

7. Vorlesung

Ich habe am Ende der letzten Vorlesungsstunde dafür plädiert, die Übereinstimmung zwischen Maimon und dem Fichte'schen Produktionsidealismus nicht für so gering zu halten, wie Engstler möchte. Trennt man sich nämlich von der abwegigen Deutung, Fichte habe gemeint, eines jeden individuellen Ich sei Schöpfer der Welt (da er vielmehr annimmt, diese Schöpfung sei nur dem absoluten Ich zuzuschreiben); und macht man sich ferner klar, dass, wenn Maimon diese Schöpfung nicht unserem endlichen, sondern Gottes unendlichem Verstand zuschreibt, er doch dessen absolute Subjektivität sehr wohl für schöpferisch hält, so sieht man die Konvergenz zwischen Maimon und Fichte recht deutlich. Dazu passt dann auch gut die Beobachtung, dass Maimon die im endlichen Ich sich bildende Vorstellung, Dinge an sich wirkten auf sein Sensorium ein, für eine ‚Illusion‘ erklärt: Es gibt in Wahrheit kein Leiden im Ich, sondern nur ein Gefühl vermehrter oder verminderter Tätigkeit. Die Illusion eines unabhängig von uns bestehenden Dings an sich kann dann erklärt werden als Ergebnis einer Fehldeutung: Unser endlicher Verstand deutet die Tätigkeit, als deren Urheber er sich nicht anschauen kann, in einer natürlichen Täuschung als Wirkung einer fremden Ursache. Aber auch dann noch kann er sich durch eine simple Reflexion darüber klar werden, dass es durch Anwendung der Kausalkategorie (‚ich suche zu einer empfundenen Wirkung die sie auslösende Ursache‘) nicht aus der Sphäre seiner Subjektivität heraustritt, sondern sich nur tiefer darein verstrickt. Denn die Kausalität ist ja gerade nichts Weltliches, sondern eine Kategorie seines eigenen Verstandes.

Dieser Gedanke findet sich nun, wie wir sahen, voll ausgebildet bei Maimon. Und ich möchte jetzt nur kurz noch zeigen, dass er strukturell

identisch ist mit der produktionsidealistischen Entmachtung des Dings an sich, wie sie sich beim frühen Fichte (und bei Schelling zwischen 1796 und 1800) findet.

Unter ‚Produktionsidealismus‘ wollen wir die Ansicht verstehen, dass die Welt nicht nur relativ ist auf das Bewusstsein, das wir von ihr haben (Berkeleys ‚esse est percipi‘). Die Welt soll vielmehr als das Produkt von Handlungen unseres (aktiv gedachten) Bewusstseins angesehen werden.

Eine solche These revolutioniert für gewöhnlich alle lieb gewordenen Überzeugungen des gesunden Menschenverstands. Soll ich den Baum, an dem ich mir unachtsam den Kopf gestoßen habe, zuvor selbst gesetzt, also mir an meiner eigenen Vorstellung eine Beule eingerannt haben? Und habe ich den Hund, der auf mich zustürmt, mich umwirft und beißt, selbst produziert und sogar den Polizeibericht, der mir nun zur Prüfung vorgelegt wird, selbst verfasst haben? Ja, habe ich, wie das Schulmeisterlein Wuz, alle Bücher überhaupt, die ich besitze und von Zeit zu Zeit lese, samt denen von Maimon, Fichte und Schelling, eigentlich selber geschrieben? Welchem Menschen, der noch alle seine Tassen im Schrank hat, wäre eine so unsinnige These trockenen Auges zuzumuten?

Schelling, der später das ‚cogito ergo sum‘ des Descartes den ‚Grundirrtum der neueren Philosophi‘ nennen und dagegenhalten wird: „Nicht ich weiß, sondern das All weiß in mir, wenn das Wissen, das ich das meinige nenne, ein wirkliches, ein wahres Wissen ist“ (SW I/6, 140), – dieser selbe Schelling hat in einer früheren Phase, da er einen Produktionsidealismus noch selbst (wenigstens arbeitsteilig neben der Naturphilosophie) vertrat, den Skandal, den diese Position für den gesunden Menschenverstand

darstellt, ergötzlich veralbert. Er spricht dort von einem Verfasser, der sich „vor der großen, durch den Hebel des Idealismus in Bewegung zu setzenden Masse, und noch mehr vor gewissen verfänglichen Fragen gefürchtet habe, die durch die Collision des Idealismus mit der Erfahrung entstehen,

z. B.: „Sollte das Kind, das eben geboren wurde und zuerst seine Mutter erblickt, auch diese Mutter zusamt der Sonnenscheibe, die ihm jetzt eben das erstemal ins Auge leuchtet, aus sich projiziert haben?“ und andere ähnliche, wie sie sich – in eine [Jean Paulsche] Clavis Fichteana seu Leibgeberiana schicken, und wovon ich hier noch einige als Probe hersetzen will. Z.B. „Der Mensch, dem ich jetzt begegne, meinte aus freiem Entschluß aus dem Hause zu gehen; wie ist es nun möglich, daß er zugleich vermöge meines notwendigen Produzierens auf der Straße sich befindet?“ Oder: „Hier ist ein Baum, den jemand vor funfzig Jahren für die Nachkommenschaft gepflanzt hat; wie geht es nun zu, daß ich ihn eben jetzt, wie er ist, durch produktive Anschauung hervorbringe?“ Oder: „Wie glücklich ist der Idealist, daß er die göttlichen Werke des Plato, Sophokles und aller andern großen Geister als die seinigen betrachten kann?“ bei welcher Frage der Frager nur nicht vergessen muß, wie sehr dieses Glück durch andere (z. E. seine) Werke gemäßiget wird (SW I/4, 83).

Später freilich, als er selbst von Fichtes Position vehement sich absetzte, hat Schelling einige sehr ähnliche Fragen an Fichtes Reduktion der Natur auf ein Produkt des Ich gestellt, so in seiner Streitschrift von 1806:

Der lebendigen Kraft der Natur hat noch kein Mensch Zaum und Gebiß angelegt, und wenn Fichte an einer andern Stelle [...] sagt, die Natur soll durch das vernünftige Leben in seiner Entwicklung selber belebt werden, so ist auch davon das gerade Gegentheile der Fall, denn sowie nur immer die Natur menschlichen Zwecken dient, wird sie getödtet. Wenn Herr Fichte vor seinen Wagen 6 Pferde spannen läßt und „zufährt, als hätte er 24 Beine, hat er etwa diese 24 Beine durch seinen vernünftigen Vorsatz belebt, hat er nicht vielmehr ihre natürliche Lebendigkeit eingeschränkt = und so er sich einen Tisch oder Stuhl machen läßt, oder eine Feder schneidet, so ist dieß, ob er gleich darauf und damit seine Naturbeledenden Werke schreibt, stets nur ein Tödtung, aber keineswegs eine Belebung. Man gerät immer mehr auf die Vermuthung, daß es ihm selbst von allem andern in der Natur als dem bloß Mechanischen sogar an der Kenntnis und Anschauung gebricht (SW I/7, 17/18).

Wenn man ihn [von der Natur] reden hört, so weiß man nicht, hat er sich mehr über die Härte der Natur, oder diese mehr über die seinige zu

beklagen. Sie drückt ihn, stößt ihn, nagt ihn allerwärts an, bedroht und beschränkt immerfort sein Leben [...] das vergilt er ihr aber auch reichlich; denn was ist am Ende die Essenz seiner ganzen Meinung von der Natur? Es ist die, daß die Natur gebraucht, benutzt werden soll, und daß sie zu nichts weiter da ist, als gebraucht zu werden, sein Prinzip, wonach er die Natur ansieht, ist das ökonomisch-teleologische Princip“ (l. c., 17, vgl. 104/5).

Indessen: die Heiterkeit, die solche Appelle an den gesunden Menschenverstand erregen, liefert keinen Beitrag zu unserem Verständnis des Verhältnisses von Welt und Bewusstsein. In der Tat hat noch niemand von uns ein Ding gesehen, das er eben nicht gesehen, und keines gedacht, das er eben nicht gedacht hätte. Darum konnte Schopenhauer den Materialismus die Philosophie des sich selbst vergessenden Bewusstseins nennen und konnte Hegel sagen, wer in die Philosophie eintrete, dem müsse zunächst Hören und Sehen vergehen. Bei den Fragen, die Maimon aufwirft, ist die Froschperspektive des gesunden Menschenverstandes so wenig gefragt wie das pausbäckige Weltvertrauen des auf der wohl gegründeten Erde stehenden und Gott einen lieben Mann sein lassenden Biedermanns – wir haben vielmehr mit Fragen der Geltung und Einsehbarkeit zu tun. Und dann müssen wir sehen, ob und wie dem Satz, die Welt sei (und sei, was sie ist) unabhängig von unseren Gedanken über sie, Einsichtigkeit zu verschaffen ist – wenn wir uns nämlich gleichzeitig klar machen, dass sie mit allen Milchstraßen, Nebelkappen und Familientragödien an dem seidenen Faden des Bewusstseins hängt, das wir von alledem haben. (Was wäre auch ein Liebeskummer, den niemand spürt und ein Tragödie, die es für niemanden ist? „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß?“ Warum also der Aufwand des Beweisens von Dingen, die niemandes Vorstellung wären?)

Scherz beiseite: Der gesunde Menschenverstand hat ein Recht darauf, dass ihm seine realistische Grundintuition erklärlich gemacht werde. Denn einen gesunden Menschenverstand hat ja nicht nur (wie der Apostel sagt) der an Herzen und Ohren unbeschnittene Philister; wir alle haben ihn, und wir neigen alle in natürlicher Einstellung dazu, die Dinge als von unserem Erkennen unabhängig anzunehmen. Wenn der Realismus sich nun als unhaltbar erweist, umgekehrt der Produktionsidealismus aber den Standpunkt des gesunden Menschenverstandes ableiten kann, dann spricht vieles dafür, ihn als die bewährtere Position anzuerkennen.

Zwei Elemente dazu fanden wir schon bei Maimon: 1. die These, dass alles sinnliche Bewusstsein von Objekten eben an diesem Bewusstsein selbst hängt (oder, wie Maimon sagt, „alles [Bewußtsein von Objekten] sei bloß Modifikation der Vorstellungskraft“ [VT, S. 163]), 2. die These, dass selbst die Forderung einer vom Bewusstsein unabhängigen Ursache der Sinnesempfindung auf einem subjektiven Schluss beruht („gegeben [...] bedeutet [...] nicht etwas in uns, das eine Ursache außer uns hat: denn dieses kann nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern bloß geschlossen werden“ [l. c., S. 203]). Beide Thesen zusammengenommen führen auf die Position des Produktionsidealismus, der nur außerdem noch annehmen muss, dass die vermeintliche Wirkung des Dinges auf unser Bewusstsein nichts ist als eine dem endlichen Ich nicht zum Bewusstsein kommende Tätigkeit des absoluten Ich, das lautere Tätigkeit ist. Wir sahen, dass Maimon auch diese These vertritt (z. B. 202/3). Damit ist das Paradigma des Produktionsidealismus erfüllt, das zu Unrecht Fichte als dessen Erfindung zugeschrieben wurde.

Zu zeigen ist nun, warum genau das endliche Bewusstsein die Wirkung des Dings an sich als ein Leiden in sich spürt (also sehr wohl als eine subjektive Modifikation empfindet) und doch nicht sich selbst zuschreiben möchte. Maimons Erklärung liefert hier nur erste Elemente: Er meint 1., die Wirkung des Dings sei eine dem empfindenden Subjekt *unbewusste*, 2., die Empfindung sei, genau analysiert, nicht eigentlich Passivität, sondern nur ‚Verminderung des Bewusstseins‘ von Tätigkeit.

Tatsächlich setzt ja auch die sinnliche (rezeptiv genannte) Vorstellung als Bedingung ihrer Möglichkeit ein unerlässliches Minimum an Bewusstsein (und, wenn alles Bewusstsein Spontaneität, ein Minimum an Spontaneität) voraus – schließlich bin ich dem Empfundenen nicht gleichermaßen passiv ausgeliefert wie der Marmor den Meißelhieben des Bildhauers. Wer empfindet, ist nicht tot, er verhilft der Empfindung durch sein Empfindungs-*Bewusstsein* allererst zum Sein (fürs Bewusstsein von Empfindungen gilt wirklich Berkeleys ‚esse est percipi‘). Das Wort Empfindung hat übrigens folgende Etymologie: ‚das, was in uns (oder das, was innerlich) gefunden wird‘ (vgl. Schelling SW I/3, S. 404 f.). Die Ursache dieser Findung auf ein subjekt-unabhängiges Ding als deren Ursprung zurückführen, wäre nun erneut eine rein subjektive Handlung, die uns – wie wir sagten – noch tiefer in die Subjektivität hineinführt. Wenn ich etwas empfinde, vollziehe ich, wie es schon die Aktiv-Form der Wendung verrät, eine Handlung, wenn auch eine wenig kraftaufwendige: es genügt, dass sie nie = 0 ist. Nur in uns selbst, sagt Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* (von 1800), finden wir das, von dem wir sagen, es sei außer uns. Ich zitiere ihn im Zusammenhang:

Das Ich als unendliche Tendenz zur Selbstanschauung findet in sich als dem Angeschauten, oder was dasselbe ist (weil Angeschautes und

Anschauendes in diesem Akt nicht unterschieden werden) in sich selbst etwas ihm Fremdartiges. Aber was ist denn das Gefundene (oder Empfundene) bei diesem Finden? Das Empfundene ist doch wieder nur das Ich selbst. Alles Empfundene ist ein unmittelbar Gegenwärtiges, schlechthin Unvermitteltes, dies liegt schon im Begriff des Empfindens. Das Ich findet allerdings etwas Entgegengesetztes, dieses Entgegengesetzte aber doch nur in sich selbst. Aber im Ich ist nichts als Tätigkeit; dem Ich kann also nichts entgegengesetzt sein als die Negation der Tätigkeit. Das Ich findet etwas Entgegengesetztes in sich, heißt also: es findet in sich aufgehobene Tätigkeit. – Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Objekt; keine Empfindung gibt uns einen Begriff von einem Objekt, sie ist das schlechthin Entgegengesetzte des Begriffs (der Handlung), also Negation der Tätigkeit. Dieser Schluß von dieser Negation auf ein Objekt als seine Ursache ist ein weit späterer, dessen Gründe sich abermals im Ich selbst aufzeigen lassen.

Wenn nun das Ich immer nur seine aufgehobene Tätigkeit empfindet, so ist das Empfundene nichts vom Ich Verschiedenes, es empfindet nur sich selbst, was der gemeine philosophische Sprachgebrauch schon dadurch ausgedrückt hat, daß er das Empfundene etwas bloß Subjektives nennt (SW I/3, S. 405).

So weit resümiert Schelling eigentlich nur die Thesen Maimons – allerdings in einer ihrerseits durch Fichte geprägten Sprache. Diese Sprache hat freilich eine ganze Theorie in sich aufgenommen. Ich will nicht gar zu viel Zeit darüber verlieren, sondern nur einige Grundüberzeugungen Fichtes (und, ihm folgend, auch Schellings) in Thesenform resümieren; denn nicht Fichte und Schelling, sondern die produktionsidealistische Alternative zum metaphysischen Realismus einerseits, zum Rezeptivitätsglauben der Empiristen andererseits ist hier unser Thema.

Diese Thesen sind:

1. Jedes mittelbare Bewußtsein *von* etwas setzt als seine Bedingung ein unmittelbares, also ungegenständliches *Selbstbewußtsein* voraus (Fichte, WW I, S. 521 ff.). Wer das nicht zugibt, verstrickt sich sofort in den Zirkel der Reflexion, der das Selbstbewusstsein als Sonderfall des Gegenstands-Bewusstseins behandelt. Ich erführe dann, dass ich ich selbst bin, aus einem bestimmten Gegenstand meines Bewusstseins, nämlich dem

Gegenstand einer Selbst-Vergegenständlichung, die die philosophische Kunstsprache ‚Reflexion‘ nennt. ‚Reflexion‘ heißt Spiegelung. Nun kann mir das Spiegelbild nur unter der Bedingung verraten, dass nicht jemand oder etwas, sondern ich selbst darin repräsentiert bin, wenn ich es der Spiegelung zuvor, also prä-reflexiv schon wusste (vgl. I. c., S. 526 f.). Anders hätte ich kein Vergleichskriterium, das mir erlaubte, das Gespiegelte als das Duplikat des Spiegelnden zu erkennen. Dazu ist erfordert, dass, wie Schelling sich ausdrückt, es einen Punkt gebe, wo das Subjekt und Objekt (der Selbstthematisierung) *unmittelbar* – also ohne gegenständliche Vermittlung – eines und als dies ungeteilte Eine sich auch bekannt sind (WW I, S. 528; SW I/3, S. 364).

2. Die zweite Voraussetzung lässt sich aus der ersten entwickeln und setzt eigentlich nur einen verborgenen Aspekt derselben ins Licht. Das Bewusstsein, durch das wir Kenntnis von Gegenständen, die nicht wir selbst sind, haben, muss – damit dies Gegenstandsbewusstsein auftreten kann – mit sich selbst bekannt sein. Fichte hielt das für eine analytische Konsequenz: wäre das Bewusstsein, an dessen seidenem Faden das Sein der Dinge hängt, sich selbst verborgen, so *bestünde* es schlechterdings nicht. Es wäre, wie wenn wir sagen wollten: Ich sehe ein Gebirge, aber dass ich es sehe, weiß ich nicht; oder: ich wittre Morgenluft, aber dass ich sie wittre, ist mir unbekannt. Anders gesagt: es kann kein unbewusstes Bewusstsein geben.

Ist das aber der Fall, dann regt sich nun vollends der Einspruch des gesunden Menschenverstandes, der ja mit Recht geltend macht, er habe *kein* Bewusstsein davon, dass er selbst (oder eine Substanz, von der sein Ich ein Teil ist) der Urheber seines Leidens sei. Um ihn zu überzeugen, dass er es

doch ist, bedarf's also einer Reflexion auf den Ursprung unbewusster Vorstellungen. Fichte fasst sie unter dem Sammelbegriff des Nicht-Ichs. Diese Reflexion erfolgt in Fichtes

3. These, die nur eine ähnliche des Spinoza variiert und verblüffend zuspitzt: Alles Bestimmen ist ein partielles Verneinen. Wer etwas als dieses Bestimmte gewahrt, muss es insofern gewahren als *nicht* seiend jenes andere. Alle Bestimmung von etwas *als* dieses Bestimmte erfolgt also durch Abgrenzung gegen ein anderes, das nicht es ist (WW I, S. 532). In einer Vorlesungsnachschrift zur *Wissenschaftslehre nova methodo* spricht Fichte vom „Reflexionsgesetz aller unserer Erkenntnis – nämlich, nichts wird erkannt, was es sei, ohne uns das mit zu denken, was es *nicht* sei“ (*Nachgelassene Schriften*, hg. von Hans Jacob, Berlin 1937, Bd. II, S. 368 [= GA IV.2, 41; dort steht: „REFLEXIONS-Gesetz“]). Und er fügt hinzu: „Und eben diese Art uns[erer] Erkenntnis, nämlich etwas vermittelt des Gegensatzes zu erkennen, heißt etwas *bestimmen*“ (l. c.; vgl. schon S. 359 f. [GA 32 f]).

Fichtes 4. These wendet das Reflexionsgesetz alles Erkennens nun an auf die Erkenntnis, in der uns unser eigenes Ich bekannt ist. Sollen wir bei der Rückwendung auf uns selbst nicht irgendwas Beliebigen, sondern spezifisch uns selbst finden, so muss auch unser Ich bestimmt sein. Und das bedeutet, dass es nicht unendlich sein kann – denn wäre es unendlich, so erschöpfte es (wie das Absolute, von dem es sich durch Bestimmung abhebt) alle Realität in sich. So aber muss es sich gegen Reales, das *nicht* es selbst ist, abgrenzen – der Preis dafür, dies zu unterlassen, wäre seine eigene Ungreifbarkeit und Unbestimmtheit. Auf diese Weise entsteht ganz natürlich der Begriff eines solchen, das *nicht* Ich ist – also die Vorstellung

eines Nicht-Ich. Ist nun das Ich (in der präreflexiven Kenntnis, die dieser bestimmenden Reflexion zuvor bestehen soll), sich als Tätigkeit bekannt, so muss ihm – nach dem Gesetz der Bestimmung durch Gegensatz – das Andere seiner selbst unterm Schema der Ruhe erscheinen (WW I, S. 531 f.; vgl. die parallele Deduktion bei Schelling: SW I/3, S. 380 f.).

Wie aber kommt es zu der Vorstellung, das Nicht-Ich wirke auf es ein? Darauf antwortet Fichtes 5. These: Kann sich das Ich nur durch Ausgrenzung eines Teils seiner Aktivität *als* Ich bestimmen, so muss ihm das Ausgegrenzte – nach dem Gesetz der Bestimmung-durch-Gegensatz – unterm Schema der Inaktivität erscheinen. Da es aber – als absolutes Ich – *alle* Tätigkeit (und *alle* Realität) in sich begreift, kann ihm das Nicht-Ich nur als Negation seiner Tätigkeit oder als Negation seiner Realität erscheinen. Es wird also denjenigen Teil von Tätigkeit, den es um seiner Bestimmtheit willen von sich ausgrenzen muss, einem anderen als sich zuschreiben, eben dem Nicht-Ich. Fichte sagt:

Etwas *einschränken* heißt: die Realität desselben durch Negation nicht *gänzlich*, sondern nur zum *Teil* aufheben. Mithin liegt im Begriffe der Schranken, außer dem der Realität und der Negation, noch der der *Teilbarkeit* (der *Quantitätsfähigkeit* überhaupt, nicht eben einer *bestimmten* Quantität). Dieser Begriff ist das gesuchte X [der Mittelbegriff,] und durch die Handlung Y wird demnach *schlechthin das Ich sowohl als das Nicht-Ich teilbar gesetzt* (WW I, S. 108 f.).

Nun werden Sie sagen: *Als* Nicht-Ich bin ich mir doch gerade meiner Tätigkeit *nicht* bewusst – ist damit nicht ein Widerspruch zur 1. und zur 2. These formuliert? Fichte antwortet: keineswegs. Denn die so genannte Untätigkeit, ja das Leiden, durch die sich mir die Wirkung des Nicht-Ich ankündigt, ist ja selbst mir nur durch ein Bewusstsein davon bekannt. Die Notwendigkeit, etwas außer mir anzunehmen, beruht selbst nur in einem

subjektiven Sich-gefesselt-Fühlen des Vorstellungsvermögens. Anders gesagt (und hier sehen Sie wieder den Anschluss an Maimon, der gesagt hatte, „daß der Ausdruck: objektive Notwendigkeit, gar keine Bedeutung hat, indem Notwendigkeit immer einen subjektiven Zwang, etwas als wahr anzunehmen, bedeutet“ [VT, S. 175]): *Ohne* Bewusstsein wäre kein Zwang von außen fühlbar; der Zwang ist mithin selbst eine Tatsache des Bewusstseins, er ist ihm immanent. Das zeigte ja schon die Semantik des Ausdrucks ‚Empfindung‘, die wir analysiert hatten.

So verwandelt sich also die Frage nach dem Ursprung unserer Überzeugung von einer Einwirkung der Dinge auf uns in diejenige nach dem Ursprung jenes „Zwangs in unsern objektiven Vorstellungen“ (SW I/3, S. 346). Das ist eine bloß genetische Frage, die bei Fichte und noch mehr bei Schelling ausführlich beantwortet wird. In die Einzelheiten will und muss ich hier nicht gehen. Die Elemente, die zu ihrer Beantwortung führen, sind ja auch alle beisammen: Mir erscheint die Gefesseltheit meiner Vorstellung im Empfinden als Werk des Nicht-Ich, nicht, weil ich untätig bin, sondern weil ich eine Aktivitätsminderung fühle. Schreibe ich das fehlende Quantum Aktivität dennoch mir selbst zu, verschwände im Nu die Vorstellung des Nicht-Ich (als eines von mir unabhängigen), damit aber auch die Bestimmtheit meiner selbst. So ist es aus strukturellen Gründen notwendig, dass das empfindende Ich sich des Schlusses, durch den es das Nicht-Ich als Grund seiner eigenen Bestimmtheit, sich nicht bewusst werde – was nicht heißt, dass es sich der Empfindung nicht bewusst werden darf, die ja vielmehr – nach Fichte – eine innere Tatsache des Bewusstseins ist.

Ich erinnere Sie an dieser Stelle noch einmal an die Parallele zu einem zeitgenössischen Selbstbewusstseins-Theoretiker. Robert Van Gulick hatte von

der ‚semantischen Transparenz‘ des Bewusstseins gesprochen. Es macht sich – aus strukturellen Gründen, die mithin nicht in seiner Kontrolle liegen – beim Modellieren seiner Welt nicht klar, dass die Modellierung nicht das Werk der Welt, sondern sein eigenes Konstrukt ist. So sieht es – das meint ja ‚Transparenz‘ – durch seine Konstruktionen gleichsam wie durch eine Glasscheibe hindurch und hält das Gesehene für was Reales. Das liegt aber nur daran, dass es nicht zugleich die Konstruktion und sein eigenes Konstruieren gewahren kann. So drängt sich ihm das realistische Vorurteil auf, dasjenige, hinsichtlich dessen es kein Tätigkeitsbewusstsein habe, sei mithin ein Ereignis der außerbewussten Wirklichkeit („A Functionalist Plea for Self-Consciousness“, in: *The Philosophical Review*, Vol. XCVII, No. 2, April 1988, 149-181, hier: 178 f.).

Der Fortschritt der Wissenschaftslehre (so nennt Fichte seine Philosophie, weil sie eine Erklärung des Wissens liefern will) wird dann darin bestehen, das strukturelle Unbewusstsein, in dem das endliche Ich gegenüber seinen theoretischen Leistungen befangen ist, immer mehr aufzulösen, indem es sich approximativ der Idee seiner selbst als eines absolut schöpferischen Selbstbewusstseins annähert: auch dies übrigens in engster Analogie zu Maimons Konzeption vom Fortschritt unseres Verstandes in der stufenweisen Selbstaufklärung. (Mit Platner spricht Fichte von der „pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes“ [*Nachgelassene Schriften*, Bd. II, 38; *GA* IV.1, 204].)

*

Der Vortrag von Fichtes Wissenschaftslehre in der ersten Fassung wurde schon von seinen ersten Hörern als Zumutung empfunden. Und so konnten

sie – darunter Hölderlin, Sinclair, Zwilling und Herbart – ihren Meister bewegen, einen fasslicheren Vortrag anzubieten, der überdies den Vorteil hatte, auf ein schon gedrucktes Lehrbuch sich zu stützen, nämlich Platners *Philosophische Aphorismen* über Logik und Metaphysik (Erster Teil 1793). Fichte kommentierte Platners Aphorismen Paragraph um Paragraph und entwickelte auf ihrer Grundlage seine eigenen revolutionären Ansichten. So konnte er seine Studenten, Schritt um Schritt vom Vertrauten ins Unbekannte leiten. Platners Text bot sich insofern gut dazu an, als Platner unter den zeitgenössischen Wolffianern vielleicht derjenige war, der am liberalsten kantianische Gedanken in sich aufgenommen hatte und auch mit der Weiterentwicklung der kantischen Philosophie durch Maimon und Reinhold am besten vertraut war. Fichte wendete sich mit diesem propädeutischen Kolleg also – wie er sagte – an „Anfänger in der Philosophie“ (Johann Gottlieb Fichtes *Nachgelassene Schriften*, Bd. II, Berlin 1937, hg. von Hans Jacobs, XII). Da es keinen vergleichbar fasslichen Text aus Fichtes Vortrag gibt, will ich sein produktionsidealistisches Argument noch einmal auf seiner Grundlage zu rekonstruieren versuchen, bevor ich mich zeitgenössischeren (und realistischeren) Werken und Autoren zuwende. Leider wird die Popularität von Fichtes Vortrag nicht wenig dadurch verdunkelt, dass aus seiner eigenen Feder nur Notizen erhalten sind und der nachschreibende Student doch gar manches nicht recht verstanden oder nicht auf die rechte Reihe gebracht hat. (Ich stütze mich auf Fichtes Kommentar zu den §§ 45 ff. von Platners Aphorismen: S. 36 ff. Der Text ist auch abgedruckt in der *GA IV*, 1, 202/3 ff.)

Fichtes Vortrag ist für uns darum von Interesse, weil er hier explizit versucht, den Realisten von der Überlegenheit des idealistischen Standpunkts zu überzeugen. Diese Überlegenheit soll – wie gesagt – darin

sich erweisen, dass zwar der Idealist „[erklären kann], woher es komme, daß für uns etwas wirklich sei, und zwar im Raum, und dessen Veränderungen in der Zeit“ (l. c. 36 [GA 203]), während der Realist sich über das unleugbare Faktum der Bewusstseins-Vermitteltheit all unseres Wirklichkeitsbezuges hinwegsetzen und von Dingen reden müsse, von denen er doch gar nichts wissen, ja nicht einmal Vorstellungen haben könne. Darum kleidet Fichte gleich anfänglich seine Frage in die Wendung: „Warum etwas für uns sei, soll erklärt werden“ (l. c.) – treu der idealistische Maxime, dass die Rede vom Bestehen von Dingen an sich, die uns aber prinzipiell epistemisch unzugänglich bleiben, einen (performativen) Selbstwiderspruch enthält. Neben dieser Maxime wird sonst nur vorausgesetzt, dass wir zwar nicht mit Dingen, aber mit unserem Bewusstsein ‚unmittelbar‘ bekannt sind. Und ferner, dass wir *in* diesem Bewusstsein Vorstellungen finden,

welche wir zu beziehen genötigt sind auf Dinge außer uns, <um> davon zu behaupten, daß / sie Dingen außer uns entsprechen. Dies ist wunderbar; darum soll es erklärt werden. Die Wissenschaft, die dies erklärt, heißt Philosophie. Aber auch nur dies soll erklärt werden; die Lehre ist also nicht dogmatisch, sondern transzendental und also philosophisch (36 f. [GA 203]).

Nach der Terminologie der Kant-Schule heißen Vorstellungen, durch die uns Gegenstände ‚gegeben‘ werden, Anschauungen (vgl. 39 f. [GA 205 f.]). Fichte übernimmt diesen Ausdruck (den auch Platner) benutzt. Ihm gegenüber steht der Begriff. Durch ihn wird ein von anderwärtsher gegebener Gegenstand ‚gedacht‘, also näherhin charakterisiert oder klassifiziert (53 u. [GA 217 u.]). Angeschautes begreifen heißt: es als ein so-oder-so Seiendes zu bestimmen, also es aus einer amorphen Anschauungsmasse herausgreifen und in Abhebung gegen anderes zu bestimmen. Fichtes eigene Worte sind (und sie klingen, als wäre Strawson oder Tugendhat ihr Autor):

Begreifen, das ist charakterisieren, bestimmen, aus einer verworrenen Masse herausheben und die herausgehobene begreifen, zusammenfassen. Also durch alle Begriffe wird etwas bestimmt, zu einem bestimmten unter anderen gemacht (50 o. [GA 214]).

So weit ist alles konventioneller Kantianismus. Während es aber Kant nicht in den Sinn gekommen ist, die Gegebenheit des Anschauungsmaterials als eine Bewusstseins-Tatsache zu bezweifeln (oder zu hinterfragen), tut Fichte – als Maimon-Schüler – gerade dies. Und zwar mit einem raffinierten argumentativen Schachzug. Mit Kant unterstellt er, dass das Selbstbewusstsein, dessen unmittelbare Vertrautheit wir eingangs als Voraussetzung des Philosophierens zugestanden hatten, im Bewusstsein eines Tuns bestehe. Kant hatte dasselbe mit dem Ausdruck der ‚Spontaneität‘, aber (wie wir wissen) gelegentlich auch mit dem Terminus ‚Tun‘ bezeichnet. Fichte sagt: „Der einzige Grundbegriff, durch unmittelbares Selbstbewußtsein gegeben, ist der des Tuns, Handelns“ (37 [GA 203]). Anderswo: „Ich bin unmittelbar nur meiner selbst und insbesondere nur meines Handelns mir bewußt“ (40 [GA 206]). Nur Spontaneität ist also eine primäre oder unmittelbare Bewusstseins-Erfahrung – nicht Leiden, wie Kant annahm. Mehr noch: Wir könnten uns der Erfahrung, die Wirkung der Dinge auf uns zu ‚erleiden‘, gar nicht versichern, könnten wir das Leiden nicht kontrastiv gegen sein Gegenteil abgrenzen. Das konträre Gegenteil von Leiden ist aber Tun. Und da das Gesetz ‚omnis determinatio est negatio‘ auch für die elementare Unterscheidung von Anschauen und Begreifen (also von Rezeptivität und Spontaneität) gilt, konnte ich mich der Kontrasterfahrung des Leidens nur über meine Kenntnis des Tuns versichern.

Warum kann diese Kontrastierung nicht auch umgekehrt werden? Warum ist das Gefühl des Leidens nicht – wie bei Kant – wenigstens genetisch ursprünglicher als das Bewusstsein der ‚Selbsttätigkeit‘? Weil – gemäß Prämisse – Kenntnis unserer Aktivität ja die Primärerfahrung unseres unmittelbaren Selbstbewusstseins ist. Sie ist das einzige, das ich als Evidenz voraussetzen muss. Von *ihr*, nicht vom Leiden muss ich also ausgehen. Und dann ergibt sich ziemlich logisch, dass ich das Leiden – dessen Erfahrung ich ja nicht etwa leugnen, sondern nur erklären will – aus dem Tun verständlich machen muss. Von nun an sind durch Maimon die Pfade schon vorgezeichnet: Leiden muss als Verminderung der Aktivität begriffen werden. ‚Durch Beschränkung des Tuns, Handelns‘, sagt Fichte, ‚wird der Begriff des Seins abgeleitet‘ (37 [GA 203]). ‚Sein‘ ist hier für Fichte also synonym mit Sinnlich-Gegebensein oder Gegenständlichsein – im Gegensatz zu Bewusst- oder Subjektivsein:

Was Sein sei, liegt in jedes [= jedermanns] Bewußtsein; es wird auch durch den Gegensatz deutlich. Sein ist Nichttun, Nichtwerden, ein Fertigsein, sich nicht weiter verändern. Tun ist etwas freies, Sein ist etwas notwendiges, nicht freies. Das Sein kann nicht anfangen, es muß bewegt werden, durch ein freies, ein tuendes (l. c. [GA 203]).

Hier mengt Fichte nun etwas unvermittelt eine weitere wichtige Unterscheidung ein: die von Freiheit und Notwendigkeit. Natürlich hat auch sie kantische Grundlagen – aber Fichte entfremdet sie doch, auf Maimons Spuren, dem kantianischen Diskurs ganz gehörig. Er unterscheidet nämlich nicht klar zwischen zwei Typen von ‚Notwendigkeit‘ bzw. ‚Freiheit‘. Wir nennen ‚notwendi‘ einen logischen oder kausalen Ablauf (‚Wenn A, dann B‘ bzw. ‚B hätte nicht eintreten können, wenn A nicht vorausgegangen wäre‘). Aber wir reden von ‚notwendig‘ auch im Blick auf Widerfahrnisse, an denen wir nichts ändern können: So dringt sich mir das Geflecht von Farben, Tönen und Gerüchen, das mich beim

Aufwachen empfängt, mit einer Art Notwendigkeit auf: ich habe das Gefühl, nichts ‚dawider tun zu können‘. Ich muss in meinen Vorstellungen den Baum gerade dort und gerade so sein lassen, wo und wie er sich meinen Sinnen aufdringt. – Dagegen nenne ich mich frei, wenn ich mich als spontanes Subjekt von Urteilen oder als Urheber einer Kausalkette betrachte, – wenn ich z. B. die Wirklichkeit, die sich meinen Sinnen darstellt, ganz oder teilweise durch meine Taten verändern kann.

Fichte – genau wie Maimon – unterscheidet den logischen und faktischen Sinn von ‚Notwendigkeit‘ nicht. Die Unfreiwilligkeit der Sinnesgegebenheit firmiert unter derselben Beschreibung wie der logische Zwang, der z. B. in Urteilen über die Geltung (oder Objektivität) eines Sachverhalts steckt. Fichte sagt ganz allgemein, ich sei normalerweise imstande, Vorstellungen, die von dem Gefühl der Notwendigkeit/Unfreiwilligkeit begleitet sind, von solchen zu unterscheiden, die mit dem Gefühl der Freiheit auftreten (38 [GA 204]). Ich habe Vorstellungen, hinsichtlich deren sich mein Geist gefesselt fühlt, und andere, hinsichtlich deren er fühlt, dass er sie samt ihren Gegenständen (teilweise) manipulieren kann. So kann Fichte der kantischen Frage: „Wie kommen wir dazu, den subjektiven Vorstellungen objektive Gültigkeit beizulegen?“ den gleichen (erkenntnistheoretischen) Status beimessen wie der anderen: Wie kommen wir zur Überzeugung des Bestehens subjekt-unabhängiger Gegenstände (l. c.). Die erste fragt nach der objektiven Geltung einiger unserer Urteile, die zweite nach der Bewusstseinsunabhängigkeit des Stoffes unserer Anschauungen.

Das hätte Kant sicherlich als einen Kategorienfehler gerügt: Denn wenn Objektivität der Vorstellungen etwas Logisches ist (sie besteht im

Eingreifen unserer Verstandesbegriffe ins Anschauungsmaterial), so ist das Ob oder Ob-nicht der Sinnesaffektion was Ästhetisches (wie er sagt). Sinnlichkeit und Verstand liegen aber auf zwei ganz unvereinbaren Ebenen und dürfen nicht ineinander geworfen werden.

Diese Voraussetzung erkennt Fichte (als Nachfolger Maimons, auf den er sich S. 47 [GA 212] beruft) aber gerade nicht an. Sein erkenntnistheoretischer Grundbegriff ist das Bewusstsein. In demselben finden sich nur Vorstellungen, die allemal subjektiv sind. D. h.: sie alle sind Eigenschaften oder Zustände oder Dispositionen oder Akte des Subjekts (des Ichs, wie Fichte sagt). Den Unterschied, den Kant durch die Opposition von Anschauung und Verstand in die geistige Landkarte einzeichnen wollte, kann Fichte durch die Unterscheidung notwendiger und freier Vorstellungen (die *beide* Charaktere des Ichs sind) aufnehmen und idealistisch uminterpretieren. Und diese Umdeutung hat den großen Vorteil, zugleich Kants Vermögensdualismus zu überwinden (der ja die völlig kontraintuitive Konsequenz hatte, das Subjekt der Sinneswahrnehmungen und das von Gedanken trennen oder vielmehr nur das zweite *stricto sensu* als Subjekt anerkennen zu dürfen – womit ganz rätselhaft bleibt, wer oder was eigentlich der Inhaber von Anschauungen ist). Ein und derselbe Geist kennt drei gleichursprüngliche Formen der Äußerung, die natürlich alle drei Vorstellungsarten sind: Anschauungen, Begriffe und Handlungen. Die drei unterscheiden sich nicht qualitativ (also nicht dem Wesen nach), sondern nur nach der Grad der in sie investierten Spontaneität. Die ist beim Handeln am größten, beim sinnlichen Anschauen am geringsten. Da Geist aber = Tun und alle drei geistig sind (Geistig- und Tätigsein waren auch schon für Kant Namen eines Begriffs), ist auch das Anschauen nicht rein passiv. Im Anschauen – wobei wir zu fühlen glauben,

dass sich die Sache selbst unseren Sinnen aufdringt – projizieren wir denjenigen Teil von Tätigkeit, den wir dem selbstbewussten Subjekt nicht zuschreiben können, auf die Leinwand des Dings an sich, das nichts ist als unsere eigene, unerkant auf uns zurückwirkende Tätigkeit. Beim Begriff sind wir etwas freier – aber da Begriffe bestimmt (also begrenzt) sind, fühlen wir den Zwang jetzt (zwar nicht als Gegebenwerden der Sache, wohl aber) als die Unverrückbarkeit/Unverfügbarkeit wahrer Urteile oder die Verbindlichkeit und Nicht-Manipulierbarkeit, die wir mit dem Gedanken der Objektivität verbinden. Dieser Zwang ist nicht real, sondern logisch; und er ist insofern geringer, als wir ja nicht den Dingen, sondern uns selbst die Kompetenz gültiger Urteile, also die Souveränität der Interpretation zuschreiben. Noch weniger beengt fühlen wir uns beim Handeln, obwohl auch das Handeln bestimmt, also beschränkt sein muss (es verwirklicht einen Zweck, der wiederum spezifiziert und nicht irgendwelcher ist: „Also soll sogar im Bewußtsein meines Wollens mein Bewußtsein beschränkt sein“: 41 [GA 207]).

Das strittigste Glied in dieser Kette ist nun zweifellos die Anschauung. Nur ihr spricht ja Kant das Gegebenwerden (und auf Seiten des Subjekts die Passivität) zu. Da wir alle sie wirklich zu fühlen glauben, verbindet sich mit ihr der hartnäckigste Widerstand, von dem der Realismus profitiert. Wie kann Fichte ihn ausräumen?

Zunächst zwingt er uns zu dem Zugeständnis (wir kennen es schon), dass die Passivität nichts Innerweltliches oder Gegenständliches, sondern eben ein Gefühl ist. Gefühle sind (nach der Terminologie der Kant-Schule) Vorstellungen, also Eigenschaften von Subjekten. Nun „[setzen] die Kantianer [...] beim Anschauen die anzuschauenden Objekte immer als

schon vorhanden voraus“ (39 u. [GA 205 u.]) – ohne darauf zu reflektieren, dass wir von dieser angenommenen Vorhandenheit nur durch unser Gefühl ein Zeugnis haben. Wenn wir genau sprechen würden, meint Fichte, so würden wir gar nicht sagen, dass wir Gegenstände sehen (denn das tun wir in Wirklichkeit gar nicht), sondern: dass wir unser Bewusstsein auf irgendeine Weise *bestimmt* fühlen. Etwas drängt sich unserem Bewusstsein auf, aber dieses Etwas ist bewusst, es ist ein Inhalt des Bewusstseins. Insofern haben wir gar keinen Anhalt, ihm eine außerbewusste Ursache zuzuordnen (davon abgesehen, dass wir schon wissen, dass die Kategorie Kausalität keine der physischen Wirklichkeit eingebildete Struktur und also auch nicht geeignet ist, uns aus der Bannmeile der Bewusstseinstatsachen herauszutragen). Dass wir dennoch unwillkürlich eine außerbewusste Ursache fordern, hat gleichwohl ein Fundamentum in re, also einen Sachgrund: Wir können 1. die Bestimmtheit, in der sich unser Bewusstsein hält, nicht als unsere eigene Tat uns verständlich machen (und insofern müssen wir uns für endlich ansehen: „Nun bin ich endlich; ich kann sonach das, was ich setze, nur *begrenzt* setzen, sonach meine Wirksamkeit auch nur als etwas begrenztes setzen“ (43 [GA 208]); und wir sind uns 2. „beim Konstruieren der Welt [unseres] Konstruierens nicht bewußt“ (47 [GA 212]; dies Merkmal hatten wir früher die ‚semantische Transparenz‘ des Bewusstseins genannt).

Beide Merkmale stehen nun in engem logischen Zusammenhang. Wenn nämlich die Bestimmtheit unserer Vorstellungen mit einem strukturellen Nicht-Wissen über den Ursprung der Bestimmtheit verbunden ist, dann kommen wir fast unausweichlich zu einer realistischen Hypostasierung. Wir können das Bestimmende der Bestimmtheit ja nicht *uns* zuschreiben, dennoch erfahren wir *in unserem Bewusstsein* seine Wirksamkeit.

Aber widerspricht die ‚semantische Transparenz‘ nicht der These Fichtes, dass alles Bewusstsein *von* etwas immer auch ungegenständliches *Selbstbewusstsein* sei? Keineswegs. Denn Fichte leugnet ja auch für den Fall der Bestimmtheit unserer Vorstellungen nicht, dass diese Vorstellungen uns unmittelbar als unsere bewusst sind. („Wenn ich mich recht betrachte, so weiß ich doch nichts, als was in mir ist; also ist alles, was vorkommt, unser eignes Produkt, und dieses ist erklärt“ [47; GA 212].) Was Fichte dagegen leugnet, ist, dass wir auch die Ursache unserer Bestimmtheit *als unser Werk* ansehen können. Ich gebe Ihnen dazu ein größeres Zitat, das mir besonders klar scheint und den zusätzlichen Vorteil hat, dass es Maimon ausdrücklich die Vorläuferschaft bei diesem Gedanken einräumt.

Aber im gemeinen Bewußtsein erscheint es uns als ein Ding, das außer uns unabhängig von uns vorhanden ist. Hier darf man nicht bloß sagen, dies ist Täuschung, sondern es muß erklärt werden, woher es komme, *daß wir etwas, was unser Produkt ist, ansehen als etwas, das nicht unser Produkt ist.* Maimon¹ wirft der kritischen Philosophie vor, sie habe keine Realität; denn, fragt er, wie kommt man dazu, die Begriffe a priori auf Objekte anzuwenden; in der Mathematik, sagt er, läßt sich die Realität unserer Begriffe einsehen; denn wir konstruieren selbst, setzt er hinzu. Daß nun die Gesetze des Geistes darauf passen, läßt sich leicht einsehen. So wie es aber in der Mathematik ist, so ist es in der ganzen Weltanschauung; der Unterschied ist nur der, *daß man sich beim Konstruieren der Welt seines Konstruierens nicht bewußt ist*, denn es ist nur notwendig und nicht mit Freiheit. Daher kommts, daß wir die Objekte als etwas ohne unser Zutun vorhandenes ansehen, als etwas außer uns. Hier ist nun nicht an das Raumverhältnis zu denken, denn ich, vorstellendes, konstruierendes bin nicht im Raume; es heißt nur entgegengesetzt oder Nichtich. Dafür sehe ich die Objekte an. Was ist denn, in wiefern ihm die Objekte entgegengesetzt sind, das Ich? Das tätige, das wollende, das praktische. Dieses aber findet sich beschränkt. *Frägt man, welches das beschränkende ist, so wäre man transzendent. Ich bin beschränkt, ist das letzte [worauf das Bewußtsein bei*

¹ Vgl. Maimon, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, 1. Theil, Berlin 1793, 53 [GW 4, 75]: „Es giebt also auch keine *allgemeine* Gesetze der Erfahrung a priori (z.B. Alles hat seine Ursache u.d.g.) indem die *kritische Philosophie* ihre *Realität* nicht darthun kann.“ Vgl. ders., *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, Berlin 1794, 125 [GW 5, 183]: „Daß aber die *Mathematik*, außer der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, auch *vor aller Erfahrung* objektive Realität hat, beruht darauf, daß sie sich nicht (wie die Logik) auf ein *Objekt überhaupt*, sondern auf *a priori bestimmte Objekte* bezieht, oder vielmehr selbst *Objekte a priori bestimmt*; sie ist also nicht, wie die Logik, eine *bloß formelle*, sondern eine *reelle* Wissenschaft a priori.“

seiner Reflexion stößt]. Diese Beschränktheit zu deuten, nehme ich so ein beschränkendes an. Also das von mir gesetzte Beschränkende liegt außer dem praktischen Ich; aber wohl liegt es im theoretischen Ich, welche dasselbe konstruiert. Dieses wird man nicht bewußt, sondern es verliert sich im Objekte [das genau besagt die These von der ‚semantischen Transparenz‘ des Bewußtseins, das seine eigenen Modellierungen der Welt für ein Stück Welt hält, weil es durch sie hindurchsieht]. Dieses Bewußtsein ist geheftet auf das Objekt; c.g. wenn ich meditiere, so denke ich an das, worüber ich denke, aber nicht an mich; aber ich höre deshalb nicht auf, / das denkende zu | sein. Ich denke nur nicht daran; ich, das denkende, das anschauende, verliere mich im Objekt. So ist es immer, das theoretische verliert sich im Objekte, wird sich seines konstruierens nicht bewußt. Daher soll das Objekt außer dem Ich liegen. Als praktisch werde ich mir aber nicht bewußt. Das Objekt liegt also außer dem praktischen Ich. Hinterher, nachdem man mal festen Fuß gefaßt, kann man dieses Ich wohl zum Bewußtsein rufen. Dies ist das Geschäft der Philosophie und jeder transzendentalen Philosophie, daß man acht gebe, wodurch die Objekte zustande kommen; dies ist nur während der Spekulation möglich; außerdem verliert sich der Philosoph so gut in Objekte als jeder andere Mensch (47 f. [212 f.] GA ; Kursivierungen von mir).

Das Zitat bedarf keines großen Kommentars, denn es interpretiert sich selbst. Es ist die Kombination der These von der Bestimmtheit-durch-Gegensatz mit der anderen vom strukturellen Unbewusstsein-beim-Konstruieren-der-Welt, wodurch Fichte 1. den Eindruck der Unabhängigkeit der Dinge und 2. ihre Abhängigkeit von unserem Tun erklärt.

Könnte, werden Sie vielleicht fragen, das absolute Ich nicht einfach in der intellektuellen Anschauung seiner lautereren Spontaneität verharren und gar nicht aus sich herausgehen? Dies ist ein dunkler Punkt in Fichtes Lehre, an dem sich Hölderlin und die Frühromantiker abarbeiten werden. Aber Fichtes Antwort ist doch klar. Er sagt nämlich, dass das Ich entweder bewusst oder unbewusst sein müsse. Das erstere brächte den ganzen Idealismus zum Einsturz, der auf die Selbstdurchsichtigkeit des Bewusstseins in allen seinen Zuständen gegründet ist. Ist also das Ich bewusst, so gilt

aber andererseits, dass Bewusstsein Bestimmtheit und Bestimmtheit Entgegensetzung voraussetzt. Soll also das Ich seiner selbst als eines ursprünglichen *Tuns* sich *bewusst* sein (und gilt, dass Bewusstsein = Bestimmtheit = Gegensatz), so gilt, dass sich auch die Selbstanschauung des Tuns nur in Abgrenzung von einem Zustand des Leidens erfassen kann. Und insofern *muss* das Bewusstsein sich als passives Anschauen vom-Tun-unabhängiger-Dinge konstruieren:

Was heißt denn: Durch Entgegensetzung bestimmt? Es ist etwas nicht so, wie das erste [also das tätige]. A wird B entgegengesetzt, $A = x$, $B = -x$; das Begrenzende meiner Wirksamkeit ist darum mir, [als] dem wirkenden, entgegen. Ich, [als] das wirkende, bin Tätigkeit; [also Ich, als] das entgegengesetzte ist Un/tätigkeit, also festgesetzt sein, fixiert sein. Dies ist nun der eigentliche Charakter des Seins (43 f. [GA 209]).

Also: da *alles* Bewusstsein, auch das Selbstbewusstsein der Spontaneität, um seiner Bestimmtheit willen durch Gegensatz geprägt ist, *kann* ich mir meiner Tätigkeit nur als einer beschränkten innewerden. ‚Als einer beschränkten‘ aber heißt: also einer von dem, was nicht Ich bin, also vom Nicht-Ich (als Hypostasierung des Dings an sich) affizierten. Und so habe ich Kants These von der Rezeptivität der Anschauung selbst noch einmal aus einem höheren Prinzip abgeleitet.

Fichte wehrt sich darum mit Recht gegen den wohlfeilen Einwand, nach seiner Erklärung breche der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Schein zusammen. Wir könnten bestehende Sachverhalte von geträumten, wahre von bloß subjektiven Urteilen nicht mehr unterscheiden.

Das [erwidert Fichte] kann aber nur der sagen, der den Kopf vom Dinge an sich voll hat, der noch nicht auf unserem Gesichtspunkte steht, der hinter der Vernunft noch etwas sucht, das nicht vernünftig ist. Dem Schein und [der] Täuschung steht die Wahrheit entgegen; gibt es also für uns noch etwas anderes und zwar wahres und richtiges, so ist das erste Täuschung [πρῶτον ψεῦδος]. Allein dies können wir nicht verlassen, und dies ist doch

wohl Wahrheit. Daher ist die transzendente Philosophie, die man auch transzendentalen Idealismus nennen kann, zugleich ein Realismus, und zugleich der stärkste und entschiedenste, den es geben kann. Fragt man: Ist denn keine Welt? Sind denn die Dinge nicht im Raume? Fallen die Erscheinungen derselben nicht in die Zeit? so dient zur Antwort: Allerdings ist es so, und anders gibt es nichts, denn sonst müßte man sich von Vernunft, von Leben, von der Intelligenz losmachen; dann würde es aber gar nichts geben. Also unsre Vorstellungen enthalten Wahrheit, objektive Wahrheit, außer der es keine gibt. Unsere Vorstellungen kommen mit den Dingen überein, denn beide sind eins. – (48 [GA 213])

Wenn das so ist, dann kann man ganz zum Schluss natürlich noch folgende Frage stellen: Wie kommt das absolute Ich eigentlich dazu, sich als ein bewusstes, also durch Nicht-Ich bestimmtes zu setzen (und damit den Realismus am Ende zu rehabilitieren)? Da Bewusstsein erst in Folge dieser Setzung entsteht, kann diese Bestimmung nicht ihrerseits als eine intentionale, also als bewusste oder begründete verstanden werden. Dann aber muss man sagen: Das Ich befindet sich, sowie es die Augen des Bewusstseins aufschlägt, unverfüglich immer schon in dieser Bestimmtheit. Diese Auskunft böte aber dem Realisten am Ende doch noch einen Platzvorteil. Denn wenn wir uns, als bewusste Wesen, nie eine Situation (aus)denken können, in der wir *nicht von Gegenständen, die wir nicht als uns ansehen können, bestimmt sind*, dann können wir uns prinzipiell nie vorstellen, die realistische Grund-Intuition zu überwinden. Und dann mag die produktionsidealistische Widerlegung der Existenz von Dingen an sich noch so scharfsinnig und unangreifbar sein: sie hat uns nicht befreit von der Gewissheit, dass unser Bewusstsein immer schon mit Gegenständen konfrontiert ist, die unabhängig von ihm da sind. Ob wir das Sein dieser Gegenstände spiritualistisch als *res cogitantes* oder als geistlose Materie deuten: in beiden Fällen sind wir ohne unser bewusstes Dazutun mit ihnen konfrontiert. Kurz: ein ontologischer Idealismus ist letztlich selbst ein verschobene Abform des Realismus.

8. Vorlesung

Ich habe bei den letzten Treffen plausibel zu machen versucht, dass sich die produktionsidealistische Kant-Nachfolge vor dem kantischen Dualismus durch größere Konsistenz auszeichnet. Wirklich löst die Ersetzung des ‚Mythos vom Gegebenen‘ durch die These von der verminderten Subjekt-Aktivität eine Reihe von Problemen, mit denen Kants Kritizismus nur um den Preis manifester Selbstwidersprüche fertig wurde. Und doch war es Fichte selbst, der – von einem guten Instinkt geleitet – seine Hörer davor warnte, mit dem Kopf eine Philosophie anzunehmen, gegen die sich das Gefühl sperrt. Und ich denke: *unser aller* Gefühl sperrt sich gegen die Annahme eines absoluten Produktions-Idealismus. Es sperrt sich dagegen sogar so sehr, dass es lieber in dem baufälligen und unbequemen Gebäude des kantischen Kritizismus wohnen bleiben möchte, als in den komfortablen Fichte’schen Neubau umzuziehen.

Es scheint so, als liege das daran, dass Kants Philosophie unserer unüberwindlichen realistische Grundüberzeugung besser entspricht als Fichte, der ja ebenfalls einen komplizierten Versuch gestartet hat, sie uns aus einer idealistischen Perspektive als eine Art Selbsttäuschung verständlich zu machen. Fichte selbst nennt diese Grundüberzeugung unaustreiblich und zitiert gern Horaz (Epistulae I, 10, 24; Fichte WW I): „Naturam expellas furca, tamen usque recurret“ (Treib die Natur mit der Gabel [einem Folterinstrument: dem Gabelkreuz, mit dem die Sklaven bestraft wurden] aus, sie kehrt doch immer wieder). Aber wenn wir am Ende der Fichte’schen Spekulationen angelangt sind, so machen wir uns klar, dass er sie nur darum hat unternehmen müssen, weil die Evidenz nun mal vorliegt, dass wir uns als bewussten Wesen die Schaffung der gegenständlichen Welt

nicht zuschreiben können. Sie erscheint uns – zumindest hinsichtlich ihres nackten Bestehens – auch nach der Lektüre der *Wissenschaftslehre* als unabhängig von unserem Zutun.

Dies Faktum kann auch Fichte nicht leugnen; und er versucht es auch gar nicht. Sein Notbehelf ist, wie wir wissen, das ‚absolute Ich‘. Was *wir* uns nicht als unsere ‚Tathandlung‘ zuschreiben können, da nur das Ich aktiv ist (und sonst nichts), muss dann eben die Tat des absoluten Ich sein. Der Punkt ist nun, dass uns die Handlung des absoluten Ich gradeso entzogen ist wie die des guten alten Dings an sich bei Kant. Zwar hat Kants Konstruktion des Dings an sich alle die Nachteile und Inkonsistenzen, die Maimon und Fichte scharfsinnig analysiert haben. Da es aber unserer natürlichen Weltsicht so gut entspricht und unserem expliziten Selbstbewusstsein gradeso sehr entzogen ist wie Fichtes absolutes Ich, kehren wir am Ende zu Kant zurück und urteilen: Fichte mag irgendwie konsistenter sein; aber wir glauben ihm kein Wort; Kant scheint irgendwie inkonsistent zu sein, aber was er zum Ursprung unseres Weltglaubens sagt, überzeugt letzten Endes unser Gefühl – und mit diesem Gefühl müssen wir doch noch eine Weile leben.

Vermutlich war Kant überhaupt viel realistischer eingestellt, als die Philosophiegeschichte ihn im Allgemeinen wiedergibt. In populären Darstellungen wird seine Lehre ungefähr so dargestellt: Kant habe geglaubt, die sinnliche Welt sei ursprünglich chaotisch und werde erst durch die Gliederungsarbeit der Kategorien (deren Sitz das Subjekt ist) zu einer geordneten Welt wohlunterschiedener und durch Gesetze charakterisierbarer Objekte. Aber erstens betont Kant immer wieder (z. B. im ‚Ideen‘-Kapitel der *KrV* und in den naturphilosophischen Passagen der

KU), dass die Welt durch das Strukturierungswerk der Kategorien völlig unterbestimmt bleibt, da die Kategorien nur den Gedanken von Gegenständen *überhaupt*, also der *Gegenständlichkeit* im Allgemeinen, nicht aber die Existenz konkreter empirischer Objekte und ihre physikalischen Gesetzmäßigkeit erklären. Und zweitens ist die Anwendung der Kategorien nichts völlig Automatisches, das dem sinnlich gelieferten Stoff blindlings widerführe. So sagt mir nichts (oder wenig) an der Kategorie ‚Substanz‘, welchem Zug am sinnlich Gegebenen ich sie zuschreiben soll: bin ich etwa sicher, eine dominante Eigenschaft nicht mit der subsistenten Sache verwechselt zu haben? Und die Kategorie Quantität allein belehrt mich nicht, ob etwas eines oder vieles, groß oder klein ist – es sei denn, der sinnliche Gegenstand selbst entscheide diese Frage. Bei den Kategorien ‚Ursache‘ und ‚Wirklichkeit‘ ist das noch klarer. Ob ein Zustand eines Gegenstandes Ursache ist, hängt von der Richtigkeit des empirischen Gesetzes und der Richtigkeit meiner Zusprechung ab – schließlich bleibt jede Kategorie, wie Kant sagt, ‚ohne Bedeutung‘ oder ‚leer‘ (*KrV* B 145, B 148 f., A 146, A 147 u.), wenn sie nicht auf physisch Erscheinendes angewandt wird. Und wie soll allein durch Anwendung der Kategorie etwas ‚wirklich‘ heißen dürfen – da muss ich doch einen sinnlichen Beleg haben, der mich davon überzeugt (vgl. *KrV* B 272 f.). Anders gesagt: für die Triftigkeit der Anwendung (wenigstens) einiger Kategorien bedarf es eines *fundamentum in re* (wirklich ist etwas, dessen Bestand meine Kategorienanwendung bestimmt oder ihr determinierend vorausgeht, wie Kant selbst sagt, nicht [nur] umgekehrt). Und diese Position ist trotz der datensensualistischen Basis und Kants Nachweis, dass die Zeitlichkeit und Zerstreutheit des sinnlichen Stoffs den Konstanz- und Geltungserfordernissen der Objektivität nicht genügt, klar realistisch.

So nimmt es nicht wunder, dass nach dem Höhenflug des spekulativen Idealismus entweder ein harter, manchmal ziemlich kruder Realismus/Materialismus Platz griff (Feuerbach, Marx, „Vogt, Molleschott und Konsorten“: „Der Mensch ist, was er ißt“) oder die Devise ‚Zurück zu Kant‘ Erfolg hatte (Neukantianismus, selbst auf gewisse Weise die Phänomenologie, wenigstens in ihrer partiell realistischen Variante, etwa beim frühen Husserl oder bei Sartre). Heute beherrscht, wie wir eingangs sahen, der Realismus (häufig in einer hart physikalistischen Lesart) die analytische Weltszene.

Und doch ist die Kraft der antirealistischen Argumente, die sich bei Berkeley, Kant oder Fichte fanden, nicht ganz erloschen. In einer minder absolutistischen Form als bei Fichte tauchen sie im Gegenteil immer wieder auf – und das mit gutem Grund. Putnam etwa, findet es (wie wir sahen) schlicht unerlaubt, ‚so zu philosophieren, als hätte Kant nie gelebt‘ (*Why There Isn't a Ready-Made World*, 223). Über sich selbst sagt er gar: „[...] my indebtedness to Kant is very large, even if it must be ‚this side idolatry‘. For me, at least, almost all the problems of philosophy attain the form in which they are of real interest only with the work of Kant“ (*RwHF*, 3). Diese Verpflichtetheit gegenüber Kant besteht eben in der Entscheidung, Realist zu bleiben hinsichtlich der Existenz, ja selbst der primären Strukturiertheit der physischen Welt, und doch zuzugeben, dass jede wissenschaftliche Beschreibung der Welt über Begriffsschemata erfolgt, als deren Urheber wir das bewusste Subjekt anzusehen haben. Putnam nennt diese Position ‚internen‘ oder ‚pragmatischen Realismus‘. Sie hat erkennbare Ähnlichkeit mit Kants ‚empirischem Realismus‘, der zugleich ein ‚transzendentaler Idealismus‘ ist.

Am Schluss seines Aufsatzes „A Defense of Internal Realism“ fasst Putnam seinen Standpunkt im Blick auf den kantischen ungefähr so zusammen (*RwHF*, 40-42; ich übersetze ziemlich frei): Kant gibt bewusstseinsunabhängige Dinge zu, mit denen unsere wahren Urteile aber nicht übereinstimmen. ‚Wahr‘ ist nämlich ein Charakter ‚garantierter Annehmbarkeit (warranted assertibility)‘, also ein Markenzeichen nicht von Dingen, wie sie an sich sind, sondern von Theorien, die kollektiv für richtig befunden worden sind.

„Nach meiner Auffassung – oder nach meinem ‚Bild‘, sagt Putnam – sind Gegenstände in dem Sinne theorieabhängig, daß Theorien mit unvereinbaren Ontologien beide richtig sein können. [Ich kann z. B. Gegenstände einzeln zählen und sagen, dass nur ein Schreibtisch, ein Stuhl und ein Gemälde in dem Zimmer sind; ich kann aber auch eine andere Ontologie haben, wonach auch Summen Gegenstände sind, und dann habe ich nicht drei, sondern 7 Gegenstände: die vorigen drei plus die drei Summen aus ihnen und die Gesamtsumme.] Sagen, / daß alle beiden Theorien richtig sind, heißt nicht sagen, daß ‚da draußen‘ ausgedehnte Felder als Entitäten existieren und dann außerdem noch Felder im Sinne logischer Konstruktionen. Es heißt auch nicht, daß da sowohl absolute Raum-Zeit-Punkte und Punkte als bloße infinitesimale Grenzen bestehen. Es meint vielmehr, daß vielerlei Vorstellungen, vielerlei Sprachen, vielerlei Theorien in bestimmten Zusammenhängen gleich gut sind. In der Tradition von James und Dewey bedeutet das, daß Verfahren (devices), die im Kontext der Forschung, für den sie ausgeguckt (designed) sind, funktional gleichwertig sind, es in jeder Art und Weise sind, mit der wir was anstellen können (we have a ‚handle on‘).

Um Mißverständnisse zu vermeiden: Ich behaupte nicht, daß eine vollkommen gute Beschreibung der Welt den Satz enthält ‚Es gibt keine Stühle in Manhattan‘ [sondern z.B. nur physische Kleinsteilchen und deren Zusammensetzung]. Nicht *jeder* Satz ändert gleich seinen Wahrheitswert, wenn wir von einer annehmbaren Theorie zu irgendeiner anderen übergehen. Aber um das Weltbild des metaphysischen Realisten zum Einsturz zu bringen, genügt der Nachweis, daß das Projekt einer [und nur einer] ‚vollständigen Beschreibung der Welt‘ ohne den Gebrauch von Sätzen, die eine Instabilität solcherart aufweisen, also ohne diese Theorie-Abhängigkeit der Wahrheitswerte, ein nicht arbeitsfähiges Projekt ist.

Wenn Gegenstände [...] theorieabhängig sind, dann muß man die ganze Idee der Wahrheitsdefinition als Korrespondenz zwischen sprachlich definierten Zeichen und Instanzen einer fixen Theorie-unabhängigen Wirklichkeit aufgeben. Das Bild, das ich dagegen vorschlage, ist nicht

dasjenige von Kants transzendentalen Idealismus, aber es hängt sicher mit ihm zusammen. Es ist das Bild, wonach es die Wahrheit nur zu einer idealisierten vernünftigen Annehmbarkeit (oder: Anerkennungsfähigkeit) bringt.

Diese Art Idealismus ist nicht einfach ‚Verifikationismus‘. Der Verifikationismus nimmt ja an, wir können Behauptungen über Vergangenes nur verstehen, indem wir zusehen, wie wir sie in der Zukunft verifizieren werden. Alles, was ich verlange, ist, daß, was für ‚wahr‘ angesehen wird, *verbürgtermaßen* auf Erfahrung und Verstand von Wesen mit ‚einer vernünftigen und sinnlichen Natur‘ beruhe. Die Rede von der hiesigen Existenz von Säbelzähntigern vor etwa 30.000 Jahren oder von Lebewesen, die mathematische und physische Theorien verifizieren können, die wir nicht einmal ansatzweise verstehen können (die aber Hirne und Nervensysteme haben), oder die Rede vom Dasein empfindungsfähiger Wesen außerhalb meines Skopus stellt für mich gar kein philosophisches Problem dar. Ich lehne vielmehr alle Rede vom Bestand ‚absoluter Raum-Zeit-Punkte‘ oder von ‚real existierenden‘ oder ‚nicht real existierenden‘ Mengen ab. Wenn wir behaupten, ein Satz wie ‚Es gibt absolute Raum-Zeit-Punkte‘ sei wahr, gebrauchen wir das Wort *wahr* bar von allem Bezug auf Bürgerschaft, die wir wirklich haben und von der ich mir vorstellen könnte, daß ein Lebewesen mit ‚einer vernünftigen und sinnlichen Natur‘ sie wirklich hat.

Gut, das Bild, das ich da zeichne, *ist* nur ein ‚Bild‘. Würde ich behaupten, es sei eine *Theorie*, so könnte man mich auffordern, zumindest eine Theorie der idealisierten Bürgerschaft zu skizzieren; und ich glaube doch nicht einmal, daß wir auch nur eine Theorie der wirklichen, der aktuellen Bürgerschaft skizzieren können (eine Theorie der ‚Natur‘ des Bürgen), ganz zu schweigen von einer solchen des idealisierten Bürgen. Andererseits ist gerade der metaphysische Realismus selbst nur ein ‚Bild‘. Auf einem ganz abstrakten Niveau geht der Streit zwischen metaphysischem Realismus und Idealismus unentschieden aus. Jede Seite kann der anderen wahrheitsgemäß vorwerfen: ‚Du hast keine Theorie.‘

Dessen ungeachtet denke ich, daß das idealistische ‚Bild‘ unsere Aufmerksamkeit auf vital bedeutsame Merkmale unserer Praxis lenkt – und worin bestünde denn die Pointe des ‚Bilder‘-Habens, wenn wir kein Interesse daran haben zu sehen, wie gut sie das repräsentieren, was wir wirklich (actually) denken und tun? Daß wir praktisch wirklich keine einzige Version von Welt konstruieren, sondern nur eine reiche Zahl von Versionen (die nicht alle äquivalent sind – ich habe den Akzent auf äquivalente Beschreibungen nur als besonders dramatischen Fall gelegt), das ist es, was der ‚Realismus‘ uns verheimlicht. Daß nichts an vagen Prädikaten falsch ist – was falsch ist, ist nur die zu große Vagheit in einem gegebenen Zusammenhang –, ist eine andere Tatsache, die der ‚Realismus‘ ignoriert oder falsch darstellt.

Die erste dieser Tatsachen, den Pluralismus unserer Praktiken, hat Nelson Goodman ungefähr so umschrieben: es gebe viele Welten, nicht eine. Über

die zweite, die Unhintergebarkeit der Vagheit, hat mir Roger Albritton in einem kürzlich geführten Gespräch gesagt, es gebe nun mal vage Gegenstände.

Dergleichen Fakten als solche anzuerkennen, gehört zu dem, was man eine ‚Ablehnung des Realismus im Namen einer realistischen Einstellung‘ nennen könnte. Meine Meinung ist, daß die Belebung und Kräftigung von dieserlei realistischen Geist die Hauptaufgabe des Philosophen in heutiger Zeit ist.“

Nun gut, werden Sie sagen – das ist der typische Bescheid des angelsächsischen common sense, der regelmäßig mit pragmatischen Lösungen geliebäugelt hat, durch die philosophische Positionen mit unserer Lebens- und Denkpraxis eng geführt werden können. Aber hat es denn gar keine minder zahmen Reprisen eines empiristischen oder kantischen Idealismus in unserer Zeit gegeben? Doch: z. B. den Phänomenalismus Alfred Jules Ayers oder den transzendentalen Idealismus des späten Hector-Neri Castañeda.

Alfred Jules Ayer (1970 von der Queen zum Sir geadelt) stammt väterlicherseits aus einer Westschweizer Familie, aus dem Raum Fribourg; seine Mutter war Holländerin. Er ist am 29. Oktober 1910 in London geboren, hat in Oxford und Wien studiert (konnte also – sehr selten für einen englischen Philosophen – Deutsch) und wurde 1933 Lecturer in Philosophy at Christ Church. Nach dem Krieg, während dessen er für die Military Intelligence tätig war, kehrte er nach Oxford zurück und war Fellow, dann Dean des Wadham College. Nach der Grote-Professur für Philosophie des Geistes und Logik in London (1946-1959) ging er als Wykeham Professor für Logik nach Oxford zurück. Er ist 1989 gestorben. Seine Hauptpublikationen sind *Language, Truth, and Logic* (1936); dt. *Sprache, Wahrheit und Logik* [zit.: SWL], Stuttgart 1970, ³1987); *The Foundations of Empirical Knowledge* (1940); *Philosophical Essays* (1954); *The Problem of Knowledge* (1956); *Philosophy*

and Language (1960); *The Concept of a Person and other Essays* (1963); *The Central Questions of Philosophy* (1973) und *Philosophy in the Twentieth Century* (1982) – ein Buch, das Putnam „enttäuschend“ genannt und zum Gegenstand einer ziemlich herben Polemik gemacht hat (*After Empiricism*, in: *RwHF*, 43-53). Ayers lesenswerte Autobiographie erschien 1977 unter dem Titel *Part of My Life*.

*The Problem of Knowledge*² ist eine besonders fassliche Einführung in die Erkenntnis-Theorie (vgl. *PK* 35 u.) – also gerade geeignet für meine Fragestellung. Ayer legt eingangs den Finger auf einen wunden Punkt im Selbstverständnis des Erkenntnistheoretikers. Der neigt nämlich zum Glauben, Erkenntnis sei allem voran so etwas wie ein Zustand (oder eine Disposition oder gar eine Handlung) unseres Geistes. Denn es wäre offenkundig selbstwidersprüchlich zu sagen, man wisse, diese oder jene Aussage sei wahr, sei dessen aber nicht ganz sicher; oder auch: man wisse etwas, das könne aber auch falsch sein (l. c., 16, 25). So scheint es ein subjektiver, ein geistiger Zustand zu sein, dem wir Autorität über die Wahrheit des Gewussten zutrauen. Treten solche Zustände auf, so meinen manche, ist damit nicht nur eine notwendige, sondern gleich auch eine hinreichende Bedingung für Wissen gegeben (18,2). In diesem Sinne konnte etwa Fichte seine ‚Wissenschaftslehre‘ als philosophische Theorie von den Bedingungen des Wissens definieren und zugleich meinen, diese Bedingungen ergäben sich rein und immanent aus einer Analyse der Struktur unseres Geistes.

Dass das nicht richtig ist, sieht man leicht an der Tatsache, dass die subjektive Überzeugtheit (die allerdings ein Zustand unseres Geistes ist)

² Hardmondsworth, Middlesex, 1956, ⁶1966; zit.: *PK*, nach der Pinguin Books Paperback-Fassung.

das Wahrsein dessen, was wir glauben, logisch nicht impliziert (19). Schon Kant hatte das gesehen, als er – in der B-Deduktion der Kategorien – die subjektive von der objektiven Einheit der Apperzeption unterschied. Nicht jede Vereinigung von Vorstellungen, an deren Ursprung die synthetische Tätigkeit des Subjekts ist, führt zu gültigen Urteilen, also zur Wahrheit der Synthesis. Und das Bindewörtchen ‚ist‘ in Aussagen, sagt Kant, dient gerade dazu, die subjektive von der objektiven Verknüpfung zu unterscheiden (*KrV* B 141 f.). ‚Objektiv‘, also gültig verknüpft sind Vorstellungen dann und nur dann, wenn das „Verhältnswörtchen ist“ wahrheitsanzeigende Funktion, also folgende Bedeutungsimplication hat: ‚Es ist wahr (oder der Fall), daß‘ – gefolgt von der Proposition selbst. Kant war also zu Recht der Meinung, dass Wissen zwar ein Zustand des Subjekts ist, dass es aber nicht aus subjektiver Zusammenstellung sich ergibt, sondern an einer objektiven Norm Maß nimmt. Anders gesagt: Wissen nennen wir nur diejenigen mentalen Zustände (Akte, Dispositionen oder wie immer), deren Intentionalobjekt eine Wahrheit ist – und die ist selbst nichts Subjektives. Zwar führt anerkannte Wahrheit zum subjektiven Gefühl des Überzeugtseins – aber die Überzeugung impliziert eben logisch nicht die Wahrheit des Gemeinten. Darum führt Wissen (anders als Fichte glaubte) auch nie eine Unfehlbarkeits-Evidenz mit sich (*PK* 22 f., 25,2).

O. k., werden Sie sagen. Aber Wissen ist doch wenigstens *auch* und sogar wesentlich ein Zustand des Subjekts, also ist Subjektivität zumindest eine *notwendige* Bedingung von Wissen. Und an dieser Stelle kommt Ayer Ihnen weit entgegen. Er ist nämlich Verifikationist. Verifikationismus ist die Überzeugung, dass Wahrheitsansprüche getestet werden können müssen. Wer etwas als gültig behauptet, muss mir auch zeigen können, wie ich mich von dem Behaupteten überzeugen kann (oder, anders gesagt, wie mein

Geist Zugang zu der Wahrheit findet). Es gehört einfach zum Sprachspiel des Behauptens, dass, wer sich darauf einlässt, sich auch anheischig macht zu zeigen, warum sein Gesprächspartner das glauben soll, was er behauptet. Nun geschieht die Überprüfung von Behauptungen über empirische Tatsachen durch Erfahrung, und die ist allerdings ein Zustand unseres Geistes. Empirische Behauptungen werden durch direkte Sinneserfahrung verifiziert (20,2). Aber auch mathematische oder logische Aussagen – also Aussagen a priori – haben in der subjektiven Intuition ihr ausreichendes Bewährungskriterium (l. c., 21 f.); denn wo, wenn nicht in unserem Geiste, sollte es apriorische Wahrheiten überhaupt geben? (Das bedeutet allerdings nicht, dass ich keine logischen oder mathematischen Fehler machen kann, noch auch dass logische Sätze durch mein Evidenzgefühl wahr gemacht werden; aber normalerweise muss man nicht gleich ‚Psychologismus!‘ schreien, wenn einer sagt, logische Wahrheiten seien unbezweifelbar, und das merke man daran, dass es unmöglich sei, sie sich anders zu denken. Oder anders: Tatsachen, die wir intuitiv für wahr halten, sind zwar darum noch nicht als unfehlbar erwiesen; es ist aber auch ausgeschlossen, dass sie sich je woanders als in unserem Geist, „in some special state of mind“, zeigen [27 o.]. Also ist die subjektive Seite eine notwendige Bedingung des Wissens.) Noch klarer ist das der Fall bei Berichten über eigene geistige Zustände: Die Wahrheit meines Wissens, Kopfweh zu haben, wird unmittelbar durch das Gefühl selbst garantiert – das Gefühl ist unmittelbar autoritativ für das Bestehen des Schmerzes (21). Hier gilt uneingeschränkt Berkeleys ‚esse est percipi‘.

Kurz: Obwohl die subjektive Gewissheit oder das Gefühl nicht jederzeit die Richtigkeit eines Glaubens garantieren, darf doch mit Recht verlangt werden, dass dem Subjekt erklärt werde, wie es sich von der präbendierten

Richtigkeit des Behaupteten überzeugen kann. Geltungsansprüche müssen subjektiv einlösbar sein, sonst ist ihre Geltung nicht verbürgt, sonst hängt der Anspruch unerwiesen in der Luft. Wir würden von jemandem, der aufs Geratewohl voraussagt, dass gleich eine Sternschnuppe am Himmel erscheint, nicht sagen, dass er das gewusst habe, obwohl hier zwei von drei Wissenskriterien erfüllt sind: die subjektive Überzeugtheit und die Wahrheit der Aussage. Und einem abergläubischen Menschen, dem eine schwarze Katze von rechts nach links über den Weg läuft und der dann wirklich ein Unglück erleidet, werden wir ebenso wenig ein Wissen davon zuschreiben. Von ‚Wissen‘ reden wir erst, wenn es – abgesehen von den beiden genannten Bedingungen – auch noch über ‚eine der akkreditierten Routen des Wissenszugangs‘ erworben wurde, wie Ayer sagt (33) – also überprüft werden kann. Wenn ich einen Geltungsanspruch überprüfen kann, dann ist er damit zwar nicht unfehlbar; aber er ist begründet. Ich „habe recht, sicher zu sein“ (35,2).

Durch diese verifikationistische Einschränkung setzt sich Ayer deutlich genug von jedem Realismus, vollends vom metaphysischen, ab. Denn der kehrt ja den Spieß um und trennt den Gedanken des Wahrseins völlig von den subjektiven Mitteln, die wir haben, uns davon zu überzeugen. Zwar sagt auch Ayer, zu den notwendigen und hinreichenden Bedingungen der Rede vom Wissen gehöre die *Wahrheit* des Gewussten. Aber die wird ja gerade nicht unabhängig von den akkreditierten Routen des Wissenserwerbs (über Erfahrung und Denken) geliefert. Wissen ist immer *jemandes* Wissen: „[...] nothing is known unless somebody knows“ (70,2). Und es macht einfach keinen Sinn zu sagen, einer wisse etwas, aber das sei möglicherweise nicht wahr. Ebenso wenig darf man (wie Quine und Kaplan das genannt haben) in kognitive Kontexte ‚hineinquantifizieren‘. Wenn

Ödipus glaubt, dass Iokaste seine Frau ist, und es außerdem wahr ist, dass sie seine Mutter ist, dann darf ich den Bericht über Ödipus' Glauben nicht so verändern, dass ich sage: Ödipus glaubt, dass er seine Mutter geheiratet hat. Kurz: Wahrheitsansprüche müssen immer (auch) subjektiv testbar sein, so dass sie dem Subjekt, an das sie ergehen, auch aus der ‚ich‘-Perspektive zugeschrieben werden können. (Sie werden vielleicht einwenden, der Satz sei auch dann wahr, wenn Ödipus ihn nicht glaube. O. k., aber dann nicht, weil er schlechterdings – wie der Realist will – verifikationsunabhängig und -unbedürftig ist, sondern weil anderswer ihn verifiziert hat. Der arme Ödipus kommt ja übrigens schließlich an der Verifikation selbst nicht vorbei – gerade darin besteht seine Tragödie.)

*

Auch der Antirealist – oder vielmehr, gerade er – braucht ein Fundament für seine Verifikation; und das ist für Ayer die Erfahrung. Ohne ein solches Fundament geriete die Definition des Wissens als begründete Meinung in einen infiniten Regress. Nehmen wir an, wir glaubten uns zu einer Tatsachenbehauptung berechtigt. Sie wird durch einen Satz ausgedrückt. Nur Sätze können Sätze begründen. Und so müssen wir uns, um unsere Überzeugung von der Wahrheit unseres Satzes zu begründen, nach einem anderen Satz umsehen, dem wir diese Begründungsleistung zutrauen.

To give an answer is to put forward some other statement which supports the statement of which knowledge is claimed; it is implied that this second statement is itself known to be true. Again, it may be asked how this is known, and then a third assertion may be made which supports the second. And so the process may continue until we reach a statement which we are willing to accept (69).

Diesen Regress können wir nur abbrechen, wenn wir auf einen Grund stoßen, der weiteres Begründen erübrigt. Ein solcher, meint Ayer, ist Kenntnis aus selbst erlebter Erfahrung. Sie allein ist zweifelsfrei gewiss – so sehr, dass die bloße Frage sinnlos wird. Z. B. die schon früher erwähnte, ob wir wirklich sicher sind, dass, wenn wir Kopfweg haben, wir auch wissen, ob wir's haben (53). Es ist logisch einfach unmöglich, unsicher hinsichtlich einer solchen Entscheidung zu sein.

Darum hat – wie wir uns erinnern – die frühe Wissenschaftstheorie des Wiener Kreises die Sätze, aus denen die empirischen Wissenschaften bestehen, ebenfalls auf Sinneserlebnisse begründet. Sätze, die ganz dicht an der Erfahrung eines einzelnen Subjekts sind, hießen Basis- oder Protokollsätze: Sie allein, meinte man, sind direkt und schlüssig verifizierbar (vgl. 54). Von allen Sätzen mit deskriptivem Gehalt müssen sie allein nicht weiteren Tests unterworfen werden. Wäre das nicht so, so käme der Verifikationsprozess bei und mit ihnen ja nicht zum Abschluss. Aber wo sonst sollte er es? Darum hielt man diese Erfahrungssätze für grundlegend (basic) und ‚unkorrigierbar‘ (l. c.).

Das versteht sich nicht von selbst. Denn Aussage-Sätze (auch solche mit empirischem Gehalt) können – wie alle Sätze, und mithin im Gegensatz zu Empfindungen, die man einfach hat oder nicht hat, Punkt – wahr oder falsch sein. Wie aber kann ein auch falsch sein könnender Satz das Vehikel für einen Bericht über etwas sein, das in dieser Möglichkeit des Falschseinkönnens nicht einmal steht? Ayer macht hier eine wichtige (und, wie ich finde, völlig richtige) Unterscheidung, die viele zeitgenössische Philosophen bei ihren Zweifeln an der Autorität des Bewusstseins vernachlässigen: Es ist eines, in einem Erlebniszustand zu sein und das un-

mittelbar auch zu wissen („immediately recognize one's own feelings and sensations“ [61]), und ein anderes, irgend eine Aussage darüber zu treffen. Dass ich mich bei der Klassifikation eines psychischen Zustands so oft vertue, ja dass es mir beim besten Willen nicht möglich ist, mir Klarheit über meine Gefühle zu verschaffen, das scheint einigen, wenn nicht ein Beleg für die Unbewusstheit mancher Gefühle, so doch einer gegen die These, psychische Zustände beständen überhaupt nur in dem Bewusstsein, das ich von ihnen habe.

Aber hier wird etwas verwechselt. Nehmen wir an, Sie seien unfähig, ihren Widerwillen, diese Frau oder diesen Mann angemessen zu verstehen, als Eifersucht zu durchschauen. Auf Rückfrage werden Sie vielleicht antworten: ‚Ich mag sein/ihr soziales Engagement nicht‘ oder ‚Er/sie ist einfach zu vertraulich/zu kokett mit Personen des anderen Geschlechts‘ oder irgend etwas dergleichen. Das bedeutet doch nicht, dass Ihnen der psychische Zustand, in dem Sie sich befinden, irgend unbekannt ist, sondern nur dies, dass Ihr Bewusstsein zu der Strategie greift, Sie das anders interpretieren zu lassen. Interpretationen erfolgen in Propositionen (die wiederum sprachlich durch Behauptungs-Sätze ausgedrückt werden); und beim Übergang vom einen zum anderen kann es Verschiebungen, Verbiegungen, auch Täuschungen geben. Und das beweist gar nichts gegen die Selbstdurchsichtigkeit des Bewusstseins.

Aber es muss sich gar nicht um eine absichtliche Strategie (wie bei der Eifersucht) handeln. Sie können schlicht nicht *wissen*, wie Sie das blümerante Gefühl interpretieren sollen, in dem Sie sich befinden. Haben Sie Angst vor dem Zahnarzt, oder haben Sie sich gerade zur Unzeit verliebt, oder sollte das Mensa-Essen Ihnen nicht bekommen sein, oder was weiß

ich? Auch hier bedeutet Ihre spontane Unfähigkeit, einer dieser Deutungen zuzustimmen, nicht, dass Sie kein Bewusstsein ihres komischen Zustandes haben (schließlich *haben* Sie es, und es stört und quält Sie die ganze Zeit, was nicht möglich wäre, wenn es unbewusst wäre: ‚Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß‘). Es bedeutet nur, dass Sie aus dem Zustand des unmittelbaren Gefühls nicht sicher zu einer propositionalen Deutung desselben übergehen können. Diese Unsicherheit berechtigt aber mitnichten dazu, Ihr Gefühl als ‚unbewusst‘ zu bezeichnen. Es ist allenfalls *unbewusst*.

Ayer sagt sinngemäß: Dass ich gerade jetzt dies konzentrationsstörende Gefühl habe, weiß ich gegebenenfalls aus unkorrigierbarer Evidenz; die Aussage, es sei Zahnweh oder Verliebtheit, kann eventuell falsch sein – ich kann die falsche Klassifikation meines Zustands vorgenommen haben (ich hatte einen hysterischen Anfall, und es kam mir nur so vor, als täte mein Eckzahn mir weh), ich kann mich in der Wortwahl vergriffen oder ich kann mich falsch interpretiert haben (54 f.). Aber – und das ist das Entscheidende – ich kann mich nicht über den Charakter meiner aktuellen Erfahrung vertun (62,2); es ist da, sagt Ayer, kein Raum für was anderes als Kenntnis, nichts, worüber ich ungewiß oder im Irrtum (mistaken) sein könnte (56,2). Und darum ist es auch nicht furchtbar wahrscheinlich (wenn auch logisch möglich), dass Sätze über meine primären Erlebnisse normalerweise ganz daneben sein sollten, so sehr daneben, dass ich sie nicht als ausgezeichnete **Wahrmacher meiner Basis-Sätze sollte gelten lassen dürfen.**³

³ „But in what sense then is it at all plausible to claim that these statements are incorrigible? Only, I think, in the sense that one’s grounds for accepting them may be perfect. It is, therefore, misleading to talk of a class of incorrigible, or undubitable statements as though ‚being incorrigible‘ or ‚being undubitable‘ were properties which belonged to statements in themselves. The suggestion is rather that there is a / class of statements which in certain conditions only cannot be doubted; statements which are known incorrigibly when they are made by the right person in the right circumstances and at the right time. Thus, in my view at least, the sentences ‚he has a headache‘, when used by someone else to refer to me, ‚I shall have a headache‘, used by me in the past with reference to this moment, and ‘I

Schließlich sind Basis-Sätze statements darüber, ‚wie mir’s gerade jetzt zumute ist oder vorkommt, und zwar nur mir‘ (57). Und das *kann* mir nicht verborgen sein – es ist mir, anders gesagt, ‚unmittelbar bekannt‘ (61). „There is nothing fallible about experiences itself. [...] what is immediately given to us in experience must be incorrigible“ (67). Aber das betrifft eben nur *Erfahrungen*. Sätze, auch wenn sie den Erfahrungen noch so dicht auf den Fersen sind, teilen diese Unkorrigierbarkeit natürlich nicht: „If I am right, there is then no class of descriptive statements which are incorrigible. However strong the experiential basis on which a descriptive statement is put forward, the possibility of its falsehood is not excluded“ (66,2). Im Bereich sprachlicher Äußerungen erreicht diese unfehlbare Sicherheit allein das statement ‚Ich bin‘. Es wirkt aber wie ein Symptom, das dasjenige, dessen Symptom es ist, nicht bezeichnet, sondern einfach ausdrückt, so wie mein Fieber meine Grippe nicht bezeichnet, sondern nur (an)zeigt oder manifestiert. Darum steht das ‚Ich existiere, wenn und solange ich spreche‘ nicht in der Wahr-Falsch-Alternative und ist aus diesem trivialen Grund unkorrigierbar (vgl. Ayers Kapitel über ‚I think, therefore I am‘, l. c., 44 ff.). Den Preis, sagt Ayer, der für diese Gewissheit zu zahlen ist, ist allerdings der deskriptive Gehalt des Satzes (67,1).

have headache' all express the same statement; but the third of these sentences alone is used in such conditions as make it reasonable for me to claim that the statement is incorrigibly known. What is ‚incorrigible‘ in this case is the strength of the basis on which I put the statement forward: not in the sense that the existence of such a basis cannot be denied or doubted by other persons, or by myself at other times, but that given its existence – and it is fundamental to the argument that I *am* given it – then, independently of other evidence, the truth of the statement is perfectly assured. It is in this sense only that the statement may be regarded as not being subject to any further tests: a claim which may seem more modest when it is remarked that even if I *am* given a conclusive basis for accepting the truth of what I say in such conditions, the gift is immediately withdrawn. The conditions change; the experience is past; and I am left free to doubt that I ever had it, and so again to put in question the truth of the statement which for a moment I ‚incorrigibly‘ knew“ (55 f.).

Kurz: Wenn ich aus der unmittelbaren Gewissheit der Empfindung übergehe zu einer Beschreibung, wechsle ich vom unfehlbar Gewissen zum Auch-falsch-sein-Könnenden. Allerdings, meint Ayer, ist es nicht furchtbar wahrscheinlich, dass sich aufrichtige Berichte über die eigenen psychischen Zustände (außer in psychoanalytischen Grenzlagen) häufig als korrekturbedürftig erweisen werden. Auch wenn ich tatsächlich nicht verliebt war, sondern nur eine romantische Anwandlung hatte, selbst dann wird mir so zu Mute gewesen sein, dass die entsprechende Aussage aufrichtig gewesen sein wird. Anders gesagt: selbst dann wird mir's so vorgekommen sein. Und das Zu-Mute-Sein ist vom Wahrheitsanspruch der intersubjektiv überprüfbaren Aussage dadurch entlastet, dass es sich durch die Umschreibung durch ein ‚mir scheint (oder kommt es so vor), dass‘ schützt. Im Übrigen: Wenn mir ein Freund sagt: ‚Reib dir mal die Augen, und konzentrier dich. Du hast zuviel Romane gelesen, bist aber überhaupt nicht verliebt!‘, dann werde ich die Wahrheit dieser Deutung selbst wieder subjektiv (also an meiner eigenen Erfahrung) zu verifizieren haben. Denn wo anders sollte ich Erfahrungssätze überprüfen als an meiner Erfahrung?

Ayer geht hier sehr weit: Die ursprüngliche Erfahrung, deren Gewissheit unhinterfragbar ist, ist klarerweise privat (58 ff.). Und von Wittgensteins Privatsprachen-Argument zeigt er sich herzerfrischend unbeeindruckt: „[Mein Erlebnis, sagt er] ist privat, insofern die Bedeutung meiner Worte ausschließlich vom Charakter meiner Erfahrung bestimmt werden soll (is supposed to be), die ich zur ihrer Anzeige/Bezeichnung benutze, unabhängig von jedem öffentlichen Gebrauchsstandard“ (58). Gewiss, Sprachverwendungsregeln sind öffentlich. Aber ich habe die Erfahrungen, die ich habe, auch dann, wenn ich sie nicht öffentlich mitteilen, ja nicht einmal mir selbst in Aussageform plausibel machen könnte. (Zahnweh ha-

ben gegebenenfalls auch sprachlose Wesen.) Nach Wittgenstein (und der von ihm eröffneten Tradition) wäre es dagegen so, dass ich Zahnweh nur haben könnte, wenn eine öffentlich zugängliche Äußerung ‚Ich habe Zahnweh‘ 1. wahr wäre, 2. aus der ‚er‘/‚sie‘-Perspektive auch verifiziert und auf meinen Körper bezogen werden könnte. So wird die ‚er‘/‚sie‘-Perspektive der ‚ich‘-Perspektive vorgeschaltet, gleichsam zur Wahrheitsbedingung derselben gemacht. Und so komme ich in die absurde Situation, die Wahrheit meiner psychischen Selbstzuschreibung von fremder Verifikation abhängig machen zu müssen. Aber das stimmt doch einfach nicht, sagt Ayer: Die Verständlichkeit meiner Erfahrungen für mich hängt doch einfach nicht ab von ihrer Verständlichkeit für anderswen („For the present, I wish only to maintain that whether or not my descriptions are intelligible to others, their being so is not a condition of their being intelligible to myself“ [60]). Wittgensteins Position gegen Privatempfindungen ähnelt dem von ihm selbst gegebenen Gleichnis jenes Mannes, der sich gleich „mehrere Exemplare der heutigen Morgenzeitung [kauft], um sich zu vergewissern, daß sie die Wahrheit schreibt“ (PU I, § 265 [WA I, 365; zit.: l. c.). So der, der seinem unmittelbaren Zahnweh-Gefühl so lange misstraut, bis alle seine Freunde ihm den wahren Satz ‚Du hast wirklich Zahnweh‘ zurücksenden (gleichsam als feed-back auf die Echtheit seiner Empfindung).

Der Skeptiker wird unter den Umständen natürlich den Fuß in die Tür stellen, die zwischen unmittelbarer Erfahrung und allem, was daran nicht teilhat, öffnet: das ist seine einzige Möglichkeit. Nicht nur der sprachliche Ausdruck der Erfahrung gehört dazu, auch die Frage nach der Existenz physischer Gegenstände oder wissenschaftlicher Entitäten (die ich nicht durch Erfahrung nachweisen kann: wie Quantensprünge, Elektronen oder

ihren ‚spin‘) oder selbst fremder Subjekte oder gar vergangener Bewusstseinszustände. In Frage lässt sich, sagt Ayer, all das stellen, was auf einer unberechtigten (oder wenigstens nicht nachgewiesenermaßen berechtigten) Schlussfolgerung („inference“) vom Bekannten zum nicht Bekannten beruht:

What is respectively put in question [by the sceptic] is our right to make the transition from sense-experiences to physical objects, from the world of common sense to the entities of science, from the overt behaviour of other people to their inner thoughts and feelings, from present to past. These are distinct problems, but the pattern of the sceptic's argument is the same in every case (76,1).

Damit ist nun eine für unseren Fragezusammenhang wirklich wichtige Frage berührt. Schon der Bischof Berkeley hatte sie gestellt und auf seine Weise radikal beantwortet. Es ist die: Wenn allein Sinneserfahrungen (und logische Wahrheiten) gewiss sind, welche Evidenz haben wir dann für die These, es gebe außer uns physische Gegenstände in Raum und Zeit? Die These ist klarerweise realistisch. Und wenn Ayer sie – wie er's in der Tat tut – für beruhend auf einem problematischen Schluss hält, dann berührt auch er gefährlich die Grenze des Phänomenalismus/Idealismus – und das mitten im 20. Jahrhundert. Aber wenn er das auch auf eine sehr differenzierte Weise tut, so gibt er doch dem Skeptiker zunächst einmal recht:

[...] we have no access to physical objects otherwise than through the contents of our sense-experiences, *which themselves are not physical*: we infer the existence of scientific entities, such as atoms and electrons, only from their alleged effects: another person's mind is revealed to us only through the state of his body or by the things he says and does: the past is known only from records or through our memories, the contents of which themselves belong to the present. Relatively to our knowledge of the evidence, our knowledge of the conclusion must in every case be indirect: and logically this could not be otherwise (76,2; Kursivierung von mir).

Nach Ayers (für uns sehr interessanten) Prämissen ist das wirklich der Fall, dass unsere Überzeugung von alledem auf Schlussfolgerung beruht. Und die einzig hier wichtige Frage (die einzige, die den Skeptiker beeindrucken könnte) ist nun: Sind wir dazu berechtigt? Ayer antwortet: nicht durch Induktion, denn Induktion ist (wie [nicht erst] Hume gezeigt hat [77 f.] immer unvollständig, also kein sicheres Kriterium für All-Sätze. Aus Kenntnissen, die wir haben, kommen wir nicht sicher zu solchen, die wir nicht haben. Aber auch deduktiv ist der Übergang von Prämissen zum Schluss hier nicht triftig (76 f.). Denn, sagt Ayer, es kann keine noch so lange und ausführliche Beschreibung von Sinnes-Erfahrungen geben, so, dass aus dieser Liste folgte, dass physische Objekte existieren (76,3) – und entsprechend verhält sich's mit den anderen erschlossenen Entitäten. Darum kann dem Skeptiker nicht verboten werden zu folgern, dass, wenn diese Inferenzen weder induktiv noch deduktiv gerechtfertigt werden können, sie vielleicht überhaupt nicht gerechtfertigt sind.

Hinsichtlich dieser Sachlage sind vier Stellungnahmen denkbar, sagt Ayer. Der naive Realist setzt sich einfach über die Indirektheit unserer (inferentiellen) Kenntnis physischer Objekte hinweg und tut so, als habe er dafür schlagende Belege (oder aber er tritt die Flucht nach vorne an und diskreditiert den verifikationistischen Bescheid, dass wir nur über das reden dürfen, wofür wir epistemische Belege haben). Der Reduktionist (und das war Ayer früher selbst) meint dagegen, dass die Rede von physischen Objekten auf ‚logischer Konstruktion‘ beruht, deren Basis die Inhalte unserer Sinneserfahrung sind – und auf sonst nicht. Er reduziert also die Existenz von Körpern im Raum auf die Erfahrungen, die wir davon haben (79 f.). Drittens gibt es die wissenschaftliche Einstellung (man könnte sie auch die materialistische nennen). Die gibt zu, dass es eine epi-

stemische Kluft zwischen Evidenz und Schlussfolgerung gibt, meint aber, die lasse sich durch den fortschreitenden und fortschreitend bewährten Prozess szientifischer Induktion überbrücken. Der Wissenschaftler gibt also zu, dass materielle Gegenstände uns nicht direkt gegeben sind, dennoch aber als Ursachen unserer Sinnesempfindungen angesetzt werden dürfen. Diese Hypothese habe einfach eine überwältigend gut bewährte Hypothese zur Grundlage. Viertens gibt es die Einstellung (oder Methode) der „Deskriptiven Analyse“ (80 f.), offenbar inzwischen diejenige von Ayer selbst. Die Deskriptive Analyse gibt die Einwände des Skeptikers und den inferentiellen Charakter unserer Rede von physischen Objekten (usw.) zu (samt der Einsicht, dass die Inferenz weder induktiv noch deduktiv überzeugt), lässt sich davon aber nicht abschrecken. Die Inferenz ist damit nicht verurteilt, meint sie. Wir können vorsichtig nach pragmatischen Zusatzbelegen für unsere Überzeugung suchen, die Grundlagen für die Berechtigung unserer Rede von Gegenständen, fremden Subjekten, physischen Entitäten und vergangenen Tatsachen im Einzelfall analysieren. Aber letztlich müssen wir doch zugeben, dass eine weitere Rechtfertigung derselben „weder nötig noch möglich“ ist (81,1). Es ist klar, dass Ayer auch jetzt noch (mit dieser ziemlich weichen Position) mit dem Reduktionisten sympathisiert (vgl. 82 f.). „[...] even if the reductionist can be refuted“, sagt er, „his errors are instructive. He takes us on a philosophical journey while the naive realist, secure in the possession of his property, is content to stay at home“ (83,1).

Worauf also stützen wir unseren Glauben von der Existenz physischer Gegenstände? Eine naiv-realistische Antwort würde lauten: auf die Gegenstände selbst. Die Antwort kann aber nicht richtig sein. Denn wenn die ‚Gegenstände selbst‘ das bewusstseinsjenseitige Korrelat unserer

Wahrnehmungen sein sollen, dann können sie nicht selbst Stützen unseres Glaubens sein: denn als bewusstseinsunabhängig sind sie eben nicht bewusst. Also können wir den Glauben nur auf die Sinnesempfindungen stützen, durch die hindurch wir auf Objekte als ihre sei's Ursachen, sei's intentionalen Korrelate schließen. Die Sinneswahrnehmungen sind uns nicht nur bewusst, sie sind unbezweifelbar, wie wir wissen.

Nur von *ihnen* können wir im strengen Sinne sagen, sie seien uns gegeben. Objekte sind es nicht. Wir fühlen die Hand, die die Statue berührt, wir fühlen nicht die Statue. Das sah schon Kant, wenn er den Gedanken des Objekts sowohl von der einheitslosen Mannigfaltigkeit der Empfindungen als auch von der bloß subjektiven Verknüpfung durch die Einbildungskraft unterschied. Objekte sind für Kant in dem Sinn nicht gegeben, als es Konstrukte sind, die unser Verstand nach gewissen Gesichtspunkten (Kategorien) aus Sinnesdaten bildet.

Solch einen formenden Verstand nimmt Ayer nicht an. Aber er stimmt Kant völlig zu, dass wir ‚keinen direkten Zugang zu Objekten‘ haben (84). Physische Objekte genügen nämlich gewissen Konstanzbedingungen, die durch Sinneserlebnisse nicht erfüllt werden. Sie sind außerdem stets verschieden gegeben, zeigen sich nur in wechselnden Perspektiven, Beleuchtungen, Abschattungen und Profilen: was an ihnen ‚die Sache selbst‘ ist, ist mithin etwas von uns Erschlossenes, das sich also solches nie unmittelbar zeigt. Nur Sinnesdaten sind uns im strikten Sinne gegeben, und zwar unmittelbar. Allein daraus schon folgt, dass Objekte Konstrukte unseres Geistes sind: gewiss auf der Basis von sense-data, aber über diese hinausgehend. Über Objekte handeln wir in Aussage-Sätzen. Aber von denen sahen wir ja vorhin, dass sie stets mehr behaupten, als sich durch

Sinneserfahrungen belegen (d. h. verifizieren) lässt: „the ordinary way of describing what one perceives appears to make a stronger claim than the perception itself can cover“ (95 u., vgl. 98,2). Und in diesem Überschuss der (wahrheitsfunktionalen) Beschreibung über die direkte Wahrnehmung besteht die Fehlbarkeit der Beschreibung.

Die Frage ist nun, wie weit Ayer gehen wird in der Reduktion des Gedankens physischer Gegenstände auf Sinnesdaten einerseits, logische Konstruktionen unseres Geistes andererseits. D. h.: ob wir seine Position wirklich als die eines modernen Idealisten charakterisieren dürfen. Das kann ich allerdings erst beim nächsten Treffen zeigen.

9. Vorlesung

Einige (von Ayer so genannte) ‚naive Realisten‘ nehmen an, was unserer Wahrnehmung direkt gegeben sei, das seien die Gegenstände selbst. Selbst Berkeley hatte behauptet, solche Dinge wie Bäume und Steine werden direkt wahrgenommen (PK 85,2). Wenn wir aber genauer hinsehen, was wir unter ‚physischen Objekten‘ verstehen, so müssen wir rasch einsehen, dass der realistische Bescheid nicht richtig sein kann. Physische Gegenstände müssen grundsätzlich mehr als einem Sinn und mehr als einem Beobachter zugänglich sein. Ich muss Sätze bilden können wie: das Ding mit den roten Blütenblättern duftet so und so und fühlt sich so und so an. Oder: das Ding, das ich mit den Fingern fasse und dessen Klingeln ich morgens höre, ist ein und derselbe Wecker (86). Und ich muss eine von anderswem gegebene Beschreibung auf diese selbe Sache beziehen können. Noch eine Reihe anderer Bedingungen müssen physische Gegenstände – im Gegensatz zu einfachen Sinneserlebnissen – erfüllen: einen Ort im Raum einzunehmen oder eine mehr als augenblickliche Zeitdauer erfüllen. Aber für Ayers Argument sind wichtiger die Wahrnehmbarkeit mit verschiedenen Sinnen, aus wechselnden Perspektiven, die (sagen wir) ein Fußballstadion bald fast rund, bald oval, bald schmal, bald breit präsentieren, und die intersubjektive Zugänglichkeit. Soll etwas Wahrnehmbares im eigentlichen Sinn ein physischer Gegenstand heißen dürfen, so muss es mindestens von verschiedenen Leuten wahrgenommen, und d. h.: ebenso gut gefühlt als gesehen werden können. Aber diese Bedingungen werden von den Objekten, die Russell als ‚hard data‘ (vgl. 84 u.) bezeichnet hatte, gerade nicht erfüllt. „Was ihnen zufolge unmittelbar in der Wahrnehmung gegeben ist, ist ein flüchtiger (evanescent) Gegenstand namens Vorstellung (idea) oder ein Eindruck (impression) oder eine Gegebenheit (presentation)

oder ein Sinnesdatum, [also etwas,] das nicht nur privat für einen Einzelbeobachter ist, sondern [sogar] privat für einen einzelnen Sinn“ (85).

Die empiristische Tradition, die gerade im britischen Raum bis heute lebendig, ja tonangebend geblieben ist, hat eine Reihe von Zusatzbelegen für diese These geliefert. Eines ist das Argument aus den Sinnestäuschungen bzw. aus den stets unterschiedlichen Abschattungen, unter denen sich identische Gegenstände verschiedenen (und verschieden situierten) Beobachtern zeigen. Daran scheint sich schlagend zu zeigen, dass selbst dann, wenn sich *manchmal* physische Gegenstände so präsentierten sollten, wie sie wirklich sind (aber für welche Erkenntnisposition soll dieses ‚manchmal‘ eigentlich gelten?), dasjenige, was direkt in unsere Sinne fällt, gewöhnlich was anderes ist (89,1; vgl. 94: „Once more, however, it seems too paradoxical to deny that we see physical objects in any sense at all. So again the solution offered is that we see them only indirectly: what we directly see is something else.“). Und aus dieser Beobachtung legt es sich dann nahe, die Sache selbst (nicht etwa zu leugnen, sondern lediglich) von der Art und Weise zu unterscheiden, wie sie sich einem Beobachter zeigt, also von dem, was Kant ihre ‚Erscheinung‘ nannte (89,2). Wir können aber gleich einen Schritt weiter tun und sagen, physische Gegenstände werden prinzipiell nur indirekt wahrgenommen (die unwahrgenommenen Aspekte ergänzt unser Verstand durch logische Konstruktion, etwa nach Art der Strukturierungsarbeit, die Kant den Kategorien und Vernunftbegriffen zuschrieb). „What is directly perceived, being dependent for its existence on the state of the observer’s nervous system [und das ist schon ein weitgehendes materialistisches Zugeständnis, da nach Ayer Sinneseindrücke nicht physisch sind], may then be held to be a sense-datum“ (91,2).

Mit dieser Formulierung ist zugleich wesentlichen Aspekten der Kausaltheorie der Wahrnehmung widersprochen. Diese Theorie möchte, dass die Erscheinungen (wie – nach einer gewissen Lektüre – bei Kant) Wirkungen des Dings selbst sind. Aber die Physik (in jenem weiten Sinn, in dem sie auch die Neuro- und Sinnes-Physiologie einschließt), als die einzige hier kompetente Theorie, zeigt gerade diese Wirkung nicht. Was sie (falls sie wahr ist) zeigt, ist vielmehr, dass die Art und Weise, wie Dinge uns erscheinen, kausal bedingt ist durch eine Reihe von Faktoren, die dem Ding an sich ganz äußerlich sind (92,2).

„So kommt mir z. B. dieser Teppich zu meinen Füßen blau vor, weil eine bestimmte Wellenlänge von ihm zu meinen Augen gesendet wird, von denen wiederum Impulse entlang den entsprechenden Nervenfasern zu meinem Gehirn führen. Bei anderer Beleuchtung oder wenn meinen Augen oder mein Hirn beeinträchtigt würden, erschiene er in einer anderen Farbe oder wäre farblich überhaupt nicht identifizierbar. Aber daraus zu schließen, daß wir Dinge überhaupt nicht gewahren, wie sie wirklich sind, daß also z. B. dies physische Objekt, auf das ich als ‚den Teppich‘ bezugnehme, nicht wirklich blau ist, heißt annehmen, daß, wenn ein Ding so aussieht, als hätte es eine bestimmte Eigenschaft, die zum Teil von äußeren Faktoren verursacht worden ist, es sie also in Wirklichkeit gar nicht hat. Stellt man diese Konsequenz als allgemeine Wahrheit auf, so liegt man offenbar daneben. So mag ein Teil der Ursache, warum der Teppich mir jetzt blau erscheint, darin liegen, daß er blau gefärbt worden ist: aber niemand / würde diese Kausalabhängigkeit von der Wirkung der Färbemaschine für einen Grund für den Schluß ansehen, daß der Teppich in Wirklichkeit gar nicht blau war. Man kann allerdings denken, daß die Annahme in dem besonderen Fall gilt, wo die äußeren Faktoren in der Lage (condition) des Beobachters zu finden sind. Die hier wirksame Vorstellung ist, daß, wenn der Gegenstand seine Eigenschaften uns verdankt, sie nicht von Rechts wegen seine sind. Aber was er (wenigstens teilweise) dem Beobachter verdankt, ist, daß er ihm gerade so erscheint, wie er es tut: Und wenn uns das, um auf unser Beispiel zurückzukommen, nicht dazu bringt zu leugnen, daß der Teppich wirklich blau *aussieht*, so ist auch nicht klar, warum er uns dazu bringen sollte zu leugnen, daß der Teppich wirklich blau *ist*. Es gibt Kriterien für die Entscheidung, was Ding ‚wirklich‘ sind; das ist hauptsächlich eine Frage der Farbe, unter der sie uns unter angenommenen Normal-Betrachtungs-Bedingungen erscheinen. Daß die Kausalklärung dieser Erscheinungen den Beobachter mit ins Spiel bringt, hindert diese Kriterien doch nicht daran, erfüllt zu werden; noch hindert es

darum Dinge daran, wirklich die Farben zu haben, die wir ihnen zuschreiben. Und dasselbe gilt für jede beliebige Eigenschaft, die der gesunde Menschenverstand Dingen zuspricht. Darum sieht es nicht so aus, daß die Physik [wie Russell behauptet hat, in: *An Inquiry into Meaning and Truth*, 15] den naiven Realismus in dem Sinne widerlegt, daß sie zeigt, daß er falsch ist. Die Physik beweist nicht, daß wir physische Gegenstände nicht so wahrnehmen, wie sie wirklich sind. Wir werden aber jetzt sehen, daß sie den naiven Realismus trotzdem untergräbt, indem sie Zweifel auf die Angemessenheit des Bildes wirft, das der naive Realist sich von der Außenwelt bildet. Er wird dann dazu neigen, dies (mit der Kausaltheorie der Wahrnehmung verbundene) Bild zu ersetzen: aber das ist, wie wir ebenfalls sehen werden, kaum eine Verbesserung“ (92 f.).

Ähnlich behandelt Ayer Varianten des physikalistischen Kausalarguments. Etwa das, wonach wir die Objekte darum nicht unmittelbar wahrnehmen, weil das Licht, das vom Objekt zu unseren Augen wandert, bei seiner Reise Zeit braucht, unter Umständen so viel, dass etwa Sterne am Nachthimmel, die wir sehen, schon gar nicht mehr existieren (93 f.). Aber, antwortet Ayer, wenn wir das für einen Einwurf halten: warum sollen wir uns dann von Objekten, von denen zu uns das Licht eine völlig unbedeutende Zeit braucht, eine Wahrnehmung zuschreiben? „Denn die vergleichsweise Länge des Intervalls macht keinen Unterschied für den Charakter unserer Erfahrung: so gäbe es keine Rechtfertigung für die Behauptung, wir hätten einen Gegenstand von einer bestimmten Art gesehen, wenn das Intervall sehr kurz war, und einen Gegenstand von ganz anderer Art, wenn es etwas länger war. An welchem Punkt in der stetigen (continuous) Reihe möglicher Zeitintervalle würde dieser grundlegende Wechsel stattfinden? Aber noch einmal: Es scheint gar zu paradox zu leugnen, dass wir physische Gegenstände überhaupt in irgendeinem Sinne gesehen hätten. So bietet sich erneut die Lösung an [zu sagen,] daß wir sie nur indirekt sahen: was wir direkt sahen, war was anderes“ (94).

Mit Russell (und, wie wir sehen werden, mit Castañeda) beschränkt Ayer die Evidenz, die mit Sinnesgegebenheiten verbunden ist, auf die gegenwärtige Wahrnehmung, nicht auf Erinnertes oder Einbildungen. (Ich diskutiere die Frage nicht, wie man ‚die Gegenwart‘ oder ‚den gegenwärtigen Augenblick‘ isolieren kann, da der ja selbst eine Weile dauern muss, um ein Bewusstseinserebnis möglich zu machen, also – wie Husserl sagen würde – Protentionen und Retentionen mit sich schleppt, die den Gegenwartspol umlagern. Ayer äußert sich dazu im 4. Kapitel, das „Memory“ überschrieben ist: 134 ff.; aber ich werde hier nicht darauf eingehen.) Ayer selbst sieht als Ergebnis dieses Teils der Diskussion, dass der naive Realismus nicht unbedingt abgeschmettert, aber doch zu wichtigen Differenzierungen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Dingen und unserer Auffassung von Dingen aufgerufen ist. Das Mindeste, was er zugeben muss, ist, dass die physischen Objekte, die wir gewahren, wenigstens einige ihrer Eigenschaften den Bedingungen unserer Wahrnehmung verdanken. Dies zuzugeben, fällt ihm schwer; aber es zwingt ihn, meint Ayer, zur Aufrichtung eines „screen of sense-data between ourselves and the physical world“ (95). Dies Zugeständnis kann man in zwei Richtungen akzentuieren. Man kann sagen, dass physische Gegenstände von subjektiven Sinneserlebnissen abhängen. Man kann aber auch sagen, dass, wer ‚physisches Objekt‘ sagt, mehr sagt, als was sich aus Befunden subjektiver Wahrnehmung rechtfertigen lässt: zu viel („the ordinary way of describing what one perceives appears to make a stronger claim than the perception itself can cover“ [95 u., 98,2]).

Aber dass die Rede von physischen Objekten nicht auf die Rede von Sinneserfahrungen reduziert werden darf, bedeutet im Gegenzug nicht, dass physische Objekte andere Eigenschaften hätten als ausschließlich

Sinnesdaten. Sie *sind* überhaupt nichts anderes als Anordnungen und geregelte Kombination zwischen ebensolchen. Diesen Aspekt des Phänomenalismus hat sogar der Deutsche Idealismus als gültig anerkannt. Wer geltend macht, die Empfindung sei intentional auf ein Empfundenes (oder Gefundenes) bezogen – nämlich den (von ihm unterschiedenen) Gegenstand selbst, und der werde zwar *vom* Ich, aber nicht *im* Ich gefunden, der zieht aus einer richtigen Unterscheidung falsche Schlüsse. So hatte etwa Schelling (das Zitat hatten wir schon gehört) zu denken gegeben:

Aber was ist denn das Gefundene (oder Empfundene) bei diesem Finden? Das Empfundene ist doch wieder nur das Ich selbst. Alles Empfundene ist ein unmittelbar Gegenwärtiges, schlechthin Unvermitteltes, dies liegt schon im Begriff des Empfindens. Das Ich findet allerdings etwas Entgegengesetztes, dieses Entgegengesetzte aber doch nur in sich selbst. Aber im Ich ist nichts als Tätigkeit; dem Ich kann also nichts entgegengesetzt sein als die Negation der Tätigkeit. Das Ich findet etwas Entgegengesetztes in sich, heißt also: es findet in sich aufgehobene Tätigkeit. – Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Objekt; keine Empfindung gibt uns einen Begriff von einem Objekt, sie ist das schlechthin Entgegengesetzte des Begriffs (der Handlung), also Negation der Tätigkeit. Dieser Schluß von dieser Negation auf ein Objekt als seine Ursache ist ein weit späterer, dessen Gründe sich abermals im Ich selbst aufzeigen lassen (SW I/3, 405).

So haben wir also, als Gründe für unsere Rede von Gegenständen, nur Sinnesdaten und rationale Konstruktionen auf ihrer Grundlage (z. B. subjektive Schlüsse auf Ursachen derselben oder die Anwendung von Kategorien, etwa der der Substanz oder der Ursache, die nicht minder subjektiv sind). Nichts führt uns also aus dem Bannkreis der Subjektivität hinaus. Das zwingt uns zu großer Behutsamkeit bei der Rede von physischen Gegenständen.

Wir müssen, meint Ayer, vielleicht nicht gleich so weit gehen, diese Rede geradezu aufzugeben. Aber statt zu sagen, ich sehe eine

Zigaretenschachtel, sollte ich sage, es *scheine* mir so, dass ich sie sehe. Diese Rede ist unangreifbar, und sie hat die denkbar stärkste cartesianische Gewissheit auf ihrer Seite. Sie stimmt nämlich auch dann, wenn das, was ich zu sehen *schien*, gar keine Zigaretenschachtel, sondern was anderes war. Jedenfalls gilt: Aus dem statement, dass ich die Zigaretenschachtel sehe, folgt, dass es mir so vorkommt, als sehe ich sie (dass ich sie zu sehen *scheine*). Oder wem das immer noch zu weit geht: mir *scheint*, dass ich da etwas Bestimmtes sehe. „It is to be a necessary fact that whenever anything is perceived something must, in this sense, seem to be perceived“ (96,2).

Der nächste Schritt wäre nun, sagt Ayer, die Umwandlung des Satzes ‚mir scheint jetzt gerade, daß ich eine Zigaretenschachtel sehe‘ in den Satz ‚I am now seeing a seeming-cigarette case‘ (96,3). Und diese mir erscheinende Zigaretenschachtel „ist ein Beispiel eines sense-datum“ (l. c.). Die Umkehrung macht aus einer Rede des dicto eine Rede de re. Das dictum, auf das die erste Formulierung ging, war ‚daß da eine Zigaretenschachtel ist‘. Und dieses verwandelt sich jetzt in eine Sache, eine res: ‚die erscheinende Zigaretenschachtel‘. Und dann gilt, dass meine Wahrnehmung selbst auf eine Art von Gegenstand bezogen ist, die Ayer mit der Tradition eine Erscheinung, ein Phänomen nennt. Noch anders gesagt: die erkenntnistheoretische Reflexion auf die Wahrnehmungsabhängigkeit jeder *Rede* (jedes dictum) von einer Sache zieht ontologische Konsequenzen nach sich: die Sache verwandelt sich in ein *Phänomen*. Wird diese Operation verallgemeinert, so kommt man in die Nähe jener Position, die Ayer „Phänomenalismus“ nennt (118 ff.). Sie folgert aus der Subjektabhängigkeit aller Referenz, dass alle Referenten bloße Erscheinungen, eben Phänomene, sind. Ayer resümiert:

Applying this procedure to all cases of perception, whatever veridical or delusive, one obtains the result that whenever anyone perceives, or / thinks he perceives, a physical object, he must at least be, in the appropriate sense, perceivinnng a seeming-object. These seeming-objects are sense-data; and the conclusion may be more simply expressed by saying that it is always sense-data that are directly perceived (96 f.).

Man muss sich mit dieser Beschreibung vor Fehlanwendungen vorsehen, also nicht etwa sagen, die so definierten sense-data seien Eigenschaften des Gegenstandes selbst, also so etwas wie ein subjektiver Film, der sich über ihn lege – das wäre eine Verwechslung der subjektiven und der objektiven Anteile (97). Ich kann aber sagen, die subjektiven Anteile – die Erscheinungen – kommen *nicht* der Sache selbst zu. Und daraus kann ich wieder Konsequenzen unterschiedlicher Radikalität ziehen: die mit dem Realismus verträgliche Kants, wonach ich immer nur Erscheinungen, aber nie Dinge an sich gewahre, oder die radikal idealistische Berkeleys oder Maimons, wonach die Dinge-selbst sich mit Haut und Haar in Erscheinungen auflösen. Nach einer Phase, in der er der letzteren Lösung zugeneigt hatte, sagt Ayer nun, „die Existenz eines physischen Gegenstandes, auf den bezuggenommen zu werden scheint, bleibt eine offene Frage“ (101). Das bedeutet immerhin so viel zugunsten des Idealismus, dass sie mit Mitteln der Verifikation (also unseres epistemischen Zugangs) nicht entschieden werden kann – und zwar *wegen* der Rücksicht auf die epistemische Komponente, von der wir wissen, dass sie nur mit Erscheinungen zu tun hat.

Diese Rücksicht sollte uns erneut vorsichtig machen. Da wir schon wissen, dass ein Satz über physische Objekte (z. B. ‚ich sehe da eine Zigaretenschachtel‘) mehr sagt, als sich sinnlich nachweisen lässt (95,2), sollten wir vielleicht nur von dem reden, was uns in der jeweiligen

Erkenntnissituation visuell wirklich gegeben ist – ungeachtet seiner möglichen Verbindung mit irgend etwas sonst (l. c.). Gegen diese Zusatzreduktion hat aber z. B. Gilbert Ryle (in *Dilemmas*, 1954, 102 ff.) Einwände erhoben. Ryle, der Autor des berühmt-berüchtigten Buchs *The Concept of Mind* (London 1949), bestreitet, dass der Ausdruck ‚sehen‘ so verwendet werden dürfe, dass er eine introspektiv fixierbare Episode meines bewussten Lebens herausgreife. Mit ‚sehen‘ werde nicht eine Bewusstseinsphase gemeint, sondern etwas Abgeschlossenes und Geltingsbezogenes, wie wenn ein Engländer sagt ‚I see‘ und damit nicht meint: da geht gerade was vor in meinem Kopf. Er meint vielmehr: ich bin mit dem Verständnis (oder mit der Sicht) von etwas zu Rande- und zu Ende gekommen. Als einen (etwas ethnozentrischen) Beleg für seine These führt er an, dass Verben sinnlicher Wahrnehmungen im Englischen nie in der continuous form stehen; man sagt nicht ‚I am seeing or touching or hearing‘ (99 f.).

Aber das ist offenbar sophistisch. Denn der Abschluss eines Prozesses setzt voraus, dass er vorher stattgefunden hat. Und außerdem ist es eine evidente Tatsache, dass wir Dinge ‚im Blick haben können (having something in sight‘ (so betrachte ich jetzt gerade angestrengt mein Vorlesungsmanuskript) und dass wir uns dessen auch bewusst sind (oder sein können). Ryle würde sagen: dieser Aspekt meiner subjektiven Zuwendung ist doch gerade das völlig Belanglose; was ich sagen will, ist doch: in dem Vorlesungsmanuskript steht dies oder das, oder auch: die Vorlesung liegt vor, sie ist nicht zuhause vergessen. Aber mit einer solchen, den subjektiven Zugang zu den Sachen einfach überspringenden, Sprechweise wird der Unterschied zwischen den Gegenständen selbst und ihrem Fürmich-Sein naiv realistisch aufgehoben. Gewiss neigen wir dazu, diesen

Unterschied zu überspringen und vom Uns-Erscheinen der Dinge zu Urteilen über die Dinge-selbst überzugehen. Aber erstens darf, ja soll der Erkenntnistheoretiker diesen Kurzschluss unterbrechen. Und zweitens kann diese Feststellung nicht bedeuten, dass diese unsere (zugestandene) Neigung die Art und Weise *konstituiert*, wie uns Dinge erscheinen (102,1). Wenn wir diesen Unterschied vernachlässigen, fallen wir ohne weiteres in einen unausgewiesenen (da apriorischen) Realismus, der die epistemische Seite der Rede von Dingen einfach und unbegründet unterschlägt. Und genau dies nicht zu tun, ist das Prä des Erkenntnistheoretikers, der mit Recht sagen kann: „If I perceive a physical object in any way it will follow that it seems to me that I perceive something in that way, though not necessarily the same thing as I do perceive“ (103,1 u.; vgl. 104,2 M.: „And this means that it is not possible for anyone to see a physical object, without its seeming to him that he see it“).

Aber Ryle hat einen ernsteren Einwand, diesmal in *The Concept of Mind* (207 ff., bes. 213 ff.). Wir waren einer Variante davon schon im Zusammenhang von Thomas Nagels Kritik am Berkeleyschen Idealismus begegnet. Der Einwand geht auf die Legitimität des Übergangs von ‚mir scheint, daß ich sehe‘ zu ‚ich sehe eine Erscheinung‘ (vgl. 96,3 und 105,1), also des Übergangs von der Rede de dicto zur Rede de re. Die so zustande gebrachten ‚Erscheinungen‘ sind, wie Ayer sagt, „augenblickliche, private Entitäten, geschaffen, wie es wohl scheinen mag, mit einem Federzug, und doch drohend, den Beobachter im Kreise seines eigenen Bewußtseins einzusperren“ (105,1). Solche Drohungen muss ein Philosoph aber gelassen aufnehmen: nur Argumente, nicht Appelle an den gesunden Menschenverstand, vermögen ihn idealerweise zu einem Zug zu bewegen.

Ryle hat nun konkret auf die Gefahr eines unendlichen Regresses bei diesem Übergang verwiesen – und der beschäftigt durchaus auch die philosophierende Vernunft, nicht nur den common sense des pausbäckigen, weltverfallenen Realisten. Ersetze ich nämlich die Rede von Gegenständen durch die von Sinnesdaten, so scheine ich sinnlich bezogen nicht mehr auf Gegenstände, sondern auf Sinnesdaten. Kurz: ich sehe nicht Bäume, Steine und Tische, sondern Erscheinungen derselben. Und in die Definition von ‚Erscheinung‘ ist seinerseits schon eingeflossen der Gebrauch des Verbs ‚ich nehme wahr‘ (105,2.). Aber stimmt das, dass ich, um Objektwahrnehmungen zu haben, ich in Wirklichkeit Wahrnehmungen von meinen Wahrnehmungen haben muss? Und *wenn* das stimmt, was hindert mich, so weiterzumachen und zu verlangen, dass die Wahrnehmungs-Wahrnehmungen ihrerseits wahrgenommen werden müssen und so ad infinitum (l. c.)?

Wenn ich die Sache so formuliere, sagt Ayer, entsteht dieser Regress unvermeidlich. Aber das kann ich vermeiden. Ich *muss* Sinnesdaten (bzw. Erscheinungen) nicht abermals als Gegenstände sinnlicher Beobachtung behandeln (wodurch der Regress unweigerlich entsteht). Ayer sagt sinngemäß (107,1): Selbst wenn es stimmt, dass die Verteidiger der Sinnesdaten-Theorie dazu neigen, Empfindungen als Gegenstände von Beobachtungen zu behandeln, so ist man doch nicht gezwungen, diese Rede von ‚Beobachtung (observation)‘ für was Sinnliches zu halten. Und dann ergibt sich auch nicht automatisch der unendliche Regress.

Sie [die Verteidiger der Sinnesdaten-Theorie] haben besondere Gründe [...], die Wahrnehmung physischer Gegenstände als ‚Empfinden (sensing)‘ von erscheinenden-Gegenständen (seeming objects) zu analysieren: aber diese Gründe finden ihrerseits keine Anwendung auf das Empfinden erscheinender-Gegenstände (these reasons do not apply in turn to the

sensing of seeming-objects). Man ist nicht gezwungen, dies als Bewußtsein von erscheinend-scheinenden-Gegenständen (of seeming-seeming-objects) zu analysieren; es ist keine Rede davon, daß man als allgemeine Regel annehmen müßte. kein Gegenstand sei anders als durch ein Mittelglied (through an intermediary) zugänglich (107,1).

Kurz: Redeweisen wie ‚I feel pains‘ meinen nicht, dass ich über die Schmerzen erst durch mein Gefühl informiert werde. Schmerzen *sind* schon Gefühle, sie tun selbst schon weh – auch ohne zusätzlich darauf gerichtete Beobachter-Perspektive. Aber indem der empiristische Idealist seinen Wortgebrauch entsprechend korrigiert, folgt nicht, dass der Realist daraus einen Vorteil zieht. Indem Schmerzen Gefühle *sind*, deren Sein gleich Wahrgenommenwerden *ist*, sind eben mit Haut und Haar subjektive Entitäten – und nichts Weltliches. Sage ich, Sinnesdaten müssten nicht seinerseits wahrgenommen werden, um zu bestehen, so habe ich nichts über die außerbewusste Existenz physischer Gegenstände gesagt. Ayer resümiert die lange Diskussion (von der ich nur kleine Ausschnitte geliefert habe), mit den Worten:

If a curtain is to be drawn between things as they really are and things as we perceive them, if what we perceive is just the effects of these things on us, then the objects to which we have access in perception fall entirely on our side of the curtain and so does the space in which they are located (117,2).

Und damit hat der Phänomenalismus eine echte Chance: also die Theorie, dass die Rede von physischen Gegenständen auf Schlüssen aus Sinnesdaten beruht bzw. auf diese Rede reduziert werden kann.

*

In das Resümee, das ich gerade zitiert habe, geht die Ablehnung eines Bildes (oder Modells) ein, das sich der Kausaltheoretiker der

Wahrnehmung macht, um den idealistischen Einwänden des Erkenntnistheoretikers das Wasser abzugraben. Er gibt nämlich zu, dass zwischen den Dingen, wie sie an sich sind, und unserer Wahrnehmung derselben, eine Art Vorhang aus Erscheinungen hängt (117,2). Dieser Vorhang oder Schleier verbirgt dem erkennenden Subjekt das An-sich-Sein der Gegenstände – z. B. das, was aus ihnen wird, wenn ich gerade keine Wahrnehmung von ihnen habe (die Ente im Backofen bleibt darin, wenn ich gerade an die Tür rennen muss, weil jemand geschellt hat, obwohl ich von ihr inzwischen keine Sinnesinformationen habe). Dies Modell ist aber unhaltbar, sagt Ayer. Es reduziert die Dinge an sich auf ein Knochengerüst so genannter primärer Qualitäten (Raumgestalt, zeitliche Situierung, physikalische Eigenschaften wie Wellenlängen und dergleichen) und zieht alles davon ab, was angeblich aufs Konto des wahrnehmenden Subjekts geht: ihr Farbigein, ihre akustischen, taktilen und olfaktorischen Qualitäten. „Aber wenn die wahrnehmbare Farbe des Gegenstandes von ihm genommen wird, eben weil sie wahrnehmbar ist, so muß das auch mit ihrer wahrnehmbaren Gestalt (figure) und Ausdehnung geschehen. Und wenn alle wahrnehmbaren Qualitäten von ihm weggenommen sind, während, aus demselben Grund, alle Gegenstände in seiner Nachbarschaft ebenfalls der ihren beraubt sind, so schwindet seine wahrnehmbare Raumstellung (location) ebenfalls“ (l. c.). Es gibt keinen Grund für diese manichäische Einteilung der Gegenstände in das, was die Physik von ihnen weiß und was wir von ihnen wissen. „There is no reason why a model of the ‚external‘ world should not include features which are drawn from the world that we perceive; indeed, to the extent that the model is pictural, this cannot be avoided“ (118 o.). Und damit ist die Metapher vom Schleier der Maja (wie Schopenhauer sagt), der sich zwischen unsere Auffassung und die Dinge legt, diskreditiert.

Eine radikale Antwort auf diese Konsequenz ist, wie gesagt, der Phänomenalismus: „das ist [...] die These, daß physische Gegenstände logische Konstruktionen aufgrund von Sinnesdaten sind oder, mit anderen Worten, daß die Kluft des Skeptikers überbrückt werden kann durch eine Reduktion der Art und Weise, wie Dinge sind, auf die Art und Weise, wie sie erscheinen (seem)“ (118,2). Gegen diese These – die des Bischofs Berkeley – lautet der übliche Einwand, dass Dinge doch auch unwahrgenommen existieren (die Gans schmort weiter im Backofen, während ich ihr den Rücken wende, um die Kastanien zu schälen) (119,2). Aber dieser Einwand ist question begging. Denn der Phänomenalist sagt ja gerade, daß physische Gegenstände nicht selbst wahrgenommen, sondern *aus* Wahrnehmungen *konstruiert* werden. Konstrukte überstehen natürlich ihre epistemologische Basis. Der Punkt ist nur, dass der Phänomenalist sagen würde, die Konstanz und Dauerbarkeit der Gegenstände sei eine bewährte Hypothese, ein Konstrukt, zu dem uns die sinnlichen Befunde berechtigen – aber sie sei eben auch nur Hypothese, nichts selbst mit sinnlicher Gewissheit Getestetes (Kant würde, freilich mit anderer – mit anti-empiristischer – Pointe, zustimmen). Oder noch anders: Der Phänomenalist dreht den Spieß gegen den Opponenten um und fragt ihn, wie *er* von unwahrgenommenen Gegenständen Wahrnehmungen gehabt haben könne. Der wird passen und darauf verweisen, dass die Gans vor und nach dem Rückenwenden im Backofen gesehen wurde. Und dann wird er einige physikalische Gesetze anführen, die den Schluss, sie sei die ganze Zeit drin gelegen (und habe weiter geschmort), stützen. Und darauf wird der Phänomenalist cool antworten: das sei gerade, was er (der Phänomenalist) auch zu tun vorgeschlagen habe: die Intermittenzen der Direktwahrnehmungen durch Schlüsse (selbstverständlich solche, die durch physikalische Regularitäten

bewährt sind) zu überbrücken. Mit John Stuart Mill (der selbst Phänomenalist war) könnte man für die Zwischenzeit auch von ‚permanent possibilities of sensation‘ sprechen (zit. 122 M.).⁴

So wird also der Opponent etwas anderes versuchen. Z. B. kann er die Logik der Hypothesenbildung problematisieren. Etwa so: Der inferentielle Charakter der Hypothesen wird ja wohl auf materialer Implikation beruhen (120,2). Die Wahrheitsbedingungen für solche Sätze besagen, dass diese in allen Fällen wahr sind, außer wenn das Antecedens wahr ist und das Consequens falsch. Aber das kann dem Phänomenalisten nicht genügen. Denn die materiale Implikation ist auch wahr, wenn das Consequens wahr ist und das Antecedens falsch. Das würde dann heißen, dass physische Gegenstände (also dasjenige, auf das geschlossen wird) bestehen können, auch wenn kein Beobachter sie sieht (das steht ja im Antedecens) – und damit wäre der Schluss des Phänomenalisten ad absurdum geführt. Was er bräuchte, meint Ayer, sind konjunktivische Konditionale der Form ‚Wenn a nicht gewesen wäre, so wäre auch b nicht eingetreten‘. Hier wird nur gesagt, dass Sätze über physische Objekte nicht wahr sein können, *ohne dass* auch solche über Wahrnehmungen wahr sind. Aber die Logik solcher „subjunctive conditionals“ sei nicht gut analysiert, und das könne als eine Schwäche der phänomenalistischen Position gesehen werden. (Inzwischen gibt es glänzende Analysen solcher so genannten ‚counterfactuals‘, z. B. im Werk von David Lewis; und im übrigen hat der Anti-Realist Michael Dummett

⁴ In SWL verteidigt Ayer den Phänomenalismus Berkeleys mit den Worten: „Er [Berkeley] behauptete, wenn man von verschiedenen ‚Wahrnehmungsvorstellungen [ideas of sensation] sage, sie gehörten zu einem einzigen materiellen Ding, so heiße das nicht, wie Locke meinte, daß sie auf ein einziges unwahrnehmbares zugrundeliegendes ‚Etwas‘ bezogen seien, sondern lediglich, daß sie untereinander in gewissen Beziehungen ständen. Und hiermit hatte er recht“ (67,2). Allerdings korrigiert Ayer Berkeleys These, daß alles sinnlich Gegebene notwendig ‚geistig‘ sei, indem er den Terminus ‚idea‘ durch den des ‚sense content‘ ersetzt und dann sagt „daß materielle Dinge in Begriffen von Wahrnehmungsinhalten definierbar sein müssen“ (68).

ein Leben lang zu zeigen versucht, dass sich Sätze über Wahr und Falsch auf solche über Annehmbarkeitsbedingungen (assertibility-conditions) reduzieren lassen, was dem phänomenalistischen Verfahren ja ganz analog ist. Aber all das muss uns hier nicht beschäftigen; denn auch Ayer hält diesen Einwand für nicht schlagend.)

Das gilt auch für einen Einwand von Isaiah Berlin (*Empirical Propositions and Hypothetical Statements*, in: *Mind*, vol. LIX, no. 235, bes. 300 f.). Der besagt ungefähr, Sätze über physische Gegenstände seien kategorisch. Schon darum könne ihnen keine (wenn auch noch so komplizierte) Umschreibung durch Wenn-dann- (also durch hypothetische) Sätze (über Sinneswahrnehmungen) angemessen sein (120,3). Sage ich ‚da steht ein Tisch neben der Tür‘, so rede ich von etwas, das gleichzeitig mit meiner Rede vorkommt (occurs), und zwar nicht mit Unterbrechungen, sondern kontinuierlich, und jedenfalls nicht ‚hypothetisch‘ (121,1).

Aber dieser Einwand überzeugt gar nicht. Erstens ist er question begging; denn dass wir direkt wissen können, dass da gegenwärtig was Reales in der bewusstseinsunabhängigen Welt stattfindet, ist ja genau das, was der Phänomenalist mit guten Gründen bestreitet. Und zweitens fehlt dem Einwand „alle logische Kraft“ (121,2).

„Gewiß stimmt’s, sagt Ayer, daß Sätze, die hypothetische Aussagen (statements) über Sinnesdaten treffen, sich nicht über wirklich vorkommende Sinnesdaten äußern. Aber daraus folgt doch nicht, daß sie sich nicht über irgendwelche physischen Ereignisse äußern oder darüber, daß keine physischen Gegenstände existieren. Im Gegenteil, genau zu dieser Behauptung dienen sie doch, wenn der Phänomenalismus richtig ist. Es ist doch prinzipiell nicht schwieriger, Aussagen (statements) über Tische und Stühle durch hypothetische Aussagen über Sinnesdaten zu ersetzen, als kategorische Aussagen über Elektronen durch hypothetische Aussagen über die Ergebnisse physischer Experimente oder kategorische Aussagen

über unbewußte Gefühle von Leuten durch hypothetische Aussagen über ihr sinnenfälliges (overt) Verhalten zu ersetzen. Ob diese Übersetzung auch theoretisch in einer dieser Instanzen ausgeführt werden kann, ist eine andere Frage. Wie wir sehen werden, gibt es starke Gründe für den Schluß, daß die phänomenalistische 'Reduktion' durchführbar (feasible) ist; jedenfalls kann ihre Möglichkeit nicht schon (merely) aus dem Grund ausgeschlossen werden, daß sie hypothetische Aussagen einer Ebene an die Stelle von kategorischen Aussagen einer anderen setzt“ (l. c.).

Trotz dieser Hilfestellung glaubt aber Ayer letztlich selbst nicht an den Erfolg des Phänomenalismus (123,1 u.). Da er die Argumente seiner Gegner nicht überzeugend findet, ist es umso spannender zu sehen, was er selbst einwendet. Ayer kommt auf das Problem zurück, das der Phänomenalist mit unwahrgenommenen Gegenständen, z. B. dem Tisch im Nachbarzimmer, hat. Auf die Frage, wie er sich dessen Bestehen denkt, antwortet er uns: der unsichtbare Tisch wäre das, was wir sehen würden, wenn wir ins Nachbarzimmer gingen (oder die sonstigen notwendigen sinnlichen Belege für unsere Hypothese geliefert würden). Aber wie soll diese Bedingung spezifiziert werden? Dass der Tisch dort drüben ‚da wäre‘, heißt doch wohl, dass ein physischer Körper in irgendeiner räumlichen Beziehung zu anderen physischen Körpern steht. Und wie will ich die Rede über Raum-Zeit-Lokalisierung ganz in die Rede über sinnliche Beobachtung übersetzen? Es scheint irgendwie schwer vorstellbar, wie ich eine Menge sinnlicher Beschreibungen finden sollte, die hinreichen würde, einen Platz von einem anderen zu unterscheiden. Zu dem statement ‚Julius Caesar überschritt 49 v. Chr. den Rubikon‘ kann der Phänomenalist folgende reine empiristische Erklärung suchen: Er wisse, wie man Plätze und Zeitpunkte durch Beobachtungen identifiziert; wie man Züge einer Landschaft bemerkt, Uhren und Kalender abliest usw. All diese Prozeduren bestehen letztlich „in sensing sense-data“ (124,2). Aber, sagt Ayer, daraus folgt doch nicht, dass irgendeine Beschreibung dieser Sinneserlebnisse

hinreichend wäre, um den Platz oder Zeitpunkt zu identifizieren. Und solange das nicht gelingt, kann nicht gesagt werden, die phänomenalistische Reduktion sei hier gelungen.

Das ist aber nur ein Beispiel für ein viel allgemeineres Problem, das der Phänomenalist hat (124,3). Nach seiner These muss der Bestand physischer Gegenstände immer eine hinreichende Bedingung für das Vorliegen gewisser Sinnesdaten sein.

Es muß, kurz gesagt, einen Ableitungsschritt (a deductive step) / von Beschreibungen physischer Wirklichkeit zu Beschreibungen möglicher, wenn nicht wirklich vorliegender, Erscheinungen geben. Und umgekehrt muß das Vorliegen von Sinnesdaten eine hinreichende Bedingung für das Bestehen eines physischen Gegenstandes sein; es muß einen Ableitungsschritt von Beschreibungen der aktuellen, oder jedenfalls möglichen, Erscheinungen zu Beschreibungen der physischen Wirklichkeit geben. Und der entscheidende Einwurf gegen den Phänomenalismus ist, daß keines dieser Erfordernisse erfüllt werden kann (124 f.).

„Warum denn nicht?“, werden Sie fragen. Denn nach dem Riesenanlauf klingt diese Konsequenz eher verzagt. Ich gestehe, dass ich kein ganz schlüssiges, eigentlich nur ein ganz pragmatisches Argument bei Ayer sehe – eines, dass sich letztlich auf die Seite des gesunden Menschenverstandes schlägt. *Logisch*, sagt Ayer, ist es in der Tat nicht zu erweisen, dass Existenzaussagen in Beschreibungen meiner Sinneserlebnisse enthalten wären (127 o.). Und das heißt doch: die Sinnes-unabhängige Existenz physischer Objekte ist logisch einfach nicht zu erweisen. Man kann den Phänomenalisten allenfalls ins Irrenhaus bringen – widerlegt hat man ihn dadurch nicht.

Aber Ayers Argument nimmt eine ganz andere Wendung. Es stimmt, sagt er, dass „no statement about a physical object can be conclusively verified“

(125,2). Aber wir haben doch normalerweise überwältigende Belege für die Existenz physischer Gegenstände, z. B. des Computers, auf dessen Tasten ich gerade drücke. Nehme ich dazu, dass ich mich erinnere, das eben auch schon getan zu haben, und dass jetzt jemand eintritt, der dasselbe sieht, so wäre der Zweifel doch einfach an den Haaren herbeigezogen (l. c.; „far-fetched“ [127,1]). Und dann auch: Welcher vernünftige Mensch würde glauben, dass das Auftauchen und Verschwinden gewisser physischer Ereignisse (z. B. des Blitzes) nicht physische Ursachen hätte oder dass die Regelmäßigkeit gewisser physischer Abläufe nicht ein Fundament in der physischen Wirklichkeit selbst hätte (126,1)? Je reicher meine (auf Sinnesbasis gegebene) Beschreibung, desto haarsträubender „die Hypothese, das fragliche physische Objekt existiere nicht; und desto unzumutbarer ist es, die Erscheinungen wegzuerklären“ (127,1). Kurz:

For the phenomenalist to succeed, he must be able to produce a specimen set of statements, describing the occurrence in particular conditions of certain specified sense-data, from which it follows logically that a given physical object exists. And I do not see how this is to be achieved (l. c.).

Aber das ist nun einfach question begging. Wenn ich – aus welchen Quellen auch immer – einmal zu der Gewissheit von sinnesunabhängigen physischen Gegenständen gelangt bin und zweitens weiß, dass diese Gewissheit logisch allein auf Sinnesbasis nicht zustande kommt, dann sehe ich natürlich, dass der Phänomenalismus mir meine Gewissheit nicht erklärt. O. k., aber woher *habe* ich denn diese Gewissheit, wenn nicht durch Erfahrung und daraus abgeleitete Schlüsse?

Umgekehrt, sagt Ayer, gibt es auch keine hinreichende Verknüpfung zwischen dem Vorliegen physischer Gegenstände und dem Haben von Sinneserlebnissen. Gewiss hat Berkeley auf den Einwand, er könne rein

durch Sinneserfahrung nie beweisen, dass die Erde sich bewegt, geantwortet: würde man ihn irgendwo zwischen Erde und Sonne situieren (wie einen modernen Astronauten), so *würde* er eine Sinneserfahrung davon haben (PHK, § lviii). Aber, fragt Ayer, wer schließt denn Halluzinationen, Sinnestäuschungen, krankhafte Dispositionen seines Nervensystems oder einfach dies aus, dass er nicht richtig hinschaut oder abgelenkt ist (128,1)? Natürlich kann jemand anders seinen Blick kontrollieren, aber für den oder die kann ja das gleiche gelten, und so geriete ich nur in einen infiniten Regress. Kurz: physische Objekte implizieren logisch nicht ihr *percipi*, ihr Von-jemandem-beobachtet-Werden. Und so schließt Ayer:

From the fact that in the specified conditions the requisite sense-data do not occur, it does not follow logically that the physical object in question does not exist, or that it does not have the properties it is supposed to have. In many cases this is obvious, indeed the only reasonable, explanation of the facts; but the possibility of an alternative explanation must always remain open (l. c.).

Auch dieser Schluss setzt natürlich voraus, dass ich Sinnes- und Hypothesen-unabhängige Evidenzen für die Existenz der fraglichen physischen Gegenstände *habe*, mit denen ich meine Zweifel am Zeugnis der Sinne vergleiche. Aber abgesehen davon, dass damit gerade vorausgesetzt wird, was der Phänomenalist erst bewiesen haben will, sehe ich nicht, wie diese Konsequenz mit Ayers eigenem Verifikationismus zusammengeht, der alle Behauptungen über physische Existenz von Zeugnissen der Sinne abhängig macht. Der Verifikationismus ist eine radikale anti-realistische Position. Aber Ayer liebäugelt nur selbst mit einer Art von (pragmatisch abgeschwächtem) Realismus. (Natürlich ist auch der pragmatische Realismus eigentlich eine Art von Antirealismus.) Wie dem auch sei, Ayer schließt aus der ganzen vorangegangenen Diskussion, dass das phänomena-

listische Programm sich nicht durchführen lässt. „Aussagen über physische Gegenstände sind nicht förmlich (formally) übersetzbar in solche über Sinnesdaten“ (129,2). Und etwas später: „Die Phänomenalisten haben recht in dem Sinn, daß die Information, die wir bei der Rede über von uns wahrgenommene physische Gegenstände weitergeben (convey), Information ist über die Art und Weise, wie Dinge erscheinen (would seem). Aber sie haben unrecht mit der Annahme, es sei möglich, von der Beschreibung irgendeiner / besonderen Menge von Erscheinungen zu sagen, sie sei das, worauf eine Aussage über einen physischen Gegenstand hinausläuft (comes to). Von physischen Gegenständen zu sprechen, ist eine Weise, unsere Sinneserfahrungen zu interpretieren; aber man kann nicht im vorhinein den Umfang (range) der Erfahrungen abstecken (delimit), denen solche Interpretationen anzupassen sein mögen (may have to be adjusted)“ (131 f.).

Ayer nennt diesen Schluss mit Recht eine „unremarkable conclusion“ (132,3). Sie macht eigentlich nur geltend, dass wir bei der Bezugnahme auf physische Gegenstände zwar vom Zeugnis der Sinne abhängen. Aber sie betont im Gegenzug auch, dass „die Sätze, die zur Theorie gehören, das Zeugnis (evidence) der Sinne insofern überschreiten (transcend), als sie nicht einfach Neu-Beschreibungen (re-descriptions) desselben sind“ (132,2). Die Theorie ist reicher als jeder Beschreibungsversuch auf Sinnes-Zeugnis-Basis. Das bedeutet aber nicht, dass die Theorie je anderswie als durch Erfahrungen getestet werden könnte. Und so schließt Ayer etwas salomonisch, es mache gar nicht viel aus, ob ich die Gegenstände für „theoretische Konstruktionen“ oder, im Einverständnis mit dem gesunden Menschenverstand, für unabhängig existent erkläre. Der Grund für die These, sie seien *keine* Konstrukte, ist, dass Bezugnahme auf sie sich (angeblich)

nicht auf Bezugnahmen auf Sinneserlebnisse reduzieren lassen. Und der Grund für die Gegenthese, *dass* sie Konstrukte *sind*, ist die alte These des Verifikationismus (eigentlich schon das Sinnkriterium des Wiener Kreises), dass wir Äußerungen über Gegenstände allein durch Rekurs auf Sinneserfahrungen einen Sinn (a meaning) geben können. „They are in any case real in the sense that statements which affirm or imply their existence are very frequently true“ (l. c.).

10. Vorlesung

Wir haben beim letzten Mal gesehen, dass Ayer in *The Problem of Knowledge* gegenüber einer radikal phänomenalistischen Lesart seiner Erkenntnistheorie die Notbremse zieht: *Das* sollte doch nicht passieren, dass man die materiellen Dinge in Raum und Zeit lediglich für Konfigurationen aus Inhalten von Sinneswahrnehmungen halten muss.

Zwar kann er dies Bremsmanöver nur pragmatisch begründen – was immer ein schwacher Bescheid ist. Etwa so: Wohin müssten wir uns verirren, wollten wir annehmen, die Konstanz der Objekte sei eine rein subjektive Projektion auf Sinnesdaten-Basis, und nichts an ihnen selbst lege diese Projektion nahe? Aber das kann eben nur pragmatisch überzeugen (der gesunde Menschenverstand, nicht die philosophierende Vernunft ist's, der/die sich damit zufrieden geben kann).

In *Sprache, Wahrheit und Logik* hatte Ayer noch entschieden weniger Angst vor phänomenalistischen Konsequenzen gezeigt. So verteidigt er den Bischof Berkeley gegen Locke. Locke hatte nämlich angenommen, unsere sinnlichen Vorstellungen (ideas of sensation) seien auf ein vorstellungunabhängiges ‚Etwas‘ bezogen, das ihnen wie ein Substrat ‚zugrunde liege‘. Diese Lesart des Empirismus ist noch erkennbar realistisch. Berkeley hatte dagegen physische Gegenstände rein aus Konfigurationen von sinnlichen Vorstellungen konstruiert, *ohne* ein unerkenntbares Etwas als ihr materielles Substrat zu fordern. „Und hiermit“, sagt Ayer, „hatte er recht“ (SWL 67 u.). Zwar will Ayer nicht so weit gehen zu sagen, „daß das unmittelbar in der Sinneswahrnehmung Gegebene notwendig geistig [mental] sei“ (l. c.). Zu dieser falschen Konsequenz

komme Berkeley, weil er nur auf die subjektive Komponente des Ausdrucks ‚Vorstellung (idea)‘ reflektiere, nicht auf dessen Inhalt. Darum schlägt Ayer vor, den physischen Gegenstand zwar nicht aus subjektiven Vorstellungen, wohl aber aus „Wahrnehmungsinhalten (sense contents)“ konstruiert sein zu lassen (68). Und er schließt:

Wenn wir schließlich zur Beilegung des Konfliktes zwischen Idealismus und Realismus kommen, werden wir sehen, daß sein [Berkeleys] tatsächlicher Begriff der Beziehung zwischen materiellen Dingen und Wahrnehmungsinhalten im ganzen nicht zutreffend war. Er führte ihn zu einigen besonders paradoxen Schlußfolgerungen, die wir durch eine leichte [Text-]Verbesserung vermeiden können. Die Tatsache jedoch, daß es ihm nicht gelang, eine völlig korrekte Darstellung der Art und Weise zu geben, in der materielle Dinge aus Wahrnehmungsinhalten konstituiert werden, entkräftet nicht seinen Nachweis, daß sie so konstituiert werden. Im Gegenteil: wir wissen, daß es möglich sein muß, materielle Dinge in Begriffen von Wahrnehmungsinhalten zu definieren, weil nur auf Grund des Vorkommens gewisser Wahrnehmungsinhalte jemals die Existenz eines materiellen Dings auch nur im mindesten verifiziert werden kann. Und so sehen wir, daß wir nicht zu fragen haben, ob eine phänomenalistische „Wahrnehmungstheorie“ [theory of perception] oder eine andere Theorie korrekt ist, sondern lediglich, welche Art der phänomenalistischen Theorie korrekt ist. Die Tatsache nämlich, daß alle kausalen oder Repräsentationstheorien der Wahrnehmung die materiellen Dinge so behandeln, als ob sie unwahrnehmbare Seiende wären, berechtigt uns – wie Berkeley erkannte –, sie a priori auszuschalten. Unglücklicherweise hielt er es trotzdem für nötig, Gott als eine unwahrnehmbare Ursache unserer „Vorstellungen“ zu postulieren, und er muß auch dafür kritisiert werden, nicht erkannt zu haben, daß / das von ihm angewendete Argument zur Erledigung von Lockes Analyse eines materiellen Dinges für seinen eigenen Begriff der Natur des Ichs verhängnisvoll wird – ein Punkt, den Hume sehr wirkungsvoll behandelte (68 f.).

Von den Berkeley-kritischen Details abgesehen, haben wir hier ein ganz eindeutiges Plädoyer für den Phänomenalismus. Es geht Ayer gar nicht mehr um das ‚right oder wrong‘ dieser Position, sondern nur noch um das Wie: die Art und Weise, in der ich den Phänomenalismus maximal überzeugend vertreten kann.

Auch gibt es in dieser früheren Publikation noch nicht die leiseste Reserve gegen die phänomenalistische These, wonach physische Gegenstände als ‚logische Konstrukte‘ zu verstehen sind. Im Kapitel gleichen Titels wird dies geradezu als „Das Wesen der philosophischen Analyse“ (77 ff.) vorgestellt. Der Prädikator ‚logisch‘ meint natürlich nicht, dass die Konstruktion mit Mitteln der formalen Logik bewerkstelligt würde. Seine Verwendung folgt eher dem kantianischen Sprachgebrauch: ‚Logisch‘ ist dem Prädikat ‚sinnlich‘ entgegengesetzt. Und da wir schon wissen, dass wir mit Mitteln unserer Sinne Gegenstände nicht erkennen können (weil der, der ‚Gegenstand‘ sagt, immer viel mehr impliziert, als was sich durch eine Aufzählung seiner Sinneserlebnisse verifizieren lässt), ist klar, dass eine gedankliche (eben ‚logische‘) Operation die Lücken der sensorischen Information füllen muss. Logisch im strengeren Sinn ist allenfalls der Einsatz von Schlüssen (‚Inferenzen‘), durch den wir auf Gegenstände als Urheber unserer Sinnesinformation oder auf ihre Beharrlichkeit während Wahrnehmungslücken schließen.

Das „Wesen der logischen Konstruktionen“ erklärt Ayer ganz allgemein wie folgt: Wir führen Symbole ein als „Mittel, das uns erlaubt, komplizierte Propositionen über die Elemente dieser Konstruktionen in verhältnismäßig einfacher Art zu bilden“ (82,2). Nehmen wir das Beispiel eines komplexen materiellen Gegenstandes, eines Tisches. Ihn als logisches Konstrukt erklären, heißt dann, sich zuzutrauen, ihn durch Analyse in (einige der) Elemente zu zerlegen, aus denen er als komplexe Kollektion von kleineren Einheiten zusammengesetzt ist. Und diese Elemente sind Wahrnehmungsinhalte (bzw. Propositionen über Wahrnehmungsdaten). Darum gilt: „Etwas über / einen Tisch aussagen heißt immer, etwas über Wahrnehmungsinhalte aussagen“ (82 f.). Und da man die verlustlose

Überführung einer Redeweise in eine andere als ‚Reduktion‘ bezeichnet, haben wir hier genau mit dem Reduktionismus zu tun, den Ayer später in *The Problem of Knowledge*, wenn auch mit starker Sympathie, ablehnt. In *Sprache, Wahrheit und Logik* war noch klar vom „Problem der ‚Reduktion‘ von materiellen Dingen auf Wahrnehmungsinhalte“ die Rede (83,2), und zwar als der von Ayer selbst vertretenen Position.

Die Reduzierbarkeit komplexer (materieller) Objekte auf Sinnesgegebenheiten muss nun nicht – warnt Ayer – mit der Für-fiktiv-Erklärung der Objekte verwechselt werden (82,2).

Denn während es wahr ist, daß zum Beispiel der englische Staat eine logische Konstruktion aus Einzelpersonen ist und der Tisch, an dem ich schreibe, eine logische Konstruktion aus Wahrnehmungsinhalten, ist es nicht wahr, daß entweder der englische Staat oder dieser Tisch fiktiv in dem Sinne sind, in dem Hamlet oder eine Fata Morgana fiktiv sind (l. c.).

Die Aussage, konkrete raum-zeitliche Gegenstände seien logische Konstrukte, ist ja eine meta-sprachliche (Ayer sagt: eine ‚linguistische‘) Aussage: also eine, die unsere Rede Verwendung reflektiert, nicht eine, die in direkter Intention auf Gegenstände geht. Wir sagen einfach: die Rede von konkreten Gegenständen kann auf die über Elementardaten reduziert werden. Nicht dagegen haben wir gesagt, dass es Tische und Stühle nicht gibt. Wir haben auch nicht gesagt, dass ich, *weil* Tische auf Wahrnehmungsinhalte reduzieren kann, fortan, wenn ich mich zum Frühstück an den Tisch setze, sagen muss, ich setze mich morgens an eine ‚collection of sense-contents‘. Dennoch aber bleibt richtig, dass der Tisch keine wahrnehmungs-unabhängige Realität hat, sondern sich in letzter Instanz in Sinnesdaten und Beziehungen auflöst, in denen wir logische Konstruktionen am Werk sehen (vgl. 83 f.). Und gerade das ist die These des Phänomenalismus.

Werfen wir nun abschließend noch einen Blick in das angekündigte Kapitel mit dem Titel „Realismus und Idealismus“ (183 ff.). Erwartbarerweise nutzt Ayer es zu einer definitiven Standortbestimmung gegenüber Berkeley – andere, etwa deutsche Idealisten, treten gar nicht in erst in sein Spektrum. Idealismus und Realismus sind für Ayer metaphysische Positionen. Und mit ‚metaphysisch‘ meint er, dass sie gar nicht getestet/verifiziert werden können (184 o.). Beide äußern sich zur Existenz der Dinge: der Realist in der Weise, dass er die Rede von der Existenz der Dinge völlig ablöst von derjenigen über Wahrnehmungsbefunde; der andere, indem er sie völlig darauf reduziert.

Aber, werden Sie fragen, tut dies letztere nicht gerade Ayer selbst? Er antwortet listig: Die Frage nach der Existenz von Gegenständen (oder ob sie real oder ideal seien), sei für ihn „eine empirische Frage“ und könne mithin leicht entschieden werden, da es ja „definitive empirische Tests der Bestimmung gab, ob ein Gegenstand real war oder nicht“ (l. c.). Entsprechend reduziert er Berkeleys Position auf die These, das Sein der Gegenstände sei eigentlich geistig (oder ideell) – was er selbst als eine metaphysische Annahme sich nicht anzuziehen braucht. Aber in Wirklichkeit verschiebt er so das Problem. Denn Berkeleys These, dass eigentlich nur Geister oder ideelle Entitäten existieren, ist eines (und wahrscheinlich unhaltbar). Aber ein anderes ist, ob man die Konsequenz vermeiden kann zu sagen, dass, wenn Realitäten sich auf Gehalte von Sinneswahrnehmungen reduzieren und diese jedenfalls nicht physisch sind, alsdann kein Beweis für das trans-subjektive Bestehen von Objekten zuhanden ist. Und diese Position – Ayers eigene – kann mit gutem Recht selbst als idealistisch bezeichnet werden.

Um sie zu umgehen, analysiert Ayer, was er den „Fehler in Berkeleys Vernunftschluß“ nennt (185). Der Schluss besteht darin, dass Dinge, die (von uns) unwahrgenommen existieren (und insofern dem Prinzip ‚esse est percipi‘ zu entgleiten scheinen), insofern notwendig von Gott im Sein erhalten oder, was das gleiche ist, von Gott wahrgenommen werden.

Die realistische Kritik an Berkeley hält Ayer (wie wir schon sahen) nicht für berechtigt. Diese Kritik wirft Berkeley eine falsche Analyse des Ausdrucks ‚Sinneswahrnehmung‘ vor: Berkeley meine damit immer nur den subjektiven Zustand (oder Akt), nicht den Gegenstand; „und es liege kein Widerspruch in der Annahme, daß der Gegenstand unabhängig vom Akt existieren könne“ (186 o.). Dazu meint Ayer:

Ich halte diese Kritik aber nicht für gerecht. Denn diese Wahrnehmungsakte, deren Nichtbeachtung die Realisten Berkeley vorwerfen, scheinen mir jeder Beobachtung völlig unzugänglich zu sein. Und ich vermute, daß diejenigen, die an sie glauben, durch die grammatische Tatsache irregeführt worden sind, daß die Sätze, die sie zur Beschreibung ihrer Sinneswahrnehmungen verwenden, ein transitives Verb enthalten; genauso wie diejenigen, die glauben, daß das Selbst in der Sinneswahrnehmung gegeben sei, durch die Tatsache irregeführt werden, daß die Sätze, welche die Menschen zur Beschreibung ihrer Sinneswahrnehmungen verwenden, ein grammatisches Subjekt enthalten (186).

Was wirklich beobachtbar sei, sei aber nur die Tatsache, „daß ihre Gesicht- und Tastsinnesbereiche die sinnliche Eigenschaft der Intensität haben“. Und weil das stimmt, sei Berkeley ganz konsequent, wenn er mit ‚ideas‘ statt der Gegenstände eher die Inhalte von Vorstellungen meinte und deren Sein (d. h. Vorkommen) auf ihr Wahrgenommenwerden reduzierte.

Ayers Position ist selbst nicht sehr klar. Ähnlich wie Husserl geht er von einer Dreiheit von Aspekten aus: Erstes gibt es den Akt des Bewusstseins (Husserls ‚Noesis‘), zweitens den Inhalt (das, *was* dem Bewusstsein bekannt ist: Husserls ‚Noema‘) und drittens den Gegenstand des Bewusstseins (also das, *von dem* Bewusstsein besteht: den ‚transzendenten Gegenstand‘; 2 und 3 sind nicht einerlei; denn wenn ich das Streichholz vor mir entzünde, brennt der Inhalt meines Bewusstseins nicht mit). Ayer schlägt vor, Berkeleys Rede von ‚Vorstellungen (ideas)‘ in seinem eigenen Sinne als Rede von Bewusstseinsinhalten zu verstehen – und deren esse sei allerdings percipi – da habe der Bischof einfach recht. (Allerdings verstehe ich nicht, wie Ayer leugnen kann, dass auch der Akt bewusst sein muss – wie sollte ich sonst von ihm reden können: aber das ist jetzt nicht unser Problem.)

Aber auch wenn Berkeley hier gegen die Realisten zu verteidigen ist, fährt Ayer fort, so macht er doch einen Fehler, wenn er behauptet, ein materieller Gegenstand könne nicht unwahrgenommen existieren (187).

Der Fehler ist seinem falschen Begriff der Beziehung zwischen materiellen Dingen und den Sinnesinhalten, die sie konstituieren, zuzuschreiben. Wenn ein materielles Ding wirklich die Summe seiner „Sinnesqualitäten“ wäre – das heißt eine Anhäufung von Sinnesinhalten oder auch nur ein aus Sinnesinhalten zusammengesetztes Ganzes –, dann würde aus den Definitionen eines materiellen Dinges und eines Sinnesinhaltes folgen, daß kein Ding unwahrgenommen existieren könnte. Tatsächlich aber haben wir gesehen, daß die Sinnesinhalte in keiner Weise Teile der materiellen Dinge sind, die sie konstituieren. Der Sinn, in dem ein materielles Ding auf Sinnesinhalte zurückgeführt werden kann, ist einfach der, daß es eine logische Konstruktion ist und sie seine Bestandteile sind; und das ist, wie wir im Vorhergehenden klargemacht haben, eine linguistische Proposition, die besagt, daß eine Aussage über das Ding stets gleichbedeutend ist mit einer Aussage über die Sinnesinhalte (l. c.).

Die Abgrenzung gegen Berkeley ist nicht furchtbar klar. Gut: Berkeley hat das aktuelle Bewusstsein (als Ereignis oder Akt) nicht deutlich von dem abgegrenzt, was Ayer einen Bewusstseins*inhalt* nennt. Davon abgesehen, unterschreibt Ayer aber doch die These, dass Sinnesinhalte ihr Sein im Wahrgenommenwerden haben – und auch die, dass Gegenstände nichts anderes als ebensolche zu ihren Elementen haben. Und so kommen wir immer wieder aufs aktuelle Bewusstsein als die letzte Verifikations-Instanz zurück.

Das will Ayer aber nicht zugeben. Das seidene Fädchen, das Inhalte mit Bewusstseinsakten verbindet, soll vielmehr so hauchzart sein, dass es die Inhalte in gewisser Weise vom Bewusstsein emanzipiert. Sinnesinhalte seien nicht „im Bewusstsein“ (190), meint er. So könne es neben aktuellen auch virtuelle oder mögliche Inhalte geben, bei denen das ganz klar werde: eben die, die ich mir an einem materiellen Gegenstand faktisch nie vollständig repräsentieren kann, aber im Begriff des Gegenstands notwendig mitdenke: seine stets unsichtbare Rückseite, seine Perspektivlosigkeit, seine Dauerbarkeit usw. (187 u.). – Aber was ist damit bewiesen? Mögliche Sinnesinhalte sind doch gerade nur logische Konstrukte: Hypothesen, mit denen ich die Intermittenzen meiner aktuellen Beobachtung zu überbrücken suche, und insofern gerade was Subjektives (erinnern Sie sich an Mills Rede von materiellen Gegenständen als „einer permanenten Möglichkeit der Sinneswahrnehmung“ [188]). Aber was in einem möglichen Bezug zu einer sinnlichen Verifikation steht (und nur in ihr ein Geltungskriterium hat), steht doch eben allemal in einer solchen. Und so muss der Idealist die Flinte noch lange nicht ins Korn werfen. Er muss seine These, Realität sei aktuelle sinnliche Wahrgenommenheit, nur auf einen idealen Verifikationismus ausdehnen. Danach heißt Sein: prinzipiell em-

pirisch verifiziert werden *können*, wenn zufällig nicht von mir, dann von anderen Subjekten, wenn nicht jetzt, so in irgendeiner Zukunft, wenn nicht mit den Mitteln heutiger Experimentation, so mit solchen einer fortgeschrittenen Physik, usw.

Ayer betont selbst, dass er damit nichts Grundsätzliches gegen die Position des Phänomenalismus habe sagen wollen; vielmehr glaube er, „wir haben mit Erfolg die Notwendigkeit eines solchen durchgängigen Phänomenalismus bewiesen und sind erfolgreich den Einwänden begegnet, denen er auf den ersten Blick ausgesetzt scheint“ (188).

Aber wo ist dann sein kritischer Punkt gegen den Idealismus? Er liegt im Einwand gegen die Voraussetzung, „daß die unmittelbaren Sinnesdaten notwendig geistig sind“ (189). ‚Geistig‘ sei aber nicht ein Name für Sinnesdaten, sondern allenfalls für logische Konstruktionen auf ihrer Basis. „Sinnesdaten [dagegen] können nicht sinnvoll geistig oder nichtgeistig genannt werden“ (189,1). – Wieder kein sehr starkes Argument. Denn wir hatten ja gesehen, dass Ayer Sinneserlebnisse für nicht-physisch hält (PK 76,2). Und was sollten sie – da es außer dem Physischen nur noch Geistiges gibt – dann anderes sein als geistig? Klar, daraus folgt nicht ohne Weiteres, dass das, *wovon* ich Bewusstsein habe, selbst geistig ist (wie Berkeley annahm). Wohl aber ergibt sich diese Konsequenz indirekt aus der phänomenalistischen Prämisse, dass das, woraus Gegenstände konstruiert sind, nur Bewusstseinerlebnisse (oder meinetwegen: Bewusstseinsgehalte) sind.

Es hilft darum auch nicht, die idealistische Ansicht auf einen angeblichen „Irrtum Descartes“ zurückzuführen, der seine eigene Existenz aus was Geistigem, dem Denken, ‚herleiten‘ zu können geglaubt und dieses

Geistige dann noch zu einer eigenen Substanz, der ‚res [oder substantial] cogitans‘, erklärt hätte (SWL 189,2). Mag sein, dass Existieren aus dem Denken nicht folgt (das haben schon Kant und besonders Schelling dem Descartes vorgeworfen). Aber auch Ayer sieht ein notwendiges und sogar hinreichendes Kriterium für meine Rede etwa vom Schmerzhaben darin, dass dieser Schmerz eben auftritt. Und wo sollte er auftreten, wenn nicht in meinem Bewusstsein? Es genügt in der Tat, etwas fühlen, um ganz sicher behaupten zu dürfen, dass das Gefühl existiert. (Vergessen wir im Übrigen nicht, dass Descartes mit ‚cogitare‘ gar nicht nur das Denken im engeren Sinne meinte, sondern alle psychischen und mentalen Akte, Zustände, Ereignisse, Dispositionen usw., kurz all das, was Berkeley unter ‚idea‘ und Kant unter ‚Vorstellung‘ begreift. So sagt Descartes, im Gespräch mit Burmann: „Conscium esse est quidem cogitare et supra suam cogitationem reflecti Être conscient, c’est assurément penser et réfléchir sur sa pensée!“ [René Descartes, *Œuvres et lettres*, éd. par André Bridoux, Bibl. de la Pléiade, Paris 1953, 1359].)

Weitere Versuche der Widerlegung des Idealismus kennen wir schon aus *The Problem of Knowledge*. Sie alle scheinen mir letztlich nicht ganz überzeugend. Ob ich jetzt Berkeleys Analogie zwischen Schmerzhaben und Sinneswahrnehmungen-Haben ablehne oder nicht (samt der Implikation, dass Schmerzen doch klarerweise nicht außenweltlich, also ‚geistig‘ seien [SWL 190 f.]): es ist doch klar, dass *Inhalte* des Bewusstseins nicht im gleichen Sinne bewusstseinsunabhängig sind wie Gegenstände desselben (wenn es sie gibt, was der Idealist ja gerade leugnet). *Sinnesinhalte*, meint Ayer, seien letztlich „weder geistig noch körperlich“ (191,1 u.). O. k., aber was ist damit gesagt? Genug, dass sie nicht körperlich sind, um den Idealisten schon ausreichende Provision für seine These zu geben, dass das

Körperliche nicht kausal auf unsere Sinne wirkt, weil kausale Beziehungen nur zwischen ontologisch Gleichartigen geschehen können und Sinneserlebnisse nicht physisch sind. Damit ist die physische Welt in Bezug auf die Testverfahren für Geltungsansprüche (nämlich empirische Erkenntnis) in einer Weise auf Distanz gebracht, die dem Idealisten genug Raum zum Atmen lässt.

Manche Idealisten, schließt Ayer (und denkt vielleicht an Kant), wollen die Welt in Bezug auf das stets mögliche ‚Ich denke, dass‘ relativieren. Wirklich kann ich ja nicht über etwas urteilen, ohne an es zu denken. Aber wenn ich *denke* (und urteile), dass da ein Löwe sei, folgt noch lange nicht, dass er da wirklich *ist*. Während der Satz ‚Ich urteile, dass x existiert‘ also wirklich den Satz ‚x wird gedacht‘ in sich enthält, gilt der Umkehrschluss nicht: Etwas kann auch existieren, wenn es nicht beurteilt oder nicht gedacht wird. Zwischen ‚x existiert‘ und ‚Ich urteile, dass x existiert‘ gibt es also keine Äquivalenz (191,2/2).

Dieser Einwand beruht nun auf einem offensichtlichen Trick. *Wenn* ich habe nachweisen können, dass Existenz mir anderswoher bekannt werden kann als aus Gedanken (z. B. aus Zeugnissen der sinnlichen Wahrnehmung), *dann* kann ich natürlich die wirklich erfahrene von der bloß gedachten Existenz unterscheiden. Aber die Durchführbarkeit dieser Unterscheidung ist es ja gerade, die der Idealist bestreitet. Auch *er* macht natürlich einen Unterschied zwischen Denken und Wahrnehmen. Aber er hält *beide* Zustände für geistig, also für Eigenschaften seines ‚Gemüts‘, nicht der physischen Welt, die ihm nur aus dem vereinigten Zeugnis seiner Sinne und seine logischen Konstruktionen bekannt ist. Eigentlich sollte Ayer das auch tun, da er als Verifikationist grundsätzlich dafür plädiert,

dass man Geltungsansprüche (und die Existenz-Behauptung ist ein solcher) an der Erfahrung testet. Es macht aber Sinn, Erfahrung was Subjektives zu nennen – einfach weil sie ein fehlbarer Charakter unseres Weltbezugs, und nicht ein Stück Welt ist. Ayer dagegen meint, dem Idealisten das Wasser abgraben zu können, indem er zeigt, welche ausgezeichnete Gründe wir haben, auf die Existenz unwahrgenommener und nicht-geistiger Dinge *zu schließen*, ohne zu sehen, dass Schlüsse gerade mentale Operationen sind, die uns aus dem Bereich dessen, was Descartes ‚cogitationes‘ und Berkeley ‚ideas‘ genannt hatte, nicht hinausführen.

Kurz: wenn wir den Idealismus widerlegen wollen, müssen wir es vermutlich anders anstellen, als Ayer es tut, der unter dem Titel ‚Idealismus‘ mit einer Windmühle kämpft, die doch, bei Licht besehen, seinem eigenen Phänomenalismus zum Verwechseln ähnlich ist. Natürlich bleibt das Problem der Existenz immer ein Grenzfall für den Idealisten – auch dann, wenn er mit Kant sagt, ‚der einzige Charakter der Wirklichkeit sei das Wahrgenommenwerden‘ (KrV B 272 f.). Denn was wir unter ‚Existenz‘ verstehen, meint immer: unabhängiges Bestehen, nicht Bestehen-in-Abhängigkeit-vom-Zeugnis des Bewusstseins. Darum können wir dem Realisten ruhig zugestehen, „daß der Begriff der Realität [ich nehme ihn hier als Synonym für ‚Existenz‘] nicht analysierbar sei, so daß es keinen sich auf Wahrnehmung beziehenden Satz gebe, der dem Satz ‚ x ist real‘ äquivalent sei“ (SWL 184 u.). Wir können dem Realisten dieses Zugeständnis darum machen, weil auch der Idealist wenigstens *eine* Ausnahme für seine These, alles Sein lasse sich aufs Bewusstsein reduzieren, machen *muss*, will er nicht inkonsistent werden. Diese Ausnahme ist das Sein des Bewusstseins selbst. Wollte ich das abermals vom einem Im-Bewusstsein-gehabt-Werden abhängig machen, so geriete

ich – wie wir früher sahen – in einen infiniten ontologischen Regress: Sein hängt vom Bewusstsein ab, aber das Bewusstsein selbst muss *sein*. Also brauchen wir ein zweites Bewusstsein, das dem ersten sein Sein verschafft, aber dies muß wieder selbst *sein*, und so ad infinitum. Die Alternativthese ist unattraktiv: sie würde ja besagen müssen, daß Bewusstsein selbst *nicht ist*, was absurd wäre. – Aber an diesen Einwand denkt Ayer gar nicht, weil er – durch Humes Einwände geprägt und ihnen gegenüber ohne alle Kritik – über die Kenntnis von Bewusstsein und übers Sein des Bewusstseins zu Unrecht sich keine Sorgen macht (zu Unrecht darum, weil ja auch er für das Faktum der Wahrnehmung inkorrigibles Wissen annimmt, was – Hume hin, Berkeley her – in eine Theorie des Selbstbewusstseins zu entfalten gewesen wäre). So rächen sich hier besonders empfindlich die Grenzen seiner philosophiegeschichtlichen Wahrnehmung. (So hatten schon Fichte und besonders Ayers Zeitgenosse Sartre nachgewiesen, dass das Selbstbewusstsein seine Seinsgewissheit aus dem Umstand zieht, dass es sich auf sich nicht wie auf einen Gegenstand beziehen muss, sondern ‚unmittelbar‘ hat; damit gilt für *es* nicht das Prinzip des ‚esse est percipi‘; und damit verschwindet dann auch die Gefahr einer unendlichen Verschachtelung von Bewusstseinen, deren jeweils letztes dem je vorausgehenden dasjenige Sein zu attestieren hat, das es selbst nicht besitzt.)

Einen Versuch, Ayer nicht aus der Position des Selbstbewusstseins, sondern aus einem entschieden realistischen Standpunkt zu widersprechen, hat nun vor kurzem Hilary Putnam unternommen. Mit ihm wollen wir uns in der zweiten Stundenhälfte auseinandersetzen.

Putnams Paper ist *After Empiricism* überschrieben (in: *RwHF*, 43-53). Schon der Titel unterstellt, dass der Empirismus in allen seinen Spielarten out ist. Auch wenn das so wäre (es *ist* übrigens gar nicht so, denken Sie an Quine), wäre damit noch nicht gezeigt, dass der Empirismus zu Recht aufgegeben ist. Aber natürlich meint Putnam, uns einige Gründe zu liefern.

After Empiricism war ursprünglich als Rezension von Ayers 1982 erschiener *Philosophy in the Twentieth Century* (London: Weidenfeld and Nicolson) verfasst worden (und wurde zuerst publiziert in der *Partisan Review* 54 [1984], 265-275). Das erklärt, warum sich Putnams Kritik eng an den Umrissen von Ayers jüngstem Buch bewegt und nur gelegentlich auf frühere Positionen des Autors Bezug nimmt. Putnams Urteil ist durchweg ungünstig. In der ersten Hälfte sei es noch ganz amüsan zu lesen, und zwar darum, weil Ayer die Philosophiegeschichte hier so aufgreift, wie sie sich ihm darstellte, als er selbst als junger Mann unter ihren Einfluss geriet (die Phase deckt sich ungefähr mit der, von der auch die charakteristisch so genannte Biographie *Part of my Life* einzig handelt). Da ist die Rede etwa von William James, C. I. Lewis, Bertrand Russell (stets Ayers großer Vorbild, dessen *History of Western Philosophy* seine Philosophiegeschichte deutlich nachgebildet ist), G. E. Moore und selbst noch dem Wittgenstein des *Tractatus* (klar, dass außer-angelsächsische Namen von kontinentalen Philosophen, eben außer Wittgenstein selbst, gar nicht erst in Ayers Gesichtsfeld treten). „But beginning with the section on the latter Wittgenstein the book becomes, for the most part, disappointing“ (*RwHF* 43,2).

Das erklärt sich dadurch, dass der eingefleischte Empirist Ayer gar keine Sympathie mit der sprachphilosophischen (und auch nicht mit der späteren

realistischen) Wende der analytischen Philosophie hat, wie sie der späte Wittgenstein (bzw. Putnam) zum Durchbruch gebracht haben. Putnam kreidet Ayer eine Menge von Fehldarstellungen und Missverständnissen (auch von Putnams eigener Position, von anderen realistischen und materialistischen und eben von sprachphilosophischen Positionen an, insbesondere trete der Funktionalismus gar nicht in sein Spektrum: 43 f.) – aber das muss uns jetzt nicht aufhalten. Umso aufschlussreicher (meint Putnam) sei das Buch zur Charakterisierung von Ayers eigener Position:

From the time he first appeared on the scene as *the* British exponent of logical positivism to the present moment, Sir Alfred Jules Ayer has been somewhat of a paradox, always against the fashion, always rebellious, yet also (and in a good sense) old-fashioned in his philosophical demeanor. Although his views have changed considerably since he wrote *Language, Truth, and Logic*, he continues to philosophize in the style and spirit of Bertrand Russell. If that style and spirit no longer speak to the concerns of practicing philosophers, that is, I suspect, a fact of cultural importance and not just an event for the professional philosophers to note (44,2).

Ayer bleibt – im Gegenstrom gegen die herrschende Sprachphilosophie einerseits, den herrschenden Realismus/Materialismus andererseits – ein Sense-data-Empirist. Inzwischen spricht er von „sense-qualia“. Was in *Sprache, Wahrheit und Logik* noch ganz ausgeblendet war, nämlich welches Bewusstsein wir der Aufnahme von Sinneserlebnissen zuordnen sollen, hat jetzt wenigstens einen Namen. Ayer spricht von ‚Primärkenntnis‘ oder ‚sinnlicher Urvertrautheit‘ („primary recognition“; vgl. S. 151 von *Philosophy in the Twentieth Century*; vgl. Putnam selbst *RwHF*, 76,2). Ihre Gegenstände sind – nach wie vor in heftigem Widerspruch zu Wittgensteins Privatsprachen-Argument (dies sei ein „summary dismissal“) – ‚privat‘ und werden ‚unmittelbar‘ oder ‚geradehin (straightforwardly) identifiziert‘ (44,3).

Andererseits meint Ayer nicht länger mehr (wie in seiner vom frühen Wiener Kreis beeinflussten Phase), dass unverifizierbare Behauptungen (z. B. über lang Vergangenes) sinnlos seien. Und er hat auch von seinem gar zu starken Phänomenalismus Abstand genommen, wonach materielle Gegenstände logische ‚Fiktionen‘ seien, die wir nur einführen, um unsere Rede über Sinnes-Qualia zu systematisieren. (Eigentlich hat Ayer Gegenstände nie Fiktionen genannt, sondern ‚logische Konstrukte‘; wir sahen, dass das nicht dasselbe ist). „[Jedenfalls denkt Ayer] jetzt wie Russell in seinen späteren Schriften, daß materielle Gegenstände reale Dinge sind, deren Existenz wir aus dem Verhalten (behavior) unserer Sinnes-Qualia zu schließen (inferring) berechtigt sind“ (44,4).

Es gibt sogar Winke auf dualistische Intuitionen in Ayers Spätwerk. So hält er den Zweifel, wonach ein statement über ein Sinnes-Quale nicht identisch sei mit einem Hirn-Ereignis (oder wonach es keine sicheren Kriterien für Eins-zu-eins-Beziehungen zwischen beiden gebe), für einsichtig (intelligible). Und er meint ferner, Körperbewegungen können kausal ebenso wohl aus Nervenreizen wie aus dem freien Willen erklärt werden (44 f.). Schließlich nimmt er mit Hume an, Kausal-Sätze seien induktiv gewonnene Sätze über Regularitäten: Und warum sollte ein elektrochemisches Ereignis die Tatsache, dass mein Arm gerade über den Tisch reicht, um jemandem Feuer zu geben, besser erklären als das Ereignis, dass ich das gerade will (45 f.)?

Mit Recht wirft Putnam Ayer vor, dass er an Fragen der kognitiven Psychologie ganz desinteressiert sei und auch nicht sehe, dass er eine Philosophie des Geistes braucht (das ist schließlich ein Gebiet, für das er doch mal in London einen Lehrstuhl innehatte), um etwa seine Rede von

der ‚Primärkenntnis‘ abzusichern. Woran es liegt, dass Sinneserlebnisse unkorrigierbar und – dem Geist direkt-zugänglich – dieselben sind, egal wie ich sie sprachlich wiedergebe, das wäre zu entwickeln (oder auch, meint Putnam eher, zu hinterfragen) gewesen – nichts von alledem unternimmt Ayer (45,2). Das ist richtig – trotzdem glaube ich, dass Ayer recht hat und dass die (Bewusstseins-)theoretische Unter-Ausgerüstetheit seiner Überzeugung nicht impliziert, dass mithin die materialistische oder sprachanalytische Bewusstseins-Theorie der seinen überlegen ist. Aber lassen wir Putnam seine Kritik zu Ende vortragen.

Denn an dieser Stelle gibt es den ernststen echten Dissens zwischen ihm und Ayer. Putnam glaubt, ich könne die Befunde der Sinnes-Qualia missdeuten (vgl. auch 77,4). So kann ich mich x-mal auf meinen Pulli als ‚rot‘ beziehen, bevor mir jemand sagt, er sei doch beige. Für Ayer (das sahen wir in den letzten beiden Stunden gesehen) gibt es da gar kein grundsätzliches Problem: ich ‚kenne (recognize)‘ das Quale immer noch als dasselbe, egal wie ich zur selben oder zu einer späteren Zeit es deuten oder nennen werde (46,2). Denn seine Kenntnis ist mir nicht sprachlich vermittelt, sondern quillt aus einer ‚Urvertrautheit‘. Wir sind mit Sinnesqualitäten „directly acquainted“ (76,2; vgl. zum Folgenden insgesamt 76 ff.).

Hier gibt es aber ein Problem: denn ein einzelnes Sinneserlebnis wird meinem Geist ja nicht als was Allgemeines (a universal) gegeben. Wenn es aber nichts Allgemeines ist, wie kann ich dann auf es zu verschiedenen Zeiten als auf dasselbe zurückkommen – woran ja die Möglichkeit der Begriffsbildung und mithin der Sprache hängt? So scheint der Empirist die Referenz seiner Gedanken keineswegs fixieren zu können. Denn nach der alten empiristischen Lehre von Berkeley und Hume (der Ayer treu bleibt)

habe ich ursprünglich nie ‚abstrakte‘ oder ‚allgemeine Vorstellungen (general ideas)‘ von so was wie ‚rot‘. Die Empiristen sind eben knallharte Nominalisten oder methodische Individualisten. Allgemeinbegriffe werden nach ihrer Maxime erst nachträglich aus ursprünglichen (prinzipiell voneinander unterschiedenen) Einzelerlebnissen durch Vergleich, Reflexion und Abstraktion gewonnen. Und darum haben sie auch nie die Gewissheit der ursprünglichen Sinnesbefunde: sie sind minder ‚lebhaft‘ und ‚deutlich‘ als diese. Anders gesagt: Wenn ein einzelnes Vorkommnis – sei’s ein roter Farbfleck, sei’s ein Einzel-Token des Worts ‚rot‘ – im Geist auftritt, so geschieht einfach dies, dass das Token mit einer bestimmten Klasse anderer Tokens, denen es ähnelt (oder die einander ähneln), assoziiert wird. Das war auch Russells Ansicht. Er meinte: wenn ich eine *einzelne* Ähnlichkeits-Beziehung erkennen kann, dann kann ich doch auch wenigstens *ein* Allgemeines (universal) erkennen; und so muss ich die Allgemeinbegriffe (oder -entitäten) gar nicht unbedingt in der Weise vermeiden, wie Berkeley und Hume das wollten (46,₃).

Putnam gibt das zu. Trotzdem, meint er, muss eine Bewusstseins-Theorie die Rede von einer ‚primary recognition‘ besser analysieren können, als Ayer es tut, und zwar in etwas „wissenschaftlich Einsichtigeres“. Sagt er, Zeichen und Bezeichnetes stünden nur in ungefähren und statistischen Korrelationen (à la Hume), so verliert er die prätendierte cartesianische Gewissheit der ‚primary recognition‘ (vgl. 77,₄). Also wird er sich vielleicht auf „straightforward causal processes“ berufen. Aber hier geht der Ärger los (46,₄).

Putnam stellt Ayer eine böse Falle. Wenn Ayer, inzwischen zum Naturalismus bekehrt, eine nachvollziehbare Theorie der ‚primary

recognition' liefern wolle, dann müsse er eben auch die naturalistische Kausaltheorie einkaufen. Stattdessen hält er aber an der relativistischen Regularitätshypothese von Hume fest. Putnam unterstellt dem Naturalisten die Ansicht: Kausalität funktioniere nur zwischen Standard-Typen oder festen Klassen von Ereignissen. Wenn ich aber (als Ayer'scher Empirist) die Korrelationen zwischen, sagen wir: den Worten ‚Grün-Sinnesdatum‘ und Ereignissen wie grünen Flecken in meinem Gesichtsfeld, nur ungefähr (vgl. 77 f.), nach vagen Ähnlichkeiten oder mit einem statistischen Korrelationskoeffizienten von 0.97 angeben kann, dann habe ich eigentlich keine strenge Grundlage für meine Behauptung, dass z. B. meine Worte ‚Grün-Sinnesdatum‘ *nicht* vielmehr mit einem Blau-Fleck (oder noch was anderem) in meinem Gesichtsfeld assoziiert waren (46,₅). Natürlich hängt diese Vagheit mit der Übernahme von Humes induktivem Regularitätsmodell der Kausalität zusammen. Ich kann es umgehen, indem ich sage, die ‚richtige‘ Klasse von A-Ereignissen sei eben die, die in Standard-Fällen die Eigenschaft anzeigt, die objektiv Äußerungen der Form ‚dies ist ein Grün-Sinnesdatum‘ hervorbringt. Andere Klassen A' mögen eine hochgradige statistische Korrelation mit dem Vorkommen einer Äußerung dieses Typs haben (46 f.). Aber das ist zu wenig. Denn mit ‚primary recognition‘ meinte ich ja nicht eine mehr oder weniger perfekte Korrelation von Gegebenheit und Bewusstsein, sondern eine genaue und notwendige Eins-zu-eins-Entsprechung: „A unique association between a particular representation and a particular universal (first order or higher order) cannot be a matter of mere ‚very high correlation‘. The moral is: if all we are given to work with is sense experiences and ‚regularities‘, we will never get *reference*“ (78,₂).⁵

⁵ „Aber nach empiristischer Ansicht haben Ereignisse keine objektiven, Perspektive-unabhängigen ‚Hervorbringer‘ („bringers-about“). ‚Hervorbringer‘ sind etwas, das an sich gar nicht in der Welt drin ist, das wir vielmehr in sie hineinlesen. Man kann an dergleichen nicht appellieren, wenn man das Wesen der ‚Primärkenntnis‘ erklärt. Andererseits ist bloß statistische Assoziation eine zu schwache

Anderswo (in dem Aufsatz „Is Water Necessarily H₂O?“) schreibt Putnam Ayer den Glauben an eine ‚absolut fundamentale Ebene‘ zu, eben die der direkten Beobachtung. Das sei die Ebene der Sinnesqualitäten. Beobachte ich z. B. einen blauen Stern vor weißem Hintergrund, so habe ich da ein Erlebnis, das schlechthin ‚vorliegt‘, und zwar völlig unabhängig ist von allen mutmaßlichen Ursachen (75,2).

Es ist in jedem Falle also der Übergang zwischen Einzelerlebnissen und Klassen von Erlebnisinhalten, den Putnam problematisch findet. Denn seit Langem fordert die materialistische Psychologie, dass der Geist mit Allgemeinem nur interagieren kann durch „causal transactions involving instances of those universals, transactions which it is the business of psychology to analyze into elementary processes of a sort compatible with our scientific image of the world“ (47,3). Aber Ayer habe überhaupt keine Theorie des Geistes, und auch keine Auskunft darüber, aus welchen Materialien solch ein Erkenntnis-Organ wie die ‚Primärkenntnis‘ sich konstruieren ließe. Ist der Geist eine Sammlung von Sinnesdaten à la Hume (das – sahen wir – lehnt Ayer ab)? Und kann eine Sinnes-Qualia-Versammlung was ausrichten in Akten der Primärkenntnis von Allgemeinheiten? Ayer gibt uns nur Materie und Sinnes-Qualia, und beide scheinen einen solchen Akt nicht vollziehen zu können (l. c.). – Die Pointe von Putnams Kritik ist also, dass Ayers Annahme einer sinnlichen Urvertrautheit, die zugleich eine Urvertrautheit mit Typen von

Verknüpfung. Die einzig verbleibende Alternative ist die von Russell und Ayer gewählte – nämlich die Annahme oder vielmehr die schlichte Unterstellung (simply posit), es gebe einen primitiven, völlig unanalysierten Akt der „primary recognition“, der ein Zeichen direkt mit Tokens verknüpft, die dem Geist, der den Akt vollbringt, nicht direkt gegenwärtig sind (oder, was auf das gleiche hinausläuft, den Geist direkt mit einer und nur einer ‚Qualität‘ eines Token verknüpft, das gerade vor ihm steht). Dieser Akt der „primary recognition“ ist einfach was Mysteriöses (a mystery act), eine verborgene (occult) Art von Vollzug, die ein intentionales Band knüpft zwischen bestimmten Besonderen (particulars) und bestimmten Allgemeinen (universals)“ (47,2).

Sinnesereignissen (nicht nur von Einzelerlebnissen) sein soll, überspringt, was allererst zu erklären ist. Zu dieser Erklärung bräuchte ich eine fixe Korrelation von Erlebnissen und Gegenständen. Und wenn ich die nicht – wie Ayer es in der Tat nicht will – als der Materie ein-gebildet annehme, habe ich nur das Hume Regularitäts-Modell, dem sie Sicherheit der Korrelation fehlt. Die sinnliche Urvertrautheit nimmt aber eben diese Sicherheit an. Also bleibt sie unerklärt.

Natürlich könnte Ayer so was wie eine primitive Relation R zwischen unserem Geist und einer Sinnesqualität (wohl bemerkt, als Typ, nicht als eines ihrer Tokens) annehmen. Aber dann entstünde sogleich die Frage: ist diese Beziehung selbst etwas Beobachtbares? Offenbar nicht (78,3). Putnam erwägt keine Sekunde ein Bewusstsein, das *nicht* empirisch wäre, z. B. ein nicht auf Observation gegründetes Selbstbewusstsein, wie das etwa Shoemaker und Castañeda annehmen. Ferner erwägt Putnam keine Sekunde, ob Selbstbewusstsein vielleicht überhaupt *nicht* aus einer Beziehung von etwas auf etwas erklärt werden kann (nach dem Vorbild von Fichte oder Sartre). Aber da Ayer das ebenso wenig tut, muss uns diese (meines Erachtens hilfreiche) Alternative hier und jetzt auch nicht beschäftigen.⁶

Von der Kritik, sein Prinzip sei ‚epistemisch unzugänglich‘ (l. c.), ist auch und besonders der frühere Ayer betroffen, meint Putnam. Nun, auf seine alten Tage, vertrete er aber einen vorsichtigen realistischen Materialismus: eine Hypothese, wonach materielle Gegenstände das Auftreten von Sinnes-

⁶ Vgl. auch Putnams Resümee: „If we reject everything but sense qualities and regularities as unnecessary metaphysical baggage, then even our ability to refer to sense qualities becomes mysterious; and just *positing* a primitive relation to do the job is no solution. Not *everything* the scrupulous empiricist regards as a human projection can really be so“ (78,4).

Qualia erklären (und das meint ja wohl: kausal hervorbringen). Aber diese Hypothese, sagt Putnam, muss ihrerseits erst mal verständlich gemacht werden können. Sie ergibt nur Sinn, wenn ich irgendwie erklären kann, dass und wie ich erfolgreich Verbindungen herstellen kann zwischen dem Zeichen ‚materieller Gegenstand‘ und etwas, das *kein* ‚Sinnes-Quale‘ ist (andernfalls büßte die Hypothese ihre spezifische Erklärungskraft ein, weil eine andere Korrelation gar nicht denkbar wäre). Dabei kann mir offenbar wieder kein Akt von Urvertrautheit (primary recognition) helfen. Früher hätte Ayer sich früher daraus herausreden können, dass der Ausdruck ‚materieller Gegenstand‘ ausschließlich für eine Menge logischer Konstruktionen auf Sinnesdaten-Basis stehe. Nun er diese Position aufgegeben hat, ist ihm dieser Weg versperrt. Das Peinliche – meint Putnam böseartig – ist, dass er das nicht einmal zu merken scheint (48,1). Er redet von Existenz materieller Gegenstände einfach als dem Resultat einer kausalen Hypothese, „without noticing that this idea speaks to a different problem altogether“ (48,2).

So bleibt Ayer nur der Bescheid, die philosophische Erklärung gründe in letzter Instanz auf „Evidenz“ (48,3). ‚Evidenz‘ meint im Englischen oft einfach nur: Beleg oder Zeugnis (meist sinnliches Zeugnis), auf das ich eine Behauptung stützen kann, nicht so etwas wie cartesianische Gewissheit. Und dann ist die Frage: Welche Evidenz (welchen Beleg) habe ich eigentlich dafür, dass es überhaupt eine äußere, eine geist- und sprachunabhängige Welt von Gegenständen gibt (falls die Frage nicht schon einen Widerspruch in sich schließt: ich verlange nach einem Beleg dafür, dass eine Welt außer allen Bewusstseins-Belegen existiert). Die Frage ist also nicht: wie können Sprache oder Denken mit dem Außergedanklichen oder Außersprachlichen kommunizieren (oder korrespondieren)? Und wenn nur das erste gefragt

ist, dann sind wir – sagt Putnam – in der Tat im Bereich einer „Theorie der Evidenz“. „Aber, wie Russell und Wittgenstein gesehen haben, ist das zweite Problem dem ersten vorgeordnet (prior to). Es sieht so aus, als müsse man, um dies zweite Problem zu lösen, entweder die Existenz materieller Gegenstände ‚außer dem Geiste‘ leugnen (vielleicht durch eine ontologisch ‚neutrale‘ Konstruktion vom ‚Geist‘ und ‚materiellen Gegenständen‘ jenseits von Materialismus und Idealismus – wie es Russell während einer Zeit versuchte). Oder als müsse man eine mysteriöse ‚Entsprechungs‘-Beziehung fordern zwischen dem, was im, und dem, was außer dem Geist ist“ (l. c.). Man kann natürlich (mit Ayer) sagen: ‚Russell hatte Unrecht, materielle Gegenstände als logische Konstruktionen zu behandeln; also werde ich sie als inferentiell erschlossene Entitäten behandeln.‘ Aber das hieße nur: Russells Problem und das Motiv für seine Auskunft verkennen, statt es selber zu lösen.

Ein Ausweg (den Ayer C. I. Lewis zuschreibt) wäre zu sagen, das „Kriterium für die Realität eines Gegenstandes sei die [pragmatische] Bestätigung der Hypothese, die das explizit oder implizit behauptet“ (48 u.). So was ähnliches hatte Ayer früher selbst angenommen. Jedenfalls läuft diese Antwort auf einen totalen Berkeley’schen Phänomenalismus hinaus, der annimmt, der ‚Evidenz‘-Anspruch für die Existenz materieller Gegenstände bestehe ausschließlich in Sinnesgegebenheiten. Demnach reduzierte sich alle Rede über Gegenstände auf eine solche über Sinnesbefunde. Und es würde gelten, „daß Sinnes-Qualia die Ausstattung des Weltalls bilden“ (49₂).

In sum, Ayer lands in the following predicament: either he must return to subjective idealism or he must face the problem which has always been the nemesis of causal realism, the problem of the nature of the link between language and the world. (Even the nature of the link between language and

sense-data not immediately present to the mind is a problem, for Ayer's view. Postulating an act of „primary recognition“ is not providing an analysis of this link at all.) (49,3).

Putnams Kritik ist recht rhapsodisch, und ihr Hauptpunkt ist nicht so leicht zu treffen. So können wir fragen: Warum gerät Ayer nach Putnam in diese trostlose Alternative zwischen Skylla und Charybis? Und zunächst: Worin genau besteht die? Die Skylla wäre die Aufgabe des Referenz-Problems durch Annahme eines subjektiven Idealismus, der die Welt auf die Sinnesdaten und inferentielle Operationen auf deren Grundlage reduziert: Das wäre für Putnam ein totaler Weltverlust. Aber besser ist auch nicht die Ansicht der Alternative (der Charybdis). Sie bestünde in einer physikalistischen Kausaltheorie. Die unterstellt, dass kausale Kräfte der physischen Welt ‚ein-gebildet‘ sind, also einen Zug der Materie selbst ausmachen. So glaubt sie, Humes Problem zu umgehen. Dies Problem bestand darin (wir erinnern uns), dass es viel zu viele Regularitäten und viel zu viele statistische Tendenzen gibt, als dass der Gegenstandsbezug (reference) von Gedanken oder Wörtern schlicht eine Sache von Regularitäten und/oder statistischen Tendenzen sein könnte (49,4).

Dies Problem glaubt der Materialist also los zu sein. Aber damit handelt er sich nur ein viel Größeres ein. Nach Putnams (uns schon bekannter) Ansicht unterstellen die Materialisten, das Weltall sei ein ‚geschlossenes‘, kausal durchgängig determiniertes System. Sie tun so, als seien sie Gott selbst, der aus dem ‚View from Nowhere‘ das Ganze mit allen seinen Kausalbezügen so sieht, wie es an ihm selber ist. Dieser Blick hat mit Physik nichts zu tun, sondern ist reine Metaphysik. Schließlich hat uns die moderne Quantenmechanik gezeigt, dass jedes System ‚relativ auf einen Beobachter‘ ist (49,5). Es kann keine Perspektive- und Theorie-unabhängige,

also keine streng realistische Beschreibung der Welt, erst recht nicht der Quantenmechanik (die ja eine *Theorie ist*) geben (vgl. 80-95). Wie Putnam diesen (für seinen ‚internen Realismus‘ zentralen) Standpunkt genau begründet, müssen wir später noch aus größerer Nähe untersuchen.⁷ Für jetzt genügt sein Schluss: Die materialistische Rede von ‚produktiven Kräften‘ oder physischen ‚abilities to produce‘ ist wenigstens ebenso unhaltbar wie der empiristische Bescheid mit statistischen Regularitäten. Putnam schreibt:

Just as Ayer ignores the fact that there is nothing in what he gives us to start with – Humean sense impressions under the new name „sense-qualia“ – to give us minds (let alone the act of „primary recognition“ to put those minds / in direct contact with universals), so the materialists ignore the fact that there is nothing in what they give us to start with – the closed system, its „states“, and the Equations of Motion – to give us „abilities to produce“, let alone a relation a „correspondence“ between signs and objects (50 f.).

Woran Materialismus *und* Empirismus krankt, ist nach Putnams Ansicht die unsinnige Zweiteilung der Welt in Dinge an sich und (bloße) Erscheinungen (oder menschliche ‚Projektionen‘): Das eigentlich Reale sind für die Materialisten physische Gegenstände in einem kausal geschlossenen Universum, für Ayer dagegen Sinnesinhalte und ihre Verknüpfungen (und in seiner Spätphilosophie kausal damit verknüpfte materielle Gegenstände) (51,₂; vgl. 52,₂). Putnam dagegen glaubt, dass es keine naiven oder direkten, sondern nur theoriegeleitete Blicke auf die physische Welt gibt und dass es mithin keinen Sinn macht, sie so darstellen zu wollen, wie sie ‚an sich‘ ist. Jede Erklärung (ob physikalisch oder nicht) ist relativ auf eine aktuell akzeptierte Theorie oder meinetwegen auf ‚our best available knowledge‘ (und das gilt sogar für die Modalbegriff der

⁷ Wer die Kausalität für was selbst Physisches hält, müsste außerdem zunächst erklären, nach welchem Kriterium er unter den vielen Relationen, die das Weltall gliedern, z. B. auch gerade die herausfischen kann, die er für kausal hält und die ihm die Übereinstimmung zwischen Zeichen (oder Bewusstseinsereignissen) und ihren Gegenständen kenntlich macht (vgl. 84).

„Möglichkeit“ oder „Notwendigkeit“: 72). Aber wer die Weltbild-Abhängigkeit unserer Beschreibungen eingesehen hat, muss darum noch lange kein Idealist werden. Denn Theorien hindern uns überhaupt nicht daran, die Realität-selbst zu erreichen. Diesen Standpunkt nennt Putnam, wie wir sahen, „internen (oder pragmatischen) Realismus“.