugängliches.)

¹⁵ Ein neuerer Empirist, ja Phänomenalist, nämlich Sir Alfred Jules Ayer, spricht von „sense qualia“ und ordnet ihnen eine „primary recognition“ zu, durch die wir sie gegebenenfalls „straightforwardly“, aber eben nicht gegenständlich, identifizieren. Vgl. Putnams Stellungnahme: „After Empiricism“, in: *RwHF*, 44 f., 47.

Aber, meint Nagel, das ist einfach nicht wahr. Ich kann sehr wohl den Gedanken an etwas fassen, an das aktuell niemand denkt.¹⁶ Und das gelte nicht nur für aktuelle, sondern – grundsätzlicher – auch für mögliche Gedanken. Mit dieser Wendung ist die Position umrissen, die man ‚idealen Verifikationismus‘ nennt. Sie sagt nicht, nur das existiere, von dem tatsächlich Kenntnis besteht, sondern fordert lediglich, dass es prinzipiell möglich sein müsse, eines Tages Kenntnis davon zu gewinnen. Das kann der Realist natürlich nicht zugeben. Er *muss* ja, um der Falle der Bewusstseinsabhängigkeit der Realität zu entgehen, annehmen, dass es Dinge oder Tatsachen gibt, die möglicherweise niemals in jemandes Bewusstsein eintreten oder die auch von keiner denkbaren Wissenschaft entdeckt werden (VN, 93). ‚Reality outruns knowability.‘

Der Idealist hält das (durch eine Verallgemeinerung von Berkeleys Argument) für absurd: Wie soll von etwas sinnvoll gesagt werden können, es existiere, das nicht einmal in einen möglichen (künftigen oder wenigstens denkbaren) Bezug zu einem es verifizierenden Bewusstsein kommen kann? Von dem *prinzipiell* nie ein Bewusstsein bestehen kann, weil es die transzendentalen Bedingungen der Vorstellbarkeit überschreitet, das kann auch nie als existent behauptet werden; so wie eine unbekannte Tatsache, deren Wahrheit prinzipiell in keiner denkbaren Sprache/Theorie ausgesprochen werden könnte, eben keine denkbare Tatsache sein könnte. So der Idealist (und Nagel rechnet selbst Davidson unter die Sprach-Idealisten, weil er das Bewusstsein durch die Wahrheitsbedingungen-in-einer-möglichen-Sprache ersetzt [l. c., 94,2/3]: „We cannot use language to reach beyond

¹⁶ „Clearly we can think and talk about the possible state of affairs in which no one is thinking or talking about Bishop Berkeley. The fact that we must talk about Berkeley to talk about the situation in which he is not being talked about doesn't make that situation either inexpressible or impossible“ (VN, 93).

the possible range of its specific application. If we attempt to do so, we are either misusing the language or using it to refer to what is conceivable after all.“).

Mir leuchtet dieser idealistisch-verifikationistische Einwand ein. Aber Nagel sucht ihn zu entkräften durch ein Argument, das einfach erweitert ist gegenüber dem früher gegen den Bischof Berkeley vorgebrachten. Dort war ja geltend gemacht worden, dass es selbstverständlich Dinge gebe, an die gerade niemand denkt (bzw. die aktuell in niemandes Vorstellung fallen). Nun muss Nagel zeigen, dass es durchaus Sinn macht anzunehmen, es gebe Dinge (oder Tatsachen) die überhaupt nie, in keiner Zukunft, selbst nicht am Sankt-Nimmerleins-Tag oder die gar *prinzipiell* nie jemandes Vorstellung werden können. Wie stellt er es an, uns davon zu überzeugen (VN, 95 ff.)?

Das idealistische Argument beruhe auf einem ‚paradoxen Schluss‘, sagt Nagel zunächst. Dennoch verfüge er nicht eigentlich über eine Alternativtheorie zur idealistischen. So werde sein Argument wesentlich negativ sein. Sowieso könne der Realismus (wie alle metaphysischen Grundannahmen) ja nicht positiv bewiesen werden (diesen Zug teile er freilich mit dem Idealismus). Nagel bescheidet sich also mit der Ansicht, der Realismus mache genauso viel Sinn wie viele andere unverifizierbare Positionen auch, selbst wenn sie alle grundlegende philosophische Rätsel aufgeben, für die es zur Zeit keine Lösung gibt.

Warum sollte ich also nicht glauben dürfen, die Realität gehe weit über das hinaus, was Menschen wissen oder nur denken können? Eine Analogie soll klar machen, dass ich das sehr wohl darf. Schließlich können Taub- oder Blindgeborene auch niemals Laute oder Farben wahrnehmen, Leute mit einem lebenslangen gei-

stigen Entwicklungsstand von 9 Jahren können Maxwells Gleichungen oder die allgemeine Relativitätstheorie oder Gödels Theorem nie verstehen – und *dass* sie das nicht können, das können sie sich seinerseits ebenso gut klarmachen wie uns, da sie ja mit uns reden können. Wenn es uns nun nicht gäbe (die wir Farben sehen und Maxwells Gleichungen verstehen können), dann wäre die Position dieser Menschen ganz analog zu der, in der wir uns nach Nagels Meinung wahrscheinlich befinden. Sie wären (genau wie wir) unfähig, sich einige Dinge in der Welt vorzustellen.

Immerhin gibt es uns, die wir die Kenntnisse haben, die den anderen entgehen – und das können wir ihnen mitteilen. Funktioniert die Analogie nun auch, wenn es keine höheren Intelligenzen gibt, die *uns* die Grenzen unserer Konzeptionsfähigkeit erklären können? Ja, sagt Nagel – denn wir können ja, belehrt durch den Vergleich mit dem lebenslang geistig 9-jährigen, von uns selbst denken, dass wir zu unbekanntem oder inexistenten Wesen uns verhalten wie dieser zu uns, d. h. denken, dass es Dinge gibt, die wir nie rausfinden oder verstehen können.

Aber – werden Sie einwenden – das ist kein überzeugender Einwand gegen den Idealisten (qua idealen Verifikationisten). Denn der wird nun einfach sagen, dass er ja nicht leugnet, dass es unbekannte und uns unvorstellbare Dinge gibt. Er bestreitet nur, dass es Sinn macht, von Tatsachen zu reden, die für *keine* denkbare Intelligenz bestehen. Solange es uns gelingt, die Welt der geistig 9-jährigen zu verstehen (sie in *unserer* Theorie/Sprache zu beschreiben), gibt es kein Problem – so wenig, wie wenn wir uns Wesen denken, in deren Theorie/Sprache unsere defiziente Welterfassung übersetzbar wäre. Diese Wesen bildeten immer noch jenes ideale Subjekt, ohne das der Idealist die Rede von Tatsachen widersprüchlich findet.

Die Frage ist also, ob sich die Analogie ausdehnen lässt auf ein ganz allgemeines Realitätskonzept, in dem auch diejenigen Aspekte unterkommen, die in keiner bekannten Theorie artikuliert sind (l. c., 96). Dazu erfindet Nagel den Fall von Realist Junior. Das soll einer von jenen geistig 9-jährigen sein, der in der von der unsrigen so verschiedenen Welt, in der er lebt, philosophische Neigungen entwickelt und die prinzipiellen Grenzen seines Konzeptionsvermögens erwägt. Ist das ausgeschlossen? ‚Würde er nämlich diese Worte äußern (und wäre in einiger Hinsicht seine Sprache mit unserer teilweise gleich): wäre es dann falsch, sie als Ausdruck einer Hypothese zu nehmen, die wirklich in dieser Situation richtig wäre? Oder würde er einfach Unsinn reden, ohne es zu merken? Wäre er einfach außerstande, in allgemeinen Begriffen (terms) das zu denken, was *wir* als wahr über seine Situation kennen? Hier geht die Analogie in eine andere Richtung. Würden *wir* mit dem Uns-Einlassen auf eine solche Spekulation Unsinn reden, dann auch *er*.

Die Frage ist also: Können wir Realist Junior einen so allgemeinen Realitätsbegriff zuschreiben, dass dieser Begriff z. B. (obwohl er sie gar nicht kennt) die allgemeine Relativitätstheorie und andere physische Kenntnisse einschließt, deren normal intelligente Menschenwesen mächtig sind? Kann er, aufgrund der Realitätsausschnitte, die *er* kennt, einen so allgemeinen Realitätsbegriff haben, dass dieser Begriff über alles hinausgeht, was er und seinesgleichen jemals ausdenkbarerweise kennen können? Wenn ja, dann können auch wir denselben Begriff haben, der Eigenschaften des Weltalls umfasst, die *wir* nicht verstehen können' (96).

O. k. – aber sehen wir zu, was dieses Gedankenexperiment leistet. Es appelliert (wenn auch in einer Leerintention) an den Gedanken von Begreiflichkeit der Rea-

lität jenseits alles wirklich Begriffenen (oder jenseits aller wissenschaftlichen Erkenntnisse; dabei setzt Nagel übrigens stillschweigend voraus, dass es die Naturwissenschaften sein werden, die uns über die Realität aufklären werden). Letztlich setzt er aber also wieder ein Super-Subjekt an (nicht ganz unähnlich dem Berkeley'schen Gott oder dem Fichte'schen absoluten Ich), *für* welches die Realität insgesamt begreiflich sein würde. Und genau das ist's, was der ideale Verifikant auch tut. Diejenigen Aspekte der Realität, die unserem Geist nicht zu vermitteln sind (sei's vorläufig nicht, sei's aus Gründen prinzipieller Schranken unseres Geistes), sind genau die, die ein ideales Super-Subjekt verstehen würde. Und natürlich kann ich mir so etwas vorstellen – aber eben nur im Blick (wie Kant zu sagen pflegt) auf ein anderes denkbare Wesen, *für* das die mir verschlossenen Realitätsaspekte zur konkreten Einsicht würden.

Warum ist denn dies Gedankenexperiment für den metaphysischen Realisten Nagel so außerordentlich wichtig? Weil für ihn die Definition der Realität impliziert, dass sie unabhängig sein muss vom Bewusstsein, das jemand von ihr hat – einschließlich aller denkbaren wissenschaftlichen Theorien. Wäre unser Wissen, wie er annimmt, nun nicht prinzipiell unvollständig, so könnte ja eines Tages die Situation eintreten, dass jemand die ganze Realität in seinem Wissen erfasst. Und dann würde der Idealist leichtes Spiel haben und lachend fragen, warum man die Welt verdoppeln muss: 1. in eine transzendente, gedankenjenseitige Wirklichkeit und 2. in all das, was wir wissen, da doch offensichtlich nichts verloren geht, wenn wir nur das zweite haben. So etwas Ähnliches würde zweifellos der Bischof Berkeley sagen: Die innermentale Packung pommes frites macht genauso satt wie die geistjenseitige, von der der Realist träumt (vgl. *PHK I*, § 38); und der Ideenfels, an dem ich hochklettere, ist genauso rau, steil, griffarm und ausgesetzt wie der,

der angeblich jenseits aller Vorstellbarkeit existiert (und von dem ich also nichts oder jedenfalls nie genug wissen könnte).

Nagel sucht – wogegen sich Berkeley übrigens gewehrt hat (vgl. *PHK*, §§ 85 ff.) – den Idealismus in die Nähe des Skeptizismus zu rücken. Das kann man über folgende Analogie: Beide zweifeln (oder vielmehr bestreiten), dass wir etwas über die Dinge wissen können, wie sie an sich sind, und betonen, dass wir nur mit Erscheinungen zu tun haben (könnten). Aber der Unterschied ist dennoch riesig. Während der Skeptiker nur zweifelt oder besser: verzweifelt am Gedanken der Erkennbarkeit der Wirklichkeit-an-sich, löst der Idealist sie völlig in Vorstellungen auf. Anders gesagt: der Idealist zeigt positiv, dass die Ding-an-sich-Erscheinung-Unterscheidung sinnlos ist, da es überhaupt nur Erscheinungen gibt (womit die Rede von ‚bloßen‘ Erscheinungen, wie sie der Skeptiker gebraucht, sinnlos wird). Das hat, wie gesagt, schon Berkeley sehr genau gesehen, und ich will seine kluge Beobachtung ungekürzt zitieren:

From the principles we have laid down, it follows, human knowledge may naturally be reduced to two heads, that of *ideas*, and that of *spirits*. Of each of these I shall treat in order. And first as to ideas or unthinking things, our knowledge of these hath been very much obscured and confounded, and we have been led into very dangerous errors, by supposing a twofold existence of the objects of sense, the one *intelligible*, or in the mind, the other *real* and without the mind: whereby unthinking things are thought to have a natural subsistence of their own, distinct from being perceived by spirits. This which, if I mistake not, hath been shewn to be a most groundless and absurd notion, is the very root of *scepticism*; for so long as men thought that real things subsisted without the mind, and that their knowledge was only so forth *real* as it was conformable to *real things*, it follows, they could not be certain that they had any real knowledge at all. For how can it be known, that the things which are perceived, are conformable to those which are not perceived, or exist without the mind? (L. c., § 86)

Genau diese Reduktion des Idealismus auf den Skeptizismus versucht Thomas Nagel und sucht den Idealisten günstig zu stimmen, indem er den Skeptizismus ‚einsichtig‘ nennt. Aber warum ist die Skepsis einsichtig? Zunächst, weil sie ge-

nau das sagt, was Nagel hören will, nämlich eben die Für-uns-Unerkennbarkeit der Realität (oder von Teilen der Realität), wie sie an ihr selber ist (VN 97 u.). Aber in diesem resignativen Bescheid steckt bereits eine realistische Option, die Nagel sich beeilt, auszubeuten. Denn nur wer die Realität als bewusstseinsunabhängig überhaupt ansetzt, nur der kann in die Situation kommen, sich zu fragen, ob das Bewusstsein sie je vollständig (oder gar überhaupt) erfassen können. Und damit glaubt Nagel (durchaus raffiniert), den Idealismus endgültig abgewiesen zu haben. So resümiert er seinen ‚general point‘:

The general point I wish to make against restrictive theories of what is thinkable is this. Every concept that we have contains potentially the idea of its complement – the idea of what the concept doesn’t apply to. Unless it has been shown positively that there cannot be such things – that the idea involves some kind of contradiction (like the idea / of things that are not self-identical) – we are entitled to assume that it makes sense even if we can say nothing more about the members of the class, and have never met one (l. c., 97 f.).

Aber ist mit diesem hübschen Modell ein schlagender Einwand gegen den Idealismus formuliert? Oder ähnelt es nicht verdächtig einem Gedanken des jungen Hegel, der die Methode des philosophischen Fortschreitens darin sah, dass man Begriffe daraufhin prüft, ob sie das Absolute aussprechen, und wenn nicht, pleromatisch ergänzt, so lange, bis sie am Ende ‚das Ganze‘ enthalten (das ja nach Hegels Kohärenztheorie ‚das Wahre‘ ist). Das griechische Wort ‚πλήρωμα‘ (das Hegel vom Apostel Paulus übernimmt) meint genau dasselbe wie Nagels ‚complement‘, nämlich Ergänzung. Auch Hegel konnte sich mithin sehr gut vorstellen, dass wir uns denken können, was wir auf einer bestimmten Stufe des Wissensfortschritts noch nicht denken können – freilich im Blick auf einen antizipierten idealen Zustand vollkommener Begreiflichkeit. Erst sein Erreichen würde den Idealismus vollenden und erweisen, der unterwegs nur so etwas wie eine aussichtsreich eingegangene Wette oder eine begründete Vorwegnahme eines Beweises bleibt. Nagels Formulierung lässt sich hier ganz unproblematisch anpropfen: „Against that

background we can speak of the complement of any concept whatever, unless it has been shown to be positively unconceivable“ (VN 98).

Nagels Konzeption vom Wissensfortschritt artikuliert sich denn auch in der „Idee einer hierarchischen Menge von Konzeptionen, sich erstreckend von solchen, die weit weniger ausgedehnt sind als die eigenen, aber darin enthalten, zu solchen, die größer sind als die eigenen, aber sie enthaltend – wovon einige durch Entdeckungen, die man macht, erreichbar sind und andere, noch größere, nicht“ (l. c.). Dies ist nichts anderes als das optimistische Modell der Wissenskonzergenz, an deren im Imaginären schwimmenden Fluchtpol ein ideales Subjekt anzunehmen ist, für welches der größte der konzentrischen Kreise in Wissen sich auflöst. Nagel liebäugelt auch sonst mit ihm.

*

Soweit zur Auseinandersetzung mit dem Idealismus in seiner frühesten entwickelten Gestalt, der empiristischen Version des Bischofs Berkeley. Bevor im Verlauf des 20. Jahrhunderts das Paradigma verblasste und einem immer kräftigeren Realismus Platz machte, gab es doch immer noch und immer wieder Philosophen, die den Phänomenalismus ernst nahmen oder gar vertraten: so der junge Alfred Ayer (den wir schon erwähnt hatten).¹⁷ Aber auch der frühe Rudolf Carnap war Phänomenalist und glaubte, seine positivistische Wissenschaftstheorie (wie der Bischof Berkeley) ganz aus dem Stoff subjektiver Sinneserfahrungen aufbauen zu können. So versucht er, in *Der logische Aufbau der Welt* (geschrieben 1922-25, Frankfurt/M.-Berlin-Wien ⁴1974) nicht nur logische und mathematische Begriffe

¹⁷ Vgl. bes. *Language, Truth and Logic*, (1936) und *The Problem of Knowledge*, Harmondsworth/Middlesex 1956; als Penguin Book ⁶1966, vgl. bes. 118 ff.

auf einige wenige Grundbegriffe zurückzuführen (wie Frege und Russell es unternommen hatten); er wagte sich vielmehr an die empirischen Begriffe. Dafür wählte er ohne Zögern die uns bekannte empiristische Maxime, wonach sich die undefinierten Grundbegriffe auf unmittelbar sinnlich Aufweisbares, also auf Bewusstseins-erlebnisse, beziehen müssen. „Das Hauptproblem“, sagt er, „betrifft die Möglichkeit der rationalen Nachkonstruktion von Begriffen aller Erkenntnisgebiete auf der Grundlage von Begriffen, die sich auf das unmittelbar Gegebene beziehen“ (S. X). Da nur das Selbsterlebte, nicht aber fremdes Erleben unmittelbar gegeben ist, wählt Carnap eine „eigenpsychische“ Basis (vgl. bes. 84 ff.), die nur die bewussten Erlebnisse eines Subjekts enthält. Die Elementarerlebnisse hält er für „unzerlegbare Einheiten“ (93 f.). Dieses Vorgehen nannte er auch „methodischen Solipsismus“ (vgl. 86 f.). Ich muss jetzt nichts über die Problematik dieses Ansatzes sagen. Mir ging es nur um einen Beleg für die Präsenz des Phänomenalismus gerade auch in der Wissenschaftsphilosophie der Anfänge unseres Jahrhunderts.¹⁸ Eine entschiedene Wiederbelebung hat eine subjektzentrierte Variante des Phänomenalismus übrigens in der so genannten ‚guise‘-Theorie des späten Hector-Neri Castañeda erfahren. Castañeda reduziert alle Referenz auf ‚Konsubstanzierungen‘ (wie er das nennt) von Frege-Sinnen und übernimmt sogar Kants transzendentalphilosophische Grundüberzeugung, dass aller Bezug auf Gegenstände der Welt verkappte Selbstbeziehung ist, da ich jedes ‚Dort ist ein so-und-so‘ in ein ‚Ich stelle mir vor (sehe, denke, glaube, spüre usw.), dort sei ein So-und-so‘ verwandeln kann. Der einzig gewisse Pol im Reich der Erscheinungen ist dann

¹⁸ Übrigens hat auch der vielleicht bedeutendste Wissenschaftsphilosoph *unserer* Zeit, Bas van Fraassen, phänomenalistische Neigungen: Er nennt in *The Scientific Image*, Oxford 1980, seinen Ansatz ‚empirizistischen Konstruktivismus‘ (6, 11 ff., passim).

die Gewissheit des Selbst, über die Castañeda bahnbrechende Einsichten veröffentlicht hat.¹⁹

Kant, auf den sich ja auch der Hauptvertreter des zeitgenössischen Realismus, Hilary Putnam, häufig zustimmend bezieht, war seinerseits mit dem Phänomenalismus des Bischofs Berkeley nicht einverstanden. Und da auf Kant der „kräftigste[...] Idealismus, der je gelehrt worden ist“,²⁰ zurückgeht, dürfen wir nicht vermeiden, seine eigene Position kurz zu skizzieren. Natürlich kann und will ich hier nicht Kants theoretische Philosophie insgesamt charakterisieren. Ich muss nur zeigen, warum er, der doch entschieden idealistische Neigungen hatte, in der Zweitauflage seines Hauptwerks, der *Kritik der reinen Vernunft* (1787), es eigens für notwendig befand, eine „Widerlegung des Idealismus“ einzurücken (*KrV* B 274-280).²¹ Charakteristischweise findet sich dieser Zusatz gegen Ende des Grundsätze-Kapitels, und zwar im Zusammenhang einer Erörterung der Modal-Kategorien. Unter ihnen macht die der Wirklichkeit die größten Probleme. Einerseits hält Kant sie für eine Kategorie (also für eine reine Denkbestimmung, genauer: für einen Begriff von einem Objekt-überhaupt). Andererseits verweist er ihren Gebrauch an die sinnliche Erfahrung, als den äußersten Gegensatz des reinen Denkens. Als wirklich dürfen wir nämlich nur das ansprechen, was nicht etwa bloß gedacht, sondern auch durch echte Sinnesempfindungen attestiert ist (A 225 = B 272 f.): „die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit“.

¹⁹ Z. B. in „The Self and the I-Guises. Empirical and Transcendental“, in: Konrad Cramer (u. a.), Hgg., *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt/M. 1987, 105-140.

²⁰ Nach der berühmten Formulierung aus Friedrich Heinrich Jacobis kleiner Abhandlung „Ueber den transcendentalen Idealismus“, in: *Werke*, Zweyter Band, Leipzig 1815, 310.

²¹ Das ganze Argument steckt schon, fast deutlicher, in einer langen Anmerkung gegen Schluss der Vorrede zur zweiten Auflage: B XXXIX- XLI.

Was meint das? Nun, Kant hat seine These übers Sein (bei ihm synonym mit ‚Wirklichkeit‘ oder ‚Existenz‘) schon in den 60er Jahren entwickelt und im Dialektik-Teil, anlässlich der Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises, nur ausführlicher und differenzierter wiederholt (vor allem A 598 f. = B 626 f.). Sie kennen Sie alle in der bekannten Wendung: „S e i n ist kein reales Prädikat“. Kant erläutert sie so: Sein ist nicht „ein Begriff von irgend etwas, was zu dem bloßen Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“ (l. c.).

Um zu verstehen, was Kant meint, muss man sich zunächst klarmachen, was er unter ‚real‘ versteht (er sagt ja, ‚sein‘ sei kein *reales* Prädikat). Das erfährt man durch einen Blick in die Kategorientafel: Die Eigenschaft ‚Realität‘ konstituiert nämlich – anders als die der Wirklichkeit, die zur Modalität gehört – eine der drei Unterabteilungen der Hauptkategorie Qualität. So kann Kant zum Beispiel sagen, dass „Realität in der Erscheinung (Eigenschaft eines Dinges als Gegenstand der Sinne) [etwas sei,] wodurch ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist“ (AA VIII, 154). Durch die Realitäts-Kategorie wird eben nicht das vorstellungsunabhängige Sein, sondern nur eine der Wiebeschaffenheiten oder Washeiten (eben: Qualitäten) des betroffenen Gegenstandes beurteilt, seine *realitas*, seine ‚Sachheit‘ oder Seinsweise (*KrV* A 143 = B 182 und A 597 f. = B 625 f.). ‚Existenz ist kein reales Prädikat‘ heißt dann: Mit Existenzurteilen wird nichts über die Seinsweise (*qualitas, realitas, quidditas*) geurteilt: Sein ist keine Eigenschaft in diesem Sinne. Sage ich ‚Ich existiere als Intelligenz‘, so ist Intelligenz ein reales (zur Qualität des *cogito* gehöriges) Prädikat, und das Urteil selbst ist analytisch („unmittelbar“, „tautologisch“, sagt Kant auch [A 354 f.]). Ob ein solches ‚cogito‘ auch unabhängig von seiner Eigenschaft als denkend *existiert*, ist damit nicht ausgemacht. – Ein fasslicheres Beispiel ist vielleicht das folgende: Sage ich ‚Das Einhorn ist weiß

und lässt sich nur von einer Jungfrau zähmen', so habe ich was über das Was, über das Wesen, über die Sache (,realitas') gesagt, die das Einhorn ist; und dieser Satz scheint irgendwie wahr zu sein. Ich habe vom Einhorn ausgesagt, dass es weiß und durch eine Jungfrau zähmbar zu sein. Das sind also reale, für die Sache des charakterisierten Gegenstandes triftige Eigenschaften. *Nicht* aber habe ich gesagt, ob es überhaupt Einhörner gibt. Denn die Existenz ist eben keine reale Eigenschaft. Sie sagt nichts über das Was, das Wesen der Sache – sondern *ob* sie existiert – Punkt.

In seiner kleinen Schrift von 1763 *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* hat Kant seine These von den zwei Bedeutungen des indefiniten Verbalausdrucks ,sein' zuerst zusammenhängend vorgestellt. Sein, heißt es da, ist Gegenstand einer relativen, Dasein ist Ergebnis einer absoluten Setzung. Eine Setzung von etwas ist relativ, wenn dies Etwas in Bezug auf ein anderes (relativ auf dieses) gesetzt wird, etwa im Aussagesatz ,a ist B'; hier ist a lediglich in Bezug auf sein B-Sein, nicht aber schlechthin (absolute) gesetzt. Von dieser Art Setzung ist offensichtlich diejenige des Ich in der Aussage ,Ich bin als Intelligenz'. Absolut wäre dagegen die Setzung von a nicht in Bezug auf B, sondern auf a selbst; in diesem Falle wird a das „Dasein“ (wie Kant sagt) zugesprochen (vgl. auch *KrV* A 598 f. = B 626 f.). Sage ich ,dies a existiert', so beziehe ich mich nicht auf ein anderes oder auf irgendwelche Bestimmtheiten von a, sondern ich setze beziehungslos a als daseiend. Relative und absolute Setzung vollziehen sich indes in Form von Urteilen. Gewöhnlich verbinden Urteile Vorstellungen verschiedener Klassen. Im einfachen singulären Aussagesatz wird ein Anschauungsinhalt mit einem Begriff verknüpft (oder vielmehr: unter ihm klassifiziert: ,a ist B'), beide sind – in Kants Terminologie – reale Bestimmtheiten. Im Urteil ,a existiert' wird dem Anschauungsinhalt dagegen nicht ein Begriff übergestülpt,

sondern der von ihm vermeinten Sache wird das Sein zugesprochen: Sie wird ohne weiteren charakterisierenden Zusatz als solche ‚gesetzt‘ – Punkt. Diese Zusprechung von Existenz (durch welche die rein begriffliche Bestimmtheit der Sache überschritten wird) erfolgt über die sinnliche Wahrnehmung. Ob ein Begriff einen daseienden Inhalt hat oder ob ich ihn nur denke, davon kann nur die sinnliche Empfindung mich überzeugen oder abbringen. Die Kategorien der Modalität (unter welche die Existenz fällt), sagt Kant, „haben das Besondere an sich: daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken“ (A 219 = B 266). Dasein, Wirklichkeit oder Existenz (Ausdrücke, die Kant gewöhnlich synonym verwendet) berühren also lediglich die „Frage: ob ein solches Ding uns gegeben sei, so, daß die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne. Denn, daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen bloße Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit“ (A 225 = B 272/3; vgl. A 374 f: „Wahrnehmung [ist] die Vorstellung einer Wirklichkeit“; „was [...] durch Wahrnehmung vorgestellt wird, ist [...] auch wirklich“; Refl. 5710 [AA XVIII, 332]: „Ich erkenne die Existenz [nur] durch Erfahrung“). Trifft das zu, so folgt, dass das Merkmal des absoluten Gesetztseins zusammenfällt mit dem des Sinnlich-Empfundenseins (denn nur dadurch nimmt das Erkenntnisvermögen Stoff auf, der einer von ihm selbst unabhängigen Quelle entstammt).²²

²² Frege hat Kants These übers Sein im Wesentlichen übernommen, aber in einem Punkt modifiziert. Er hat nicht geäußert, dass das „es gibt“ in Existenz-Sätzen wie „Es gibt nur ein Wien“ ein Prädikat (ein Begriffswort) darstellt. Aber – fügt er ganz kantianisch hinzu –, es ist kein Prädikat erster Stufe, das das Namenwort ‚Wien‘ näher charakterisiert, sondern dem damit bezeichneten Gegenstand (der Stadt Wien, genauer der Eigenschaft, Wien zu sein) die (zusätzliche) Eigenschaft zuspricht, keine leere Menge darzustellen. Eine solche Eigenschaft eines Begriffes nennt Frege ‚höherstufig‘ oder ‚Begriff zweiter Stufe‘. Sage ich ‚Wien liegt an der Donau‘, so gebrauche ich den Ausdruck ‚Wien‘ als Gegenstandsbezeichnung (Namen) und spreche ihm als Satzsubjekt das Prädikat (den Begriff, die Eigenschaft erster Stufe) der geographischen Lage zu. Sage ich dagegen ‚Es gibt Wien (oder: nur ein Wien)‘,

Nun werden Sie sagen: Ist das nicht genau, was der Bischof Berkeley auch sagt, wenn er Sein (im Sinne von Existenz) mit Wahrgenommen-, mit Sinnlich-empfundener-Werden gleichsetzt? Die Ähnlichkeit mit Berkeleys ‚esse est percipi‘ war es denn auch, die Kant so alarmierte, dass er die idealistischen Implikationen für nötig fand, eigens abzuweisen. Er fügt seinen Erörterungen über die Kategorie ‚Wirklichkeit‘ und ihre Empfindungs-Fundiertheit darum in der B-Auflage den Satz an: „Einen mächtigen Einwurf aber wider diese Regeln, das Dasein [un?]mittelbar²³ zu beweisen, macht der Idealismus, dessen Widerlegung hier an der rechten Stelle ist“ (B 274). Kant liest also Berkeleys Satz nicht als Versuch einer Stützung des unabhängigen Seins, sondern als Versuch einer antirealistischen Liquidation. Und dabei zeigt sich, dass Kant unbedingt als Realist verstanden sein will. Nun ist der Realismus ja eine These nicht übers Wesen der Dinge (die kann der Idealist ebenso gut erfassen), sondern über ihr Sein, also über ihre denk-, ja bewusstseinsunabhängige Existenz. Also muss Kant zeigen, dass mit seinem transzendentalen Idealismus die Anerkennung eines bewusstseinsunabhängigen Seins der Dinge verträglich ist. Das genau versucht er in der „Widerlegung des Idealismus“. Dieser Versuch, von dessen Erfolg er selber nicht so ganz überzeugt gewesen zu sein scheint, hat ihn so sehr beschäftigt, dass er noch in den

so nehme ich ‚Wien‘ als Eigenschaft und spreche ihr die zusätzliche *second-order*-Eigenschaft zu, etwas unter sich zu befassen, also nicht leer zu sein. So kann Frege auch das Problem negativer Existenzsätze auffangen. „Pegasus existiert nicht“ meint dann, dass unter den Begriff ‚Pegasus sein‘ kein Gegenstand fällt oder dass dieser leer ist (Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Stuttgart: Reclam 1987, 86 f. § 53; „Über Begriff und Gegenstand“, in: G. F., *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, hg. von Günther Patzig, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 73 ff.).

Der Grund, ‚existiert‘ nicht als ein Prädikat zu verstehen, lag auch für Russell in der Möglichkeit, sonst von ‚nichtexistierenden‘ Gegenständen sprechen zu müssen. Er war es, der den Existenzoperator in die Prädikatenlogik einführte und Sätze wie ‚Einhörner existieren‘ so deutete: ‚Unter allen Gegenstände gibt es mindestens einen, der ein Einhorn ist‘. Ein Einhorn zu sein, ist eine Eigenschaft, die erfüllt oder nicht erfüllt sein kann. Und dies Erfülltsein ist eine Eigenschaft höherer Stufe, aber keine Eigenschaft, die einen Gegenstand geradehin charakterisiert (dazu das Kapitel „Existenz“ in Ernst Tugendhat & Ursula Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart: Reclam, 1983, 185 ff.).

²³ Für diese Konjektur spricht, dass Empfindungen – und Dasein ist eine Empfindung – nach Kants Terminologie ‚unmittelbare‘ Vorstellungen sind.

letzten Lebensjahren, in den immer neuen Anläufen zur Redaktion seines Alterswerks, Zettel um Zettel mit stets neuen Widerlegungen des Idealismus vollschreibt.

Ich versuche, Kants Argument möglichst bündig zu resümieren. Da es jedoch innerhalb eines komplexen systematischen Netzes auftaucht, muss ich wenigstens den größten Kontext ergänzen. Drei Informationen vor allem müssen wir zum Verständnis bereithalten. Da sind zunächst gewisse (durchaus an Berkeley erinnernde) idealistische Neigungen Kants, wie sie sich in einzelnen, später gestrichenen Formulierungen der Erstauflage verraten. Die bekannteste ist vielleicht die folgende, die Schopenhauer rühmt (der ohnehin Kants Widerlegung des Idealismus für Unsinn hielt und Berkeley gegen ihn verteidigt) und wo Kant sagt, „daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnähme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben“ (*KrV* A 383).²⁴

Diese klar idealistischen Plädoyers („nimm das vorstellende Subjekt hinweg, und die Körperwelt samt Raum, Zeit und Kausalbeziehung stürzt in nichts zusammen“) hat Kant aber durch das gegenbalanciert, was Devitt seinen ‚Feigenblatt-Realismus‘ genannt hat: die Annahme eines Dings-an-sich *jenseits* unserer Sinneserlebnisse, Raum- und Zeitvorstellungen und jenseits unserer reinen Verstandesbegriffe („Kategorien“). Das Ding an sich besteht ‚an sich‘, weil es *nicht* auf eine subjektive Vorstellung zu reduzieren, also nicht *für uns* ist. Da ich aber nur kenne, was ich mir auch vorstellen kann (Kant nennt es auch die Welt der ‚Erscheinungen‘), folgt daraus, dass ich keinerlei Kenntnis vom Ding an sich habe.

²⁴ Schopenhauer verweist aber auf die ganze Stelle A 348-392 aus der A-Version der Paralogismen, „in welcher Kant seinen entschiedenen Idealismus überaus schön und deutlich dargelegt“ habe (*Werke in zehn Bände*, Zürcher Ausgabe [zit.: ZA], Zürich 1977, II, 534).

Warum soll ich es dann aber überhaupt annehmen? Dafür hat Kant ein starkes, nämlich ein realistisches Motiv. Nähme ich das Ding an sich weg, so gäbe es nur Erscheinungen, aber nichts, *wovon* sie Erscheinungen wären (*KrV* B XXVI f. und A 251 f.); und da löste sich unsere Welt in ein lauterer non-ens auf (Erscheinungen haben ja, als solche, keinerlei unabhängige Existenz). Man muss sich die Sache übrigens nicht so vorstellen, als nähme Kant zwei Welten an: eine an sich bestehende und eine aus unseren subjektiven Vorstellungen gewobene. Er sagt vielmehr ganz klar, dass es nur *ein* Objekt gebe, das aber ‚in zweierlei Bedeutung zu nehmen sei, nämlich als Erscheinung oder als Ding an sich selbst‘ (B XXVII; vgl. Anm. zu B XVIII). Die Welt hat also einfach zwei Aspekte: einen erkenntnisabgewandten oder Seins-Aspekt und einen erkenntniszugewandten oder Erscheinungsaspekt. Heute würde man das ‚dual aspect theory‘ nennen. (Auch Strawson und Nagel vertreten so was.)

Nach dieser letzten Formulierung müsste man nun annehmen, dass Kant den Seins-Gedanken, so wie wir ihn uns eben vergegenwärtigt haben, mit dem des Dings an sich assoziiert – und davon die bloß ‚realen‘ Bestimmungen unterscheidet: eben die realen Eigenschaften derjenigen Dinge, die ja – als unsere Vorstellungen – in Wahrheit bloße, an sich nicht-seiende Erscheinungen sind. Und so scheint es sich auch zu verhalten (obwohl Kant die Kategorie ‚Wirklichkeit‘ – wie alle Kategorien – eigentlich nur auf Erscheinungen und gerade nicht auf Noumena, auf Entitäten an sich, anwenden dürfte: das haben ihm schon Jacobi und besonders Aenesidemus-Schulze mit Recht vorgehalten – aber das ist heute nicht unser Thema). Kant scheint also anzunehmen, dass es die Dinge an sich sind, die unseren Sinnesempfindungen die Wirklichkeit mitteilen (denn in den Sinnesempfindungen, und *nur* dort, hatte Kant ja die Wirklichkeit angetroffen). Das setzt natürlich voraus, dass die Dinge an sich einen Kausalbezug zu unseren Sin-

neserlebnissen haben, also sozusagen vom Ding an sich geliefert werden (wobei Jacobi und Aenesidemus wieder ‚Feurio!‘ schreien werden – denn auch die Kausalität ist ja nach Kant nur eine subjektive Kategorie und darf also nicht außerhalb des Bereichs der Erscheinungen, schon gar nicht zur Erklärung des Bezugs *zwischen* Dingen an sich und Erscheinungen, herangezogen werden; aber auch das muss ich hier und heute nicht problematisieren). Genug: es gibt beliebig viele Stellen, an denen Kant ganz klar sagt, dass das Passivitätsgefühl, das wir mit der Reizung unserer Sinne erfahren, auf die (kausale) Wirkung des Dings an sich zurückgeht. So sagt Kant in der Eberhard-Streitschrift: „Die Gegenstände als Dinge an sich **g e b e n** den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie **s i n d** nicht der Stoff derselben“ (AA VIII, 215). Anderswo redet er von einer „Wirkung [des Dings an sich] auf die Vorstellungsfähigkeit“ (KrV A 19 = B 34), von „Vorstellungen, dadurch sie [die Dinge an sich] uns affizieren“ (A 190 = B 235), von einer „nichtsinnliche[n] Ursache dieser Vorstellungen“ (A 494 = B 522) oder von „Vorstellungen, die sie [sc.: die Dinge an sich] in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren“ (*Prolegomena*, § 13, Anm. II [AA IV, S. 289; vgl. § 32 = S. 315 und KrV A 19 = B 33 und A 358]). Vom Ding an sich als „Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung)“ ist die Rede in A 288 = B 344. Heutzutage würde sich Kant übrigens in bester Gesellschaft befinden – denn die Kausaltheoretiker der Referenz in der heutigen analytischen Philosophie behaupten das gleiche (z. B. Kripke, der frühe Putnam, Gareth Evans oder Tyler Burge).

Dann haben wir also folgende Konstruktion: Wirklichkeit erwerben unsere Sinnesimpressionen durch die Einwirkung des Dings an sich, dessen Sein verbürgt ist – schon weil es nicht Erscheinung, also: schon weil es kein non-ens ist. Sage ich nun mit dem Bischof Berkeley ‚esse est percipi‘, so reduziere ich das unabhängige

Sein der Gegenstände auf unsere subjektiven Wahrnehmungen. Die können wohl Erscheinungen fundieren (oder konstituieren), aber keine Existenz. Und so würde das ganze Unternehmen des Idealismus insgesamt auf ein Non-ens gegründet, was eine Absurdität ist (denn damit würde die Realität ja nicht auf was anderes reduziert, sondern schlichtweg annihiliert; wir sahen übrigens, dass das so nicht stimmt; denn Berkeley ist ja gar kein absoluter Idealist, sondern partieller Realist: er hält das vorstellende Subjekt für vorstellungs-unabhängig seiend – und so wie Kant vom Ding an sich, so lässt Berkeley den Perzeptionen vom Subjekt-an-sich ihre von ihm gar nicht bezweifelte Existenz zukommen.)

Mit diesen Vorinformationen sind wir jetzt imstande zu beurteilen, wieso Kant seine eigene Versicherung, der einzige Charakter der Wirklichkeit sei Wahrgenommenwerden, von der im Grund wörtlich gleichen des Bischofs Berkeley (,esse est percipi') so acharniert absetzt. Kant meint offenbar mit *seinem* Satz das gerade Gegenteil von Berkeleys ,Bewusstseinsatz'. Bei Kant wird der ,Wirklichkeitscharakter', den auch er den Empfindungen zuschreibt, durch das Sein des Dings an sich fundiert, beim Bischof Berkeley aber durch das Sein des Subjekts.²⁵ Und diesen Standpunkt beschimpft Kant als einen „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft“. Der Skandal bestehe darin, „das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch [und hier schlägt seine Feigenblatt-realistische These wieder voll durch] den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn haben) bloß auf G l a u b e n annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können“ (KrV B XXXIX).

²⁵ Das Kant mit Descartes ja übrigens ebenfalls für eine Evidenz hielt (vgl. B 422 f.) – aber ich vermeide es, meinen Gedankengang durch Kants Selbstbewusstseins-Theorie und Seinsthese übers Subjekt noch zu komplizieren.

In der großen Anmerkung der Vorrede zur zweiten Auflage, aus der ich gerade zitiert habe, findet sich ein Hinweis auf eine gewisse Dunkelheit „in den Ausdrücken des Beweises“ (Kant spricht von seiner „neue[n] Widerlegung des psychologischen Idealismus“, wie er ihn nennt [l. c.]) – und für die schlägt er in dieser Anmerkung eine Neuformulierung vor. Die Dunkelheit betrifft aber keineswegs nur die 3. bis 6. Zeile, wie er selbst sagt, sondern das ganze Unternehmen als solches. In der „Widerlegung des Idealismus“ kommt Kant – obwohl sie, wie bemerkt, dem Text über den Grundsatz der Wirklichkeit angefügt ist – gar nicht mehr auf seine Seins-These zurück. Sein Beweisziel verschiebt sich unmerklich in ein anderes, das er nun die Widerlegung des *psychologischen* Idealismus nennt. Dies Prädikat (für das Kant auch ‚empirisch‘ einsetzt) ermöglicht ihm nämlich, seine eigene Position auch irgendwie als Idealismus auszugeben, ohne darum – wie angeblich Berkeley – ein Psychologist zu sein. Bekanntlich hatte Kant seine eigene Position in der ‚Transzendentalen Ästhetik‘ – trotz der Feigenblattrealistischen Selbstkorrektur – als ‚transzendentalen Idealismus‘ bezeichnet und von einer Position abgegrenzt, die er schon dort ‚empirisch‘ genannt hatte (z. B. A 35 f. = B 52 f.). Er hält den transzendentalen Idealismus aber mit einem ‚empirischen Realismus‘ für verträglich – aber hier hat sich die Bedeutung von ‚Realismus‘ unmerklich verschoben. In der ersten Bedeutung war gemeint, dass die Wirklichkeit des Stoffes unserer Sinnesreizungen im Ding an sich begründet sei; jetzt ist nur noch gemeint, dass Raum und Zeit *wirklich* die Form unserer Erfahrungen bilden, ohne darum aber – wie das Ding an sich – an sich zu existieren. Erscheinungen sind zwar transzendental ideal (es gibt sie nur für und durch ein Subjekt), aber empirisch real (wir haben keinerlei Möglichkeit, unsere Erscheinungen so zu manipulieren, dass sie aufhören, uns empirisch von ihrem Bestand zu überzeugen). In der Widerlegung des empirischen Idealismus wird nun dem armen Bischof Berkeley vorgeworfen, er habe zwischen der empirischen Realität

zumal der räumlichen Dinge und den bloß subjektiven Befunden unserer (in der Zeit ablaufenden) Vorstellungen nicht geschieden und alles in einem Aufwasch für gleich subjektiv erklärt. Da der Raum nach Kant dem ‚äußeren‘, die Zeit dem ‚inneren Sinn‘ präsentiert wird, lautet der Vorwurf also auch, Berkeley habe alle Realität auf die subjektiven Erlebnisse des inneren Sinns reduziert. – Wie Kant hier genau argumentiert, kann ich aber erst beim nächsten Treffen erklären.