

Realismus – die vermittelte Unmittelbarkeit unseres Zugangs zur Welt

Noch immer gilt es für viele kluge Köpfe als ausgemacht, daß die uns umgebende natürliche und soziale Welt nicht das ist, wofür weniger kluge Köpfe sie halten, nämlich etwas objektiv Gegebenes, dessen Existenz und Beschaffenheit von unserem Denken und Sprechen weitestgehend unabhängig ist. Sicher, so der »naive« Realismus des Common sense, unsere Gedanken können auf die Welt Einfluß nehmen, indem wir diese handelnd gestalten. Doch selbst die Produkte menschlichen Handelns, von der Steinaxt bis zum Teilchenbeschleuniger, sind insofern von ihren Produzenten unabhängig, als unsere mentalen und sprachlichen Beschreibungen, sollen sie adäquat und richtig sein, sich nach den Dingen und nicht die Dinge nach den Beschreibungen richten müssen. Der naive Ausdruck für diese Art von Richtigkeit, die wir mit unseren Beschreibungen der Welt anstreben, ist das Wort »Wahrheit«: Ob ein Gedanke oder eine Aussage wahr ist oder nicht, das hängt schlicht und einfach davon ab, ob es sich »in Wirklichkeit« so verhält, wie der Gedanke oder die Aussage es besagen. So jedenfalls stellen sich schlichte Gemüter das Verhältnis zwischen Denken und Wirklichkeit vor.

Daß diese schlichte Sichtweise auf einem fundamentalen Irrtum beruhe, gehört seit langem zu den unbestrittenen Ausgangspunkten anspruchsvoller Diskurse über Denken, Sprache und Welt. Dafür gibt es zwei Gründe. Der erste Grund lautet, daß gewichtige Argumente gegen das naive Weltvertrauen des Common sense zu sprechen scheinen. Der wichtigere zweite Grund ist, daß der Ablehnung des Realismus jener Reiz des Ungewöhnlichen, des Verblüffenden, ja des Paradoxen anhaftet, der das Signum der Bedeutsamkeit einer philosophischen These ist.

Die alte Journalistenweisheit, daß »Hund beißt Mann« keine Meldung ist, wohl aber »Mann beißt Hund«, gilt eben nicht nur für den Boulevard, sondern auch für Feuilletons und Fachzeitschriften: »Realität immer noch objektiv vorhanden« ist keine Meldung, wohl aber »Realität bloß ein Konstrukt«. Der erste Grund erklärt, warum so unterschiedliche Denker wie Nietzsche und Saussure, Cassirer und Levi-Strauss, Foucault und Goodman, Luhmann und Derrida sich in der Ablehnung einer denk- und sprachunabhängigen Konzeption von Wirklichkeit einig waren. Der zweite Grund erklärt, warum die Ablehnung eines »naiven« Realismus nicht auf esoterische fachwissenschaftliche Zirkel beschränkt geblieben, sondern zu einem intellektuellen Gemeinplatz geworden ist.

Nun handelt es sich bei den verbreiteten realismuskritischen Auffassungen um ein ganzes Bündel von philosophischen, sprach- und sozialwissenschaftlichen Theoremen, die sich im einzelnen stark voneinander unterscheiden und nur gewisse Familienähnlichkeiten miteinander gemein haben. Den

Kern dieser Gemeinsamkeiten bilden drei Merkmale. Das erste Merkmal ist die *antirealistische* These, wonach die uns vertraute Wirklichkeit von unserem Denken, Wissen und Sprechen, allgemeiner gesagt: von unseren *Repräsentationen* abhängt. Diese These erlaubt eine stärkere und eine schwächere Lesart: Die schwächere besagt, daß eine repräsentationsunabhängige Realität für uns kognitiv unzugänglich ist, die stärkere, daß es eine solche Realität nicht gibt, weil schon die Idee einer repräsentationsunabhängigen Realität sinnlos sei. Das zweite Merkmal ist eine im weitesten Sinn *konstruktivistische* These, wonach die (uns zugängliche) Welt und ihre grundlegenden Bestandteile *Konstrukte* sind, Hervorbringungen unseres Geistes, die ihre Existenz und Beschaffenheit mentalen oder sozialen Konstruktionshandlungen verdanken, deren wir uns natürlich normalerweise nicht als solcher bewußt sind. Das dritte Merkmal schließlich ist eine *Kritik der Unmittelbarkeit*, wonach ein direkter, nicht durch Repräsentationen hergestellter Zugang zur Wirklichkeit unmöglich ist. Dabei wird unterstellt, daß nichts für sich genommen und von sich aus eine Repräsentation ist, sondern nur durch einen Akt der *Interpretation* als solche betrachtet werden kann. Und da es für jedes mögliche Zeichen stets eine Vielzahl möglicher Interpretationen gibt, ist die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem niemals notwendig, sondern stets zufällig und willkürlich. Aus diesem Grund kann es auch keine »neutrale« Repräsentation geben, die ihr Repräsentat einfach so wiedergibt, wie es ist, denn in jede Interpretation eines Dinges als Repräsentation gehen stets die Bedürfnisse, Interessen und Möglichkeiten des Interpreteten mit ein.

Diese drei Elemente – Antirealismus, Konstruktivismus und Kritik der Unmittelbarkeit – stehen in einem Begründungszusammenhang, der in einfachster Form folgendermaßen formuliert werden kann: Weil uns die Welt stets nur vermittelt durch Repräsentationen (Begriffe, Zeichen, Bilder etc.) zugänglich ist und weil diese Repräsentationen die Welt nicht darstellen, wie sie »an sich« ist, kann es sich bei der uns zugänglichen Welt nicht um eine Realität jenseits aller Repräsentationen handeln, sondern nur um ein mentales Konstrukt, das als solches auch nicht repräsentationsunabhängig ist. Dieser Gedankengang bildet in den unterschiedlichsten Variationen und Akzentuierungen den philosophischen Nährboden, auf dem ganze Industrien historischer, sozialwissenschaftlicher und sprachwissenschaftlicher Theoriebildung blühen und gedeihen. Wie ich zeigen werde, besteht er aus einer Kette von Mißverständnissen, Übergeneralisierungen und voreiligen Schlußfolgerungen, die von fehlerhaften Prämissen auf logisch unzulässige Weise zu absurden Konsequenzen führen.

Kritik der Unmittelbarkeit

Es ist ein Gemeinplatz neuzeitlichen Denkens, daß uns die Welt nicht unmittelbar, sondern stets vermittelt durch Bilder, Zeichen und Begriffe oder allgemeiner gesprochen durch Repräsentationen zugänglich ist. Wie, so die rhetorische Frage, sollten reale Dinge auch in unseren Geist hineingelangen? Unser Denken operiert nicht mit Teilen der Wirklichkeit, sondern mit Sym-

holen, durch welche der Bezug auf die Realität vermittelt ist. Doch so selbstverständlich uns diese Auffassung heute erscheinen mag, so schwach sind die Gründe, die sie tragen. Zunächst einmal ist festzuhalten, daß wir die mentale Bezugnahme auf Dinge in der Welt keineswegs als vermittelt erleben: Wenn ich eine Blume sehe, so bin ich mir keiner Repräsentation einer Blume bewußt – was ich sehe, ist eine Blume und nicht deren Abbild. Und wenn ich an Immanuel Kant denke, dann denke ich an den Königsberger Weltweisen und nicht an seine Repräsentation. Wollte ich letzteres tun, so könnte ich zum Beispiel an das Bild Kants denken, das über meinem Schreibtisch hängt. Die Bezugnahme auf Repräsentationen ist eben normalerweise etwas anderes als die auf repräsentierte Gegenstände.

Warum also sollte man annehmen, daß unser Wahrnehmen und Denken stets durch (offenbar zumeist unbewußte) Repräsentationen vermittelt ist? Aus den vielen Motiven neuzeitlichen Denkens, die zu einer solchen Auffassung geführt haben, scheinen mir drei besonders wichtig zu sein: der Primat des Irrtums, die Verwechslung von Kausalität und Intentionalität und die These von der Interpretationsbedürftigkeit sprachlicher Äußerungen.

Primat des Irrtums. Was macht einen Gedanken an Kant zu einem Gedanken an Kant (und nicht etwa zu einem Gedanken an Hegel)? Das ist die Frage nach der Intentionalität unserer Gedanken – jener Beziehung zwischen einem Gedanken (einer Wahrnehmung, einer sprachlichen Äußerung etc.) und seinem spezifischen Inhalt oder seinem Gegenstand (dem, wovon er handelt). Zweifellos ist diese Beziehung im Fall meines Gedanken an Kant eine Beziehung zwischen mir und Kant, denn schließlich ist es einerseits mein Gedanke und andererseits ist es Immanuel Kant, auf den ich mich damit beziehe. Eine seit Descartes und Locke verbreitete Gedankenfigur scheint nun zu zeigen, daß diese Beziehung nicht direkt sein kann. Schließlich könnte ich dieselben Gedanken über Kant auch dann denken, wenn es einen Philosophen dieses Namens nie gegeben hätte und alle seine Werke pseudonym von einer Königsberger Bernsteinschnitzerin verfaßt worden wären. Nichts an meinem Kant-Gedanken garantiert, daß er sich auf eine reale Person bezieht. Umgekehrt unterscheiden sich Gedanken an fiktive Personen für sich genommen in nichts von solchen an reale Figuren – außer eben darin, daß die einen von etwas Realem handeln und die anderen nicht. Doch wenn mein Kant-Gedanke sich in derselben Weise auf Kant beziehen könnte, auch wenn es Kant nie gegeben hätte, dann brauchen wir eine Erklärung für die Kant-Bezogenheit meines Gedankens, die notfalls auch ohne einen realen Kant auskommt.

Darin liegt der Primat des Irrtums: Die Erklärung für den intentionalen Zugang zur Welt muß sich an Fällen des Irrtums, der Fiktion und der Fehlerferenz orientieren, nicht an solchen der gelingenden Bezugnahme. Und diese Anforderung erfüllt der Begriff der (mentalen oder sprachlichen) Repräsentation: Genau so, wie eine bildliche Repräsentation Pegasus darstellen kann, unabhängig davon, ob es ein geflügeltes Pferd jemals gegeben hat, so kann sich eine mentale oder sprachliche Repräsentation auf Kant beziehen, ganz

gleich, ob er wirklich gelebt hat oder nicht. Die Möglichkeit falscher oder fiktiver Gedanken, von Wahrnehmungstäuschungen und Illusionen scheint uns also zu der Annahme zu führen, daß jede Form mentaler Bezugnahme auf die Welt durch Repräsentationen vermittelt ist.

Doch dieser Schluß ist keinesfalls zwingend. Er beruht auf folgender Annahme: Wenn wir uns in Fällen des Irrtums nicht direkt auf reale Dinge beziehen können, dann können wir es auch in Fällen von wahren Gedanken und erfolgreicher Wahrnehmung nicht. Warum? Hier stoßen wir auf ein tief liegendes, spezifisch neuzeitliches Bild des individuellen menschlichen Geistes als eines autarken, sich selbst völlig durchsichtigen Bereichs des Denkens und Fühlens. Was sich in unserem Geist abspielt, mag zwar durch Vorgänge in der sogenannten »Außenwelt« beeinflusst werden und auf diese zurückwirken. Dennoch ist dieser Bereich zumindest insofern von der »Außenwelt« unabhängig, als es denkbar wäre, über einen Geist mit gehaltvollen Gedanken auch ganz ohne »Außenwelt« zu verfügen. Welche Gedanken sich in meinem Geist befinden und was ihr Inhalt ist, das offenbart sich mir unmittelbar und unabhängig davon, ob diesen Gedanken etwas in der Welt »außer mir« entspricht oder nicht.

Vor diesem Hintergrund folgt aus der gelegentlichen Ununterscheidbarkeit von wahren und falschen Gedanken tatsächlich, daß sie sich in derselben Weise auf die Welt beziehen: Zwei Gedanken, die sich aus Sicht des denkenden Subjekts in nichts unterscheiden, können sich diesem Bild zufolge in überhaupt nichts unterscheiden, denn hinsichtlich der Inhalte seines Geistes hat das Subjekt letzte und unumschränkte Autorität. Der Unterschied zwischen einem wahren und einem falschen Gedanken kann dann nicht mehr seinen Inhalt und seine Intentionalität betreffen, sondern muß in einer dem Gedanken völlig äußerlichen Realität liegen – eben der »Außenwelt«.

Es hat sich mittlerweile herumgesprochen, daß dieses Bild des Geistes eine schlechte Karikatur ist: Weder ist unser Geist eine autarke Sphäre des weltfreien Denkens und Fühlens, noch wissen wir selbst immer am besten, was genau in unserem Geist vor sich geht. Doch wie Hilary Putnam und auf andere Weise John McDowell gezeigt haben, entfällt damit zugleich ein wichtiges Argument gegen die Unmittelbarkeit unseres Zugangs zur Realität: Wenn geistige Vorgänge dem denkenden Subjekt nicht immer und in allen ihren Aspekten zugänglich sind, dann kann man aus der subjektiven Ununterscheidbarkeit zweier Gedanken auch nicht darauf schließen, daß beide sich in derselben Weise auf die Welt beziehen.

Und damit eröffnet sich die Möglichkeit, die Intentionalität von wahren und falschen Gedanken auf unterschiedliche Art zu erklären – etwa so: Meine Gedanken über Kant beziehen sich auf den Königsberger Philosophen, weil es Kant wirklich gegeben hat und seine Existenz Spuren in der Welt hinterlassen hat (Erinnerungen, Werke, Briefe usw.), die ihrerseits Wirkungen gezeigt haben (Biographien, Neuauflagen Kantischer Werke, Briefausgaben), die mich schließlich dazu gebracht haben, an die Existenz Immanuel Kants zu glauben. Und da meine Gedanken an Kant auf diese Weise von Kants realer Existenz abhängen (und nicht von derjenigen Hegels), beziehen

sie sich auch auf Kant (und nicht auf Hegel). Eine solche »kausale« Theorie der Bezugnahme macht die Frage, wovon ein Gedanke handelt, davon abhängig, welche realen Dinge zu seinen Ursachen zählen. Man kann an Immanuel Kant also nur dann denken, wenn es ihn wirklich gegeben hat.

Und was wäre, sollte es ihn nicht gegeben haben? Könnte ich meine jetzigen Kant-Gedanken nicht auch dann denken, falls ich einer elaborierten Täuschung aufgesessen sein sollte und es einen Philosophen namens Kant niemals gegeben hätte? Genau genommen nicht: Zwar könnte ich immer noch qualitativ identische, aus meiner eigenen Perspektive von echten Kant-Gedanken ununterscheidbare Gedanken denken, doch wären es eben keine Kant-Gedanken, sondern nur Pseudo-Kant-Gedanken, die sich tatsächlich auf nichts in der Welt beziehen. Ihre Intentionalität verdankten sie allein der Tatsache, daß sie mir so vorkommen würden, als seien sie Kant-Gedanken, auch wenn sie es, mangels Kant, nicht sein würden. Und da Pseudo-Kant-Gedanken und echte Kant-Gedanken sich demnach nicht in derselben Weise auf die Welt beziehen, gibt es auch keinen Grund anzunehmen, daß ihr Weltbezug durch eine Repräsentation vermittelt ist, die auch dann Kant repräsentieren würde, wenn es ihn nicht gegeben hätte.

Die Verwechslung von Kausalität und Intentionalität. Haben wir damit nur die eine Theorie indirekter Intentionalität durch eine andere ersetzt? Vielleicht beziehen sich unsere Gedanken und Wahrnehmung nicht allein dadurch auf die Welt, daß sie diese in einer bestimmten Weise repräsentieren, sondern dadurch, daß sie zu ihr in einer bestimmten kausalen Beziehung stehen? Dann ist unser Weltbezug eben nicht (nur) durch Repräsentationen vermittelt, sondern (auch) durch Ketten von Ursachen und Wirkungen, die von den repräsentierten Gegenständen ausgehen und über die Schnittstelle unserer Sinnesorgane eine Repräsentation in unserem Geist hervorrufen. Tatsächlich scheint die Entdeckung, daß beim Sehen auf der Retina ein verkleinertes und auf dem Kopf stehendes Abbild des Wahrnehmungsobjekts entsteht, eine entscheidende Motivation für den neuzeitlichen Repräsentationalismus gewesen zu sein. Haben wir damit nicht einen empirischen Beleg dafür, daß unser mentaler Zugang zur Welt durch Repräsentationen vermittelt ist, die auf eine Einwirkung äußerer Gegenstände auf unseren Geist zurückgehen? Und bedeutet das nicht, daß wir einen unmittelbaren Zugang zur Wirklichkeit nicht haben können?

Diese Frage beruht auf einer Verwechslung von Intentionalität und Kausalität. Um dies zu sehen, müssen wir einen Aspekt der Rede von Unmittelbarkeit beachten, der leicht übersehen wird: Zwei Dinge können in einer Hinsicht in einer unmittelbaren Beziehung, in einer anderen Hinsicht jedoch in einer mittelbaren Beziehung zueinander stehen. Wenn zwei Bäume unmittelbar nebeneinander stehen, so bedeutet das, daß es keinen Baum gibt, der zwischen ihnen steht. Es bedeutet nicht, daß es gar nichts gibt (keinen räumlichen Abstand, kein Gras, kein Moos), das sich zwischen ihnen befindet. Ebenso können sich unsere Gedanken und Wahrnehmungen in intentionaler Hinsicht unmittelbar auf Objekte in der Welt beziehen, auch wenn

sie in kausaler Hinsicht nur mittelbar mit ihnen in Beziehung stehen. Ein Retinabild ist ein kausaler Vermittler zwischen mir und der Rose, die ich sehe. Doch ich muß mich nicht intentional auf das Retinabild beziehen, um die Rose zu sehen. Es ist also nicht so, daß ich unmittelbar nur das Retinabild wahrnehmen würde – denn dieses nehme ich überhaupt nicht wahr. Das einzige, was ich wahrnehme (und somit unmittelbar wahrnehme), ist die Rose.

Dasselbe gilt für Gedanken: Daß ich mich im Denken intentional unmittelbar auf Kant beziehen kann, bedeutet, daß ich an nichts und niemanden sonst denken muß, um an Kant zu denken: nicht an ein Bild, nicht an eine mentale Repräsentation und auch nicht an eine Kette von Ursachen und Wirkungen, die mich mit Kant verbindet. Dennoch mag es so sein, daß ich nicht (unmittelbar) an Kant denken kann, ohne daß es eine solche kausale Kette gibt, die mich (mittelbar) mit Kant verbindet. Kausale Mittelbarkeit und intentionale Unmittelbarkeit schließen einander nicht aus.

Die Interpretationsbedürftigkeit der Zeichen. Eine ganz analoge Überlegung erlaubt es auch, die sprachliche Vermittlung unseres Weltbezugs anzuerkennen, ohne bei der intentionalen Unmittelbarkeit Abstriche zu machen. Zweifellos sind viele unserer Gedanken sprachlich verfaßt. Schließlich wird man kaum denken können, daß Kant ein großer Philosoph war, ohne dabei im stillen den Namen »Kant« und das Wort »Philosoph« zu verwenden. Selbst einfachste Wahrnehmungen sind sprachlich imprägniert: Wenn ich sehe, daß dort eine Uhr liegt, dann brauche ich dazu nicht nur meine Augen, sondern auch ein minimales, sprachlich vermitteltes Wissen darüber, was eine Uhr ist. Insofern prägen Sprachen unser Bild von der Welt und vermitteln unseren Zugang zu ihr.

Doch man kann die Sprachabhängigkeit von Denken und Wahrnehmen zugestehen, ohne die Sprache als etwas zu begreifen, das in intentionaler Hinsicht zwischen uns und der Welt stünde. Wir müssen uns nicht intentional auf sprachliche Ausdrücke beziehen, um uns mit ihnen auf die Welt zu beziehen. Die Sprache verstellt uns nicht den direkten Zugang zur Realität, sondern sie eröffnet ihn gerade. Wenn ich denke, daß Kant ein großer Philosoph war, dann denke ich dies »in Worten«. Doch diese Worte sind nicht selbst der Gegenstand meines Gedankens. Der Gedanke vollzieht sich nicht in zwei Schritten (erst denke ich etwas, und dann interpretiere ich es als »Kant war ein großer Philosoph«), sondern ich denke einfach, daß Kant ein großer Philosoph war.

Hier mag man einwenden, daß wir uns eines Interpretationsaktes vielleicht zumeist nicht bewußt sind, daß ein solcher Akt aber notwendig ist, damit sprachliche Zeichen überhaupt etwas bedeuten. Sprachliche Zeichen sind arbiträr – sie bezeichnen, was sie bezeichnen, nicht »von sich aus«, sondern nur Kraft einer Interpretation. Und daraus scheint zu folgen, daß unser intentionaler Zugang zur Welt, sofern er sprachlich vermittelt ist, nur indirekt sein kann: Unmittelbares intentionales Objekt sind Zeichen, Bilder, Repräsentationen, die wir interpretieren müssen, um zur Welt der bezeichneten, abgebildeten und repräsentierten Objekte zu gelangen.

Doch müssen wir unsere Gedanken, sofern sie sprachlich verfaßt sind, tatsächlich interpretieren, um zu wissen, was wir denken? Worin sollte diese Interpretation bestehen? In weiteren sprachlich verfaßten Gedanken? Das würde das Problem nur verschieben, denn auch diese Gedanken bedürften nun einer Interpretation. In nichtsprachlichen Gedanken? Das ist unmöglich, denn für die meisten sprachlich verfaßten Gedanken gibt es kein sprachunabhängiges Äquivalent. Wie sollte eine nichtsprachliche Interpretation des Gedankens »Kant war ein großer Philosoph« wohl aussehen? Vielleicht wie das Bild eines großen Kant neben vielen kleinen Menschen, die so aussehen, als würden sie angestrengt nachdenken? Eine nichtsprachliche Interpretation dieses Gedankens ist unmöglich, weil allein das Wort »Philosoph« (oder ein synonyme sprachlicher Ausdruck) es erlaubt, sich genau auf Philosophen zu beziehen. Weder eine sprachliche noch eine nichtsprachliche Interpretation meiner Gedanken kann verständlich machen, wie ich wissen kann, was ich denke. Wenn ich also überhaupt wissen kann, was ich denke, dann nur, ohne meine Gedanken interpretieren zu müssen. (Falls ich es nicht wissen kann, brauche ich erst recht keine Interpretation.)

Es war Ludwig Wittgenstein, der darauf aufmerksam gemacht hat, daß die grundlegende Form des Verstehens nicht auf einer Interpretation beruhen kann. Doch was legt dann fest, was meine Worte und die Worte meines Gegenübers bedeuten? Wittgensteins Antwort lautet: Was ein Wort bedeutet, hängt ab von der geteilten Lebensform einer Gemeinschaft von Sprachverwendern. An einer solchen Lebensform teilzunehmen, kann unter anderem bedeuten, mit dem Wort »Uhr« Uhren zu meinen und mit »Philosoph« Philosophen. Wer die deutsche Sprache beherrscht, für den ist eine Äußerung des Satzes »Kant war ein großer Philosoph« keine interpretationsbedürftige Lautfolge, sondern er versteht unmittelbar, was dieser Satz bedeutet.

Tatsächlich erfordert es einen besonderen Akt der Aufmerksamkeit, sich die lautliche Gestalt dieser Äußerung überhaupt bewußt zu machen und nicht gleich »auf den Sinn zu achten«. Eine Sprache ist für einen kompetenten Sprachverwender daher kein opakes Medium, das uns die Welt verstellt. Eine Sprache ist vielmehr ein Werkzeug, das uns eine komplexe Welt überhaupt erst zugänglich macht. Andere Sprachen machen die Welt auf andere Weise zugänglich. Doch daraus folgt nicht, daß der intentionale Zugang zur Welt, auch wenn er sprachlich vermittelt ist, durch interpretationsbedürftige Repräsentationen oder Zeichen vermittelt wäre. Wir verwenden sprachliche Ausdrücke im Regelfall nicht, um sie zu interpretieren, sondern um uns mit ihnen unmittelbar auf die Wirklichkeit zu beziehen. Anders gesagt: Das, worüber wir uns Gedanken machen, Meinungen bilden und Behauptungen aufstellen, sind normalerweise nicht Repräsentationen realer Dinge, sondern diese Dinge selbst.

Trotzdem scheint die Möglichkeit bestehen zu bleiben, daß wir uns zwar nicht intentional auf Repräsentationen beziehen müssen, um zur Welt einen intentionalen Zugang zu erlangen, daß wir dazu aber dennoch Repräsentationen (etwa sprachliche Ausdrücke oder mentale Bilder) verwenden müssen. Wenn ich nicht denken kann, daß Kant ein großer Philosoph war, ohne den

Satz »Kant war ein großer Philosoph« zu verwenden, und dieser Satz den Sachverhalt repräsentiert, daß Kant ein großer Philosoph war, dann spielt hier eine sprachliche Repräsentation offenbar auch dann eine unverzichtbare Rolle, wenn man zugesteht, daß diese keiner Interpretation bedarf. Und reicht dies nicht aus, um unseren Zugang zur Welt als indirekt zu erweisen?

Doch dieser Gedankengang beruht auf der Annahme, daß der Satz »Kant ist ein großer Philosoph« nicht nur als Repräsentation betrachtet werden kann, sondern daß man ihn tatsächlich als Repräsentation verwendet, wenn man denkt, daß Kant ein großer Philosoph ist. Doch genau das tut man nicht. Etwas als Repräsentation zu verwenden, bringt stets eine Differenz ins Spiel zwischen dem, was repräsentiert, und dem, was repräsentiert wird. Es ist diese Differenz, die einen Zugang durch Repräsentationen zu einem indirekten Zugang macht (»Hast du es direkt beobachten können?« – »Nein, ich habe es nur im Spiegel gesehen«). Unsere Gedanken entziehen sich dieser Differenz normalerweise auch dann, wenn sie sprachlich verfaßt sind: Wenn ich denke, daß Kant ein großer Philosoph ist, dann ist dasjenige, was ich denke, genau dasjenige, was wirklich der Fall ist, sollte mein Gedanke wahr sein. Die Frage, ob mein Gedanke wirklich den Sachverhalt repräsentiert, daß Kant ein großer Philosoph ist, reduziert sich auf die Frage, ob ich wirklich denke, daß Kant ein großer Philosoph ist. Die Unterscheidung zwischen etwas, das repräsentiert, und etwas anderem, das repräsentiert wird, läßt sich auf die jeweils eigenen Gedanken normalerweise nicht anwenden.

Sprachliche Zeichen können zu vielem verwendet werden: um sich mit anderen Menschen zu verständigen, um deren Verhalten zu beeinflussen, um Sachverhalte zu repräsentieren, um sich intentional auf die Wirklichkeit zu beziehen. Diese Verwendungsweisen können sich überschneiden, doch sie müssen es nicht. So verwenden wir einen Satz normalerweise nicht als Repräsentation, um uns mit ihm intentional auf die Welt zu beziehen.

Die Feststellung, daß nichts schlechthin eine Repräsentation ist, aber vieles als solche betrachtet und verwendet werden kann, erlaubt auch eine Einordnung der in den Kognitionswissenschaften verbreiteten Redeweise von Gehirnzuständen als Repräsentationen. Sicherlich wäre es absurd anzunehmen, daß ich meine eigenen Gehirnvorgänge als Repräsentationen verwenden müßte, um mich intentional auf die Welt zu beziehen – ich weiß ja normalerweise gar nicht, was in meinem Gehirn vor sich geht! Ebenso absurd wäre es zu sagen, mein Gehirn verwende oder interpretiere diese Repräsentationen, denn ein Gehirn ist schließlich kein handelndes Subjekt. Natürlich können meine Hirnvorgänge als Repräsentationen betrachtet werden, jedoch weder von mir noch von meinem Gehirn, sondern von Kognitionswissenschaftlern, die auf diese Weise zum Beispiel erklären, wie mein Gehirn mich in die Lage versetzt zu denken, daß Kant ein großer Philosoph ist. Im Rahmen einer solchen Erklärung ist die Rede von Gehirnzuständen als Repräsentationen sicherlich sinnvoll. Doch wie beim Retinabild handelt es sich bei diesen Repräsentationen um kausale, nicht aber um intentionale Vermittler zwischen mir und der Welt, auf die ich mich in meinen Gedanken und Wahrnehmungen beziehe.

Es gibt daher keine zwingenden Gründe, von der vortheoretischen Selbstverständlichkeit abzurücken, daß unsere Gedanken und Wahrnehmungen sich normalerweise unmittelbar auf reale Gegenstände beziehen. Dazu sind keine magischen Kräfte erforderlich, denn die Unmittelbarkeit unseres intentionalen Zugangs zur Welt verträgt sich, wie wir gesehen haben, durchaus damit, daß dieser Zugang kausal und sprachlich vermittelt ist. Entscheidend ist, daß wir uns weder bewußt noch unbewußt auf Repräsentationen (Bilder, Zeichen, Symbole) beziehen oder Repräsentationen verwenden müssen, um einen mentalen Zugang zur Welt zu erlangen.

Konstruktivismus

Was bedeutet die These, die Wirklichkeit und ihre Bestandteile seien das Ergebnis mentaler oder sozialer Konstruktionshandlungen und somit selbst Konstrukte? Sie ist nicht zu verwechseln mit der völlig harmlosen (und zweifellos richtigen) These, daß unsere Begriffe und Klassifizierungen »mentale Konstrukte« sind – Hervorbringungen des menschlichen Geistes, die eine Entstehungsgeschichte haben und von biologischen, ökonomischen und sozialen Bedürfnissen geprägt sind. Den Begriff »Gold« kann es nur in einer Kultur geben, die eine gewisse technische und ökonomische Entwicklungsstufe erreicht hat. Doch daraus folgt natürlich nicht, daß Goldstücke selbst »mentale« oder »soziale Konstrukte« sind, also Hervorbringungen einer bestimmten Denkweise oder Gesellschaftsform. Gold ist ein chemisches Element, das es bereits gab, als unsere Vorfahren noch Kiemen hatten und die Meere bewohnten. Was sollte es da heißen, daß Gold ein bloßes Konstrukt unseres Geistes oder bestimmter sozialer Praktiken ist? Woraus sollten wir es konstruiert haben? Was müssen wir tun, um aus etwas, das kein Gold ist, Gold zu machen? Auf diese Frage haben bereits die mittelalterlichen Alchimisten keine befriedigende Antwort gefunden.

Versteht man unter Konstruktivismus die These, daß wir natürliche Dinge wie einen Klumpen Gold durch unsere Begriffs- und Sprachverwendung real hervorbringen, so ist sie offensichtlich absurd. Doch wie soll man sie sonst verstehen? Eine schwächere Lesart könnte vielleicht besagen, daß die Dinge durch unsere Worte und Begriffe nicht hervorgebracht werden, daß sie aber unter Klassifizierungen wie »Gold« nur insofern fallen, als wir diese auf sie anwenden. Demnach hat es Goldklumpen schon lange gegeben; aber unter den Begriff »Gold« fallen diese Dinge erst, seit Menschen ihn gebildet haben. Doch das ist entweder trivial oder falsch. Es ist trivial, wenn man damit meint, daß Menschen die Goldklumpen dieser Welt erst als Goldklumpen beschreiben und begreifen können, seitdem sie über den Begriff »Gold« verfügen. Es ist falsch, wenn es bedeuten soll, daß es sich erst um Gold handelte, nachdem der Begriff verfügbar war, denn die fraglichen Klumpen haben ja nicht plötzlich ihre Beschaffenheit verändert.

Die konstruktivistische These hat eine gewisse Berechtigung, wenn es um den Bereich des sozialen Zusammenlebens der Menschen geht: Es dürfte wohl keine sozialen Institutionen wie ein Rechtssystem oder die Demokratie

geben, ohne daß die beteiligten Menschen über Begriffe wie Recht oder Demokratie verfügen. Ja vielleicht kann ein Mensch noch nicht einmal eine Person sein, ohne sich selbst als Person zu begreifen. Doch das soziale Leben der Menschen ist nur ein kleiner Teil der Wirklichkeit. Für den großen Rest der natürlichen Realität scheint mir die These, daß die Beschaffenheit realer Gegenstände (und damit ihre korrekte Klassifikation) davon abhängt, über welche Begriffe wir verfügen, abwegig zu sein.

Warum, so mag man fragen, hat der Konstruktivismus dennoch so weite Verbreitung gefunden? Der wesentliche Grund – einmal abgesehen von seinem hohen »Mann beißt Hund«-Faktor – scheint mir der verführerische Übergang von der plausiblen These, daß unsere Begriffe oder Klassifikationen menschliche Hervorbringungen sind, zu der absurden These zu sein, daß die unter diese Begriffe und Klassifikationen fallenden Gegenstände selbst mentale Konstrukte seien. Dieser Übergang gewinnt eine gewisse Plausibilität, wenn man annimmt, daß wir zur Realität keinen direkten, sondern nur einen durch Repräsentationen vermittelten Zugang haben, denn dann kann man folgendermaßen argumentieren: Wenn wir immer nur durch Repräsentationen Zugang zur Welt haben, dann haben wir zur Welt nur als Objekt unserer Repräsentationen Zugang. Die Idee einer repräsentationstranszendenten Realität, einer Welt »hinter« unseren Repräsentationen von ihr, ist für uns allenfalls als abstrakter Grenzbegriff denkbar. Ob es eine solche Welt überhaupt gibt und wie sie aussieht, können wir voraussetzungsgemäß nicht wissen. Das aber bedeutet, daß es nach allem, was wir wissen, eine solche transzendente Realität vielleicht gar nicht gibt: Ihre Abwesenheit könnte für uns, denen nur Repräsentationen direkt zugänglich sind, keinen Unterschied ausmachen.

Doch dann liegt es nahe, die Idee einer repräsentationstranszendenten Realität ganz aufzugeben, was nichts weniger bedeutet als anzuerkennen, daß alles, was real ist, auch Gegenstand einer Repräsentation ist (oder sein kann). Es liegt demnach gleichsam im »Wesen« der Realität, für uns repräsentierbar zu sein. Die Rede von der Realität als einem mentalen Konstrukt kann dann als ein Versuch verstanden werden, diesen Begriff einer repräsentationsabhängigen Realität mit Sinn zu füllen: Wenn die Realität und ihre Bestandteile mentale Konstrukte sind, also Hervorbringungen unseres eigenen Geistes, dann wird verständlich, warum sie keine Existenz jenseits unserer Repräsentationen haben.

Doch wie wir bereits gesehen haben, sind weder der Ausgangspunkt noch das Ergebnis dieser Überlegung plausibel. Es gibt keine guten Gründe, an der Möglichkeit eines unmittelbaren mentalen Zugangs zur Welt zu zweifeln; und die These, daß die Realität ein mentales Konstrukt sei, hat sich in jeder der betrachteten Lesarten als unverständlich oder absurd erwiesen.

Antirealismus

Was bleibt von der antirealistischen Konzeption einer repräsentationsabhängigen Wirklichkeit, wenn man die Kritik der Unmittelbarkeit und den

Konstruktivismus zurückweist? Nicht viel. Denn nicht nur fehlt nun mit der Kritik an der Unmittelbarkeit die wichtigste Motivation für den Antirealismus, sondern mit dem Konstruktivismus entfällt auch die aussichtsreichste Möglichkeit, die zunächst ja kaum verständliche Idee einer repräsentationsabhängigen Realität verständlich zu machen. Es gibt zwar andere Motive für den Antirealismus und andere Weisen, seine Konsequenzen verständlich zu machen, doch auch um diese ist es bei näherem Hinsehen nicht besser bestellt.¹ Es spricht deshalb alles dafür, zu jener naiven Auffassung zurückzukehren, die sich die schlichteren Gemüter unter uns ohnehin bewahrt haben: nämlich die uns umgebende Realität als etwas objektiv Gegebenes, von Denken und Sprache weitestgehend Unabhängiges zu verstehen.

Dies als eine Rückkehr zu verstehen, hat eine wichtige Konsequenz. Der Realismus, zu dem wir damit zurückkehren, ist keine anspruchsvolle metaphysische Theorie über eine transzendente Realität jenseits aller Erfahrung, sondern eine alltägliche Trivialität. Ein gewagtes Stück Metaphysik wäre er nur dann, wenn die von unserem Zugang unabhängige Realität eine andere als die uns vertraute und kognitiv zugängliche Wirklichkeit wäre – etwa eine Welt der unerkennbaren »Dinge an sich«. Doch wenn unser intentionaler Zugang zur Welt direkt ist, dann erübrigt sich auch die Unterscheidung einer (repräsentationsabhängigen) »Welt für uns« und einer (repräsentationsunabhängigen) »Welt an sich«: Wenn sich keine Repräsentationen zwischen uns und die Realität schieben, dann gibt es keinen Grund, die »wahre« Realität als etwas Transzendentes zu betrachten und sie von der uns zugänglichen Wirklichkeit zu unterscheiden.

Wir können dieselbe Wirklichkeit daher zugleich als unmittelbar zugänglich und als von diesem Zugang unabhängig begreifen. Die Wirklichkeit, um die es dabei geht, ist keine andere als die uns vertraute bunte Wirklichkeit natürlicher und artifizieller Gegenstände mit ihren vielfältigen Eigenschaften. Daß diese Welt von unserem Denken und Erkennen unabhängig ist, bedeutet, daß wir niemals sicher sein können, sie vollständig und korrekt beschrieben und erkannt zu haben. Doch das schließt nicht aus, daß wir viele Teile und Aspekte der Wirklichkeit sehr wohl korrekt beschreiben und erkennen können. Ein solcher Alltagsrealismus ist für sich genommen keine intellektuell aufregende These. Doch wenn die Zeitungen voll von Meldungen über Menschen sind, die angeblich Hunde beißen, dann kann auch »Hund beißt Mann« eine Schlagzeile wert sein.

¹ Vgl. Marcus Willaschek, *Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*. Frankfurt: Klostermann 2003.