

Ahmet Terkivatan:

## Kritik am metaphysischen Realismus.

### Plädoyer für eine Konzeptualisierung der Erkenntnistheorie in Abhängigkeit von einer sinnkritischen Ontologie

Aristoteles sagt irgendwo: *Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigene.* Mich dünkt, man sollte wohl den letzteren Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, dass sie träumen. Denn, wenn sie einmal, so Gott will, völlig wachen, d. i. zu einem Blicke, der die Einstimmung mit anderem Menschenverstande nicht ausschließt, die Augen auf-tun, so wird niemand von ihnen etwas sehen, was nicht jedem anderen gleichfalls bei dem Licht ihrer Beweistümer augenscheinlich und gewiss erscheinen sollte, und *die Philosophen werden zu derselbigen Zeit eine gemeinschaftliche Welt be-wohnen [...].*

(TG II, 342; Hervorhebung durch A. T.)

Das verlockende am metaphysischen Realismus ist der Gedanke, „das Verfahren zur Lösung philosophischer Problem sei der Entwurf eines besseren wissenschaftlichen Bilds der Welt“.

(Putnam 1991, S. 188 f.)

Die Philosophie und die Wissenschaften haben vor allem in unserem Jahrhundert für den „metaphysischen Realismus“ (mR) nicht viel übrig. Das zeigt eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen „Realismusdebatte“<sup>1</sup>. Entweder gilt der mR als historisch überholt bzw. erledigt oder als pragmatisch weniger nützlich und als logisch inkohärent. Ist das aber tatsächlich der Fall? Was ist der mR? Hat es ihn je gegeben bzw. wurde er je ernsthaft ver-

---

<sup>1</sup> Die gegenwärtige Realismusdebatte steht vor allem unter dem starken Einfluss von Putnam, der entscheidende Impulse sowie interessante und gute Argumente liefert. Seine Arbeiten sind insofern richtungsweisend. So führen die von Putnam vorgenommenen Revisionen nicht zuletzt dazu, dass man den eigenen im Anschluss an ihn entwickelten Standpunkt überprüft und einer Korrektur unterzieht. Von einer Wende Putnams zum „natürlichen Realismus“ und zur Philosophie der Wahrnehmung zu sprechen, ist zu verfrüht. Putnam erkennt aber in seinen *Dewey Lectures*, die er im März 1994 an der Columbia University gehalten hat, dass ein „natürlicher Realismus“ als ein vorphilosophisches Verständnis des gemeinen Mannes von der Beschaffenheit unserer kognitiven Beziehungen zur Welt, ehe es durch bestimmte Formen des Philosophierens, die sich jetzt als Formen des post-wissenschaftlichen *Common Sense* herauszustellen scheinen, verdorben wurde (vgl. Conant 2002, S. 191), erforderlich ist. Der „natürliche Realismus“ ist nach Putnam somit keine alternative Form des Realismus in dem Sinne, dass er seinen internen Realismus aufgegeben hätte und ein natürlicher Realist wäre. Vielmehr ist er einfach nur die Verneinung der Behauptung, „dass es zwischen unseren kognitiven Vermögen und der Außenwelt eine Schnittstelle geben müsse“ (vgl. Macarthur 2002, S. 179). Es wäre nicht verwunderlich, wenn Putnam irgendwann tatsächlich zum „natürlichen Realismus“, zum „empirischen Realismus“, gar zu seiner ursprünglichen Position zurückkehrt, nämlich zum metaphysischen Realismus. Ohnehin gesteht er in *Repräsentation und Realität* von 1988 das Folgende ein: „Zunächst will ich einräumen, dass ich im Hinblick auf den ‚metaphysischen Realismus‘ schon seit langem einen inneren Annäherungs-/Vermeidungskonflikt spüre.“ Putnam 1991, S. 188. Das verlockende am metaphysischen Realismus sei der Gedanke, „das Verfahren zur Lösung philosophischer Problem sei der Entwurf eines besseren wissenschaftlichen Bilds der Welt“. Ebd., S. 188 f.

treten? Wie begründet ist ein solcher Abschied? Wie gut begründet sind eigentlich die vermeintlichen Alternativen? Impliziert ein Abschied vom mR auch ein Abschied von einer externen Realität?

Im Folgenden wird auf diese und andere Fragen eingegangen. Meine These lautet: Der Hinweis darauf, dass es den mR *so* nicht gebe, weshalb er historisch nicht nachzuweisen und eher als eine *fiktive* Idee zu betrachten sei, ist ernst zu nehmen, aber noch lange kein Grund dafür, dass wir uns mit dem mR überhaupt nicht auseinandersetzen. Nicht zuletzt deshalb, weil sich der Glaube, die Philosophie und die Wissenschaften beruhen auf *reiner* Empirie und alle wissenschaftlichen Aussagen als wissenschaftliche Aussagen seien immer schon empirisch fundiert, als ein *Dogma des Empirismus* erwiesen hat und zudem nicht nützlich zu sein scheint. Philosophie, aber auch die Wissenschaften sind auch auf nicht-empirische Aussagen, so z. B. vermeintlich fiktive Ideen, Annahmen, Gedankenexperimente u. dgl. angewiesen.<sup>2</sup> Sie sind insofern Werkzeuge des Denkens. Diese Art von fiktiven und empirisch nicht nachweisbaren Ideen, die wir aber durchaus rational nachvollziehen können, sind in der Philosophie genau genommen *Argumentationsfiguren*.

Da sich sowohl die Kritiker als auch die vermeintlichen Verteidiger auf den mR beziehen und den mR als eine Argumentationsfigur heranziehen, um sodann die eigene Position einzuführen und zu rechtfertigen, ist es sinnvoll, auf den mR als eine Argumentationsfigur einzugehen (1). In einem zweiten Schritt werde ich die *Position* des mR explizieren (2), die dann als eine *inkohärente* Position zurückzuweisen sein wird (3). Viertens werde ich auf die Frage nach den Konsequenzen aus der Kritik am mR eingehen (4), um abschließend Gründe für die Annahme einer „externen Realität“ anzuführen (5).

### 1. Der mR als Argumentationsfigur

Prinzipiell ist einem Begriff seine (ihm zugesprochene bzw. beigelegte) Bedeutung nicht inhärent und somit eigen. Je nach Perspektive, Interesse, Absicht und Kontext variiert die Bedeutung eines Begriffs. Dieser Befund gilt nicht nur für den *Realismusbegriff* selbst, sondern in besonderer Weise auch für den Begriff des mR als einer Form des Realismus. Der mR wird in der Realismusdebatte hauptsächlich von jenen angeführt und expliziert, die ihn mit aller Entschiedenheit nicht (mehr) haben wollen. Diejenigen, die den mR anführen, sind auch zugleich seine „Gegner“. Es ist deshalb anzunehmen, dass sie bei der Bestimmung des mR vor allem jene Definitionselemente anführen und in den Vordergrund stellen, die sie vermeiden wollen und von denen sie glauben, dass sie leicht zu widerlegen seien. Schon deshalb gibt es keine Standardexplikation des mR. Es ist zudem umstritten, ob es den mR (wie er z. B. von Putnam verstanden wird) wirklich gibt oder ob er nicht vielmehr eine Karikatur, eine künstlich aufgebaute Strohpuppe ist, um selbst im Widerstreit der Positionen und Argumente ein gutes Bild abzugeben<sup>3</sup>. Dass der mR mehr und mehr zu einem Bezeichnungsbzw. Kampfbegriff verkommen ist, zeigt dieser Widerstreit selbst. Diverse Positionen des „Antirealismus“ (z. B. unterschiedliche Spielarten des Kon-

<sup>2</sup> Zu den Gedankenexperimenten Genz 2005.

<sup>3</sup> Auf diesen Punkt weist Devitt im Anschluss an Bill Lycan hin, der diese Karikatur des Realismus verspotten würde, indem er vom „Schildkröten-Realismus“ spricht: Antirealisten sollten konsequent sein und die Realisten der Meinung bezichtigen, die Erde ruhe auf dem Rücken einer Riesenschildkröte. Australische Realisten seien der Meinung, dass die Schildkröte auf dem Rücken eines Riesenkrokodils ruhe („Krokodil-Realismus“). Vgl. Devitt 2000, S. 121.

struktivismus) sowie der „interne Realismus“ Putnams oder der „interpretative Realismus“ Abels grenzen sich mit Entschiedenheit vom mR ab. Der Hauptfeind dieser Art von Philosophien ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht – um einige Schlagwörter zu verwenden – neben Dogmatismus, Essentialismus, Fundamentalismus, Absolutismus, Relativismus und Nihilismus eben der mR. Jeder bemüht sich auf seine Weise um den mR und ist der Überzeugung, dass er nicht haltbar sei. Jeder argumentiert gegen den mR und versucht den eigenen Standpunkt plausibler und vernünftiger erscheinen zu lassen. Ihnen allen ist schließlich auch eine bestimmte Absicht gemeinsam: Jeder stellt dem mR eine ernsthafte Alternative gegenüber. In dem einen Fall ist es der „interne Realismus“; in dem anderen Fall der „interpretative Realismus“; in einem anderen Fall ist es der „Antirealismus“ bzw. eine Position innerhalb des „Antirealismus“. Mit anderen Worten: Es geht eigentlich gar nicht um den mR, sondern um die eigene Position: Jeder will im Lichte der kritischen Auseinandersetzung mit dem mR durch Gründe, Beispiele und Gedankenexperimente ein gutes Bild abgeben. Was ist aber so schlimm daran, dass wir in Auseinandersetzung mit einem *fiktiven* Standpunkt einen eigenen Standpunkt zu entwickeln versuchen? Das scheint nicht verwerflich zu sein, solange das für eine „Ethik des Denkens“ konstitutive Gebot der Fairness, Ehrlichkeit und Transparenz beachtet wird und man nicht so tut, als ob es um etwas anderes als um die Rechtfertigung der eigenen Position ginge. Man muss sich aber die hier drohende Gefahr vor Augen führen: Sie besteht in der Neigung, gewisse erkenntnistheoretische Probleme, die man *selbst* hat bzw. sieht, dem mR unterzuschieben und so indirekt zu lösen. Ohnehin ist es in der Philosophie keine Seltenheit, dass man vermittels der „konstruktiven Phantasie“ tentativ fiktive und frei erfundene Standpunkte, Zustände, Hypothesen, Experimente (z. B. Gedankenexperimente) u. dgl. anführt. Diese Standpunkte sind aber als solche kenntlich zu machen und offen zu legen. Sie sind nicht bloß irgendwelche Ideen, die man sich aus Langeweile ausdenkt oder weil man nichts Besseres zu tun hat, sondern haben den Stellenwert und die Funktion eines Arguments, auch wenn sie im strengen Sinne keine Argumente sind, sondern eine *Argumentationsfigur*, die in logischer Hinsicht angeführt wird, um eine Idee, eine Überzeugung, ein Modell, einen Zustand, ein Ziel u. dgl. zu veranschaulichen und zu rechtfertigen.<sup>4</sup> In diesem Sinne ist auch der mR zunächst einmal nichts anderes als eine Argumentationsfigur, der jedoch expliziert werden muss, um zu verstehen, worum es dabei geht.

## 2. Position des mR

Die Position des mR wird zurzeit am besten von Putnam beschrieben. Was gegenwärtig unter mR zu verstehen ist, ist maßgeblich auf ihn zurückzuführen. Deshalb wird nun auf die Bestimmung Putnams näher eingegangen. Für Putnam spricht zudem, dass er nicht nur „Gegner“ des mR ist, sondern bis 1975/76 selbst ein metaphysischer Realist war. Deshalb ist davon auszugehen, dass er weiß, wovon er spricht. Putnam spricht zwar vom „Realismus“, jedoch ist es im Rahmen dieser Arbeit zulässig, vom mR zu sprechen, weil der Realismusbe-

<sup>4</sup> Vorzügliches Beispiel dafür ist die vertragstheoretische Idee des *Naturzustandes* im Rahmen einer Gesellschafts- und Staatsphilosophie Hobbes' oder Rousseaus. Den Naturzustand, der auf historischen Erfahrungen (des englischen Bürgerkrieges) beruht, hat es so nie gegeben. Er ist eine Argumentationsfigur, die angeführt wird, um ein säkulares Modell des Staates zu rechtfertigen: An die Stelle des Herrschers von Gottes Gnaden soll ein allein von den Menschen geschaffener und legitimer Staat treten.

griff aus erwähnten Gründen durch die *Problemstellung* expliziert wurde, damit die Rede von verschiedenen Formen des Realismus verständlich wird. Entsprechend der pragmatischen Bestimmung des Realismusbegriffs wird auf eine strikte begriffliche Trennung zwischen Realismus und mR (aber auch externem Realismus) zu achten sein, wobei das nicht bedeutet, dass sie nichts miteinander gemeinsam hätten. Sonst wäre es nicht gerechtfertigt, vom mR oder vom „externen Realismus“ als einer Form des Realismus zu sprechen. Fernerhin ist entsprechend dieser Bestimmung auch ein „Idealismus“ eine Form des Realismus, weil er ausgehend von einer bestimmten („inneren“) Zugangsweise (vom Bewusstsein, Ich, Geist usw.) zu der Problemstellung des Realismus Stellung bezieht. Der Sache nach ist es auch berechtigt, immer dann, wenn Putnam vom „Realismus“ spricht, den Begriff mR zu verwenden, da der Putnam der 1970er Jahre von drei Annahmen ausging, die in einer Mischform gerade für den mR konstitutiv sind (vgl. Klein 2003, S. 189 f): *Erstens* ist es die Annahme, dass es eine sprach- und theorieunabhängig existierende Welt gebe (externe Welt); *zweitens* ist es die Annahme, dass sich die theoretischen Begriffe einer Theorie auf real existierende Entitäten beziehen (essentialistische Entsprechungsbeziehung zwischen Welt und Geist) und *drittens* die Annahme, dass der mR eine *korrespondenztheoretische* Wahrheitsauffassung und eine erkenntnistheoretische Abbildtheorie begründe und vor allem brauchbar. Für eine solche Bestimmung des mR sprechen vor allem zwei Gründe. *Zum einen* würde der mR im Sinne einer empirischen Theorie die Tatsache erklären, dass wissenschaftliche Theorien in dem Sinne „konvergieren“, dass frühere Theorien sehr oft Grenzfälle von späteren Theorien (vgl. Putnam 2000, S. 87). Auf dieses sog. „Konvergenzargument“, das zirkulär zu sein scheint, werde ich im *fünften* Abschnitt zurückkommen. *Zum anderen* würde diese Theorie erklären, dass der Gebrauch der Sprache dazu beiträgt, dass wir unsere Ziele erreichen, Befriedigung erlangen und dergleichen mehr (vgl. ebd., S. 87). Mit anderen Worten: Der mR ist eine (empirische) Hypothese, die empirisch bestätigt ist, weil sie die einzige Konzeption zu sein scheint, die den wissenschaftlichen Fortschritt erklären kann.

Im Rahmen der Realismusdebatte wird der mR in zwei Varianten angeführt. Zum einen ist es die „gemäßigte“ und zum anderen die „stärkere“ Variante. Die gemäßigte Variante des mR charakterisiert Franzen durch die folgenden Annahmen:

„R1: Es gibt eine Wirklichkeit, die der Existenz nach von uns und unserem Bewusstsein unabhängig ist.

R2: Die Wirklichkeit weist von unserem Bewusstsein unabhängige Beschaffenheiten und Strukturen auf.

R3: Nennenswerte Teile der Wirklichkeitsstrukturen sind unserem Erkennen zugänglich und werden in unserem Wissen erfasst.“ (Franzen 1992, S. 23)

Ein solche moderate Variante des mR scheint allgemein akzeptabel zu sein, weil die Frage nach der Erkenntnis der Wirklichkeit durch die Annahme (R3) eingegrenzt wird: Wir erkennen nicht das Ganze der Wirklichkeit, wie sie ist, sondern nur bestimmte Teile (Ausschnitte), die für uns relevant, interessant, erforderlich u. dgl. sind. Bei dieser Variante wird die erkenntnistheoretische und wahrheitstheoretische Frage nach einem sinnvollen Konzept der Erkenntnis und Wahrheit ausgeklammert. Es wird nur behauptet, dass wir „nennenswerte Teile“ erkennen können. Auf die Frage: „Was ist Erkenntnis?“ oder „Was ist Wahrheit?“ antwortet die „stärkere“ Variante, die gerade über eine solche erkenntnistheoretische Eingrenzung der Erkenntnis der Wirklichkeit hinausgeht:

Es gibt eine *denkunabhängige* Realität (a), die wir direkt und unvermittelt (c) so erkennen können (b), wie sie ist. *Erkenntnis* besteht in der direkten Wiedergabe des Gegenstandes und *Wahrheit* in der Übereinstimmung unseres Denkens mit dem Gegenstand.

Diese Variante verdeutlicht im Prinzip die Auffassung Putnams, dass der mR eigentlich keine empirische Theorie sei, sondern eine „philosophische Metapher“, also „sowieso nur ein Bild“, das aus ontologischen, erkenntnistheoretischen und wahrheitstheoretischen Annahmen besteht und offensichtlich reflexiv nicht (hinreichend) durchleuchtet ist. Genauer handelt es sich hierbei um ein inkohärentes Bild bzw. um ein „Modell – ein ‘Modell’ wie das der ‘kollidierenden Billardkugeln’.“ (Vgl. Putnam 2000, S. 95, S. 87) Dieses Modell lässt sich ausgehend vom sog. *Referenzproblem* sehr gut veranschaulichen. Worum geht es aber beim Referenzproblem?

Beim Referenzproblem (auch in der sprachanalytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts) geht es letztlich um den Zusammenhang zwischen Denken, Sprache und außersprachlicher Wirklichkeit (vgl. Willaschek 2004, S. 178 f). „Referenz“ (Bezug, Bezugnahme, Denotation) ist ein Terminus für die Bezeichnung des Verhältnisses zwischen *Bezeichnendem* (Referend) und *Bezeichnetem* (Referent, Extension). Der Ausdruck *Referenz* lässt sich allgemein als die Beziehung eines sprachlichen Ausdrucks zu seiner Extension bestimmen. So referiert der Name „Putnam“ (Referend) auf die Person Putnam (Referent). Putnam ist die Extension des sprachlichen Ausdrucks „Dieses Buch stammt von Putnam“. Beim Referenzproblem geht es also nicht um Sinn oder Bedeutung (Intension) eines sprachlichen Ausdrucks, sondern um das Verhältnis des sprachlichen Ausdrucks zu seiner Extension: Wie hängt der Ausdruck „Putnam“ mit der Person Putnam zusammen? Wie komme ich auf die Idee, diese Person (Putnam) mit dem Namen „Putnam“ anzureden? Die Antwort hängt stark davon ab, was für einen Theorierahmen man bevorzugt. In der sprachanalytischen Philosophie lassen sich die verschiedenen Beiträge zu einer Theorie der Referenz idealisierend auf drei Grundpositionen zurückführen, die mit einer stark essentialistischen Theorie der Referenz eines mR nicht vereinbar sind:

„(1) Den Kennzeichnungs- oder Merkmalstheorien der Referenz (z. B. Frege, Russell) zufolge ist die Referenz eines Ausdrucks abhängig von seiner Bedeutung: Ein singulärer Terminus (S) referiert auf einen Gegenstand (O), wenn zur Bedeutung von S die Angabe von Merkmalen gehört, die auf O und nur auf O zutreffen [...] (2) Der kausalen oder historischen Theorie der Referenz zufolge wird die Referenz eines Ausdrucks nicht durch dessen Bedeutung, sondern unmittelbar durch einen ursprünglichen Taufakt, festgelegt, bei dem ein Name mit einem bestimmten Gegenstand oder ein Prädikat mit einem paradigmatischen Exemplar der relevanten Menge verknüpft wird (z. B. Kripke, Putnam) [...] (3) Quines These der Unerforschlichkeit der Referenz zufolge ist die Referenz eines Ausdrucks abhängig von der Wahl eines Übersetzungsmanuals (z. B. Wörterbuch): Ob das Wort ‘gavagai’ einer Dschungelsprache auf Hasen, unabgeschnittene Hasenteile oder auf etwas ganz anderes referiert, liegt unabhängig von der Entscheidung für eine bestimmte Überzeugung nicht fest.“ (Ebd., S. 178 f.)

So wie die sprachanalytische Philosophie und diverse Formen des „Antirealismus“ erhofft sich der mR von der Bestimmung des Referenzbegriffs die Lösung des Problems, wie sprachliche Ausdrücke, Denken und Wirklichkeit zusammenhängen. Der mR unterscheidet sich stark von der Art und Weise der Bestimmung des Referenzbegriffs, die sich mit den Begriffen Essentialismus und Externalismus bzw. externalistischer Standpunkt charakterisieren lässt. Im Lichte dieser Bemerkungen lässt sich das Modell des mR durch die folgenden Annahmen näher charakterisieren: (a) einen essentialistischen Referenzbegriff, (b) eine deterministische und intrinsische Auffassung der Referenz, (c) die Annahme von

selbstidentifizierenden Gegenständen und (d) den Glauben an die Möglichkeit und Notwendigkeit eines archimedischen Standpunktes als eine wesentliche Voraussetzung des direkten Zugangs zur Welt, der unmittelbaren Erkenntnis der Welt. Nur kurz will ich auf diese Annahmen eingehen, die dann in einem weiteren Schritt kritisch zu hinterfragen sein werden.

(a) *Essentialistischer Referenzbegriff*: Der mR lässt sich nach Putnam durch eine – dem Pragmatismus entgegenstehende<sup>5</sup> – essentialistische Grundannahme näher fassen, die auch Auswirkungen auf die Bestimmung des Referenzbegriffs hat, der „essentialistisch“ (inhaltlich) expliziert wird: Das Wesen der Referenz besteht in der kausalen Verbindung zwischen der Sprache und dem Gegenstand (vgl. Putnam 1990, S. 79). Wenn es aber eine kausale Verbindung gibt, die notwendig und eindeutig ist, dann heißt das für die Lösung des Referenzproblems vor allem folgendes: Wir müssen die kausale Verbindung (Kausalkette) zur Kenntnis nehmen und verfolgen, um zu verstehen, was ein Ausdruck bedeutet. Die Lösung des mR für das Referenzproblem lautet demnach: Es gibt eine eindeutige Entsprechungsbeziehung bzw. eine kausale Verbindung zwischen der Sprache und dem Gegenstand. Um zu verstehen, was der Ausdruck A1 bedeutet, muss man wissen, auf welches Element der „WELT“ er sich bezieht (vgl. Putnam 2000, S. 88). Wenn ich verstehen will, was der Ausdruck „Linie“ bedeutet, muss ich wissen, auf welches Element der „WELT“ er sich bezieht. Deshalb lässt sich auch sagen: In der Grundform dieses metaphysischen Modells besteht zwischen jedem Ausdruck der Sprache und einem Element der „WELT“ eine Relation, und zwar eine eindeutig bestimmte kausale Relation der Bezugnahme zwischen den Ausdrücken (wie z. B. „Hase“, „Esel“, „Sterne“, „Putnam“) und Elementen der „WELT“ (das Wesen Hase, Esel, das Objekt Stern, Berg, die Person Putnam; vgl. ebd., S. 88 f.).

(b) *Deterministische und intrinsische Auffassung der Referenz*: Diese Grundform muss um einen wichtigen Aspekt ergänzt werden: Denn unter der Voraussetzung einer „kausaltheoretischen“ Explikation des Referenzbegriffs stellt sich die Frage: „Was ist Ursache und was Wirkung? Was ist die Ursache der Wirkung? Nehmen wir an, dass ich verstehe, was ein „Kaninchen“ ist. Bin ich dann diejenige Ursache für das Verstehen der Bedeutung dieses Ausdrucks in dem Sinne, dass es von mir abhängig ist, zu sagen, wann und dass ein Gegenstand ein Kaninchen sei? Wer bzw. was gibt diese kausale Verbindung zwischen Wörtern und Dingen vor?“ Auf diese Fragen versucht das Modell des mR eine Antwort zu liefern, die sich kurz wie folgt darstellen lässt: Die „WELT“ gibt diese eindeutige Entsprechungsbeziehung vor. D. h. die „WELT“ entspricht bzw. die Elemente der „WELT“ entsprechen von sich aus einer bestimmten Sprache, einem bestimmten Gedankenzeichen u. dgl. Die

---

<sup>5</sup> Der Pragmatismus ist anti-essentialistisch, d. h. wir können niemals wissen, ob es ein unveränderliches Wesen der Dinge gibt, da wir nur aufgrund der Beziehung zwischen Handeln, Wahrnehmen und Denken etwas erkennen können (vgl. ebd., S. 23). Rorty bezieht sich zwar auf den Antiessentialismus des Pragmatismus, um den mR zurückzuweisen. Jedoch geht er davon aus, dass der Antiessentialismus hinreichend sei, um sich von den hier aufgeworfenen Fragen als „schlechte“ Fragen ganz zu verabschieden, da diese Fragen eine a-historische Sichtweise unterstellen würden (vgl. zuletzt Rorty 2006). Der Antiessentialismus macht den mR bodenlos, aber nicht den Realismus überhaupt. Eine solche radikale Schlussfolgerung ist m. E. nicht haltbar, da sie nicht beachtet, dass der Essentialismus und der Versuch der Einnahme eines Gottesstandpunktes *nur* eine Sichtweise, *nur* eine Art und Weise ist, um die Frage nach der Realität und ihrer Erkennbarkeit zu lösen. Der Pragmatismus zeigt, dass eine solche absolutistische Sichtweise des mR nichtig ist, aber nicht der Realismus schlechthin. So geht bspw. Peirce die Frage nach der Realität in sinnkritischer Absicht an.

„WELT“ ist so, wie sie ist und wir haben keine andere Wahl als sie so zu erkennen, wie sie sich uns tatsächlich zu erkennen gibt. In metaphorischer Sprache lässt sich dieser starke „Determinismus“ so darstellen: Die „WELT“ drückt „uns“ ihren Stempel auf. In erkenntnistheoretischer Hinsicht übt sie einen rationalen Zwang auf uns aus. Entsprechend dieser „intrinsischen“ Auffassung der Bezugnahme ist es unwahrscheinlich, praktisch und sogar logisch unmöglich, dass eine Ameise zufällig ein Bild von Winston Churchill abbildet und zeichnet<sup>6</sup> oder ein Affe durch Zufall ein Exemplar des Hamlet tippt<sup>7</sup>. Was ist aber, so lässt sich kritisch ausgehend von diesem Gedankenexperiment fragen, wenn eines Tages eine Ameise doch ein Bild von Winston Churchill nachzeichnet oder ein Affe ein Exemplar des Hamlet tippt? Müsste dann nicht diese Auffassung korrigiert werden?

(c) *Selbstidentifizierende Gegenstände*: Eine eindeutige kausale Entsprechungsbeziehung kann nur funktionieren, wenn im Modell des mR fernerhin unterstellt wird, dass die „WELT“ die Dinge in Arten (Klassen) gruppiert. Das Modell des mR setzt eine von uns unabhängig existierende „WELT“ von „selbstidentifizierenden Gegenständen“ voraus (vgl. ebd., S. 80). Diese starke Voraussetzung lässt sich sowohl an der Problemformulierung als auch an der Lösung des mR nachweisen, worauf Pape hinweist:

„Die Problemformulierung des metaphysischen Realismus lässt es wieder so erscheinen, als gäbe es zu Anfang all diese Gegenstände an sich, und dann werfe ich eine Art Lasso über ein paar von diesen Gegenständen (über die Pferde, mit denen ich eine ‚wirkliche‘ Verbindung habe, mittels einer ‚Kausalkette der angemessenen Art‘), und dann stellt sich mir das Problem, dafür zu sorgen, dass mein Wort (‚Pferd‘) nicht nur die ‚eingefangenen‘ erfasst, sondern auch die, die ich mit dem Lasso nicht fangen kann, weil sie in Raum und Zeit zu weit entfernt sind oder aus sonst einem Grund. Und die ‚Lösung‘ dieses Problems, das ich für ein bloßes Scheinproblem halte, – also die ‚Lösung‘ des metaphysischen Realismus – lautet, dass das Wort *automatisch* nicht nur die eingefangenen Gegenstände erfasst, sondern auch die Gegenstände, die *derselben Art* angehören, d. h. die *an sich* derselben Art angehören.“ (Pape 2002, S. 80)

Somit lässt der mR keinen Spielraum für etwas „Epistemisches“. Die Konzeption des mR ist etwas durch und durch „Nichtepistemisches“.

d) *Archimedischer Standpunkt als Voraussetzung des direkten Zugangs zur Welt*: Wenn es aber eine direkte und eindeutig von der „WELT“ ausgehende Entsprechungsbeziehung zwischen Wörtern und Dingen gibt, dann heißt das auch, dass wir einen direkten Zugang zur „WELT“ und somit zu den Gegenständen der „WELT“ haben. Das würde wiederum bedeuten, dass wir die „WELT“ und die Gegenstände unabhängig von unserer epistemischen Situation – von der Sprache, von einer Perspektive, von einem Begriffssystem u. dgl. – an sich erkennen können. Der Begriff der Wahrheit und der Erkenntnis wäre durch und durch nicht-epistemischer Natur, weil Wahrheit und Erkenntnis nicht vom Subjekt abhängen, sondern unabhängig von seinen Leistungen und seinem Erkenntnisapparat im Prinzip bereits vorlägen. Damit unterstellt der mR die Möglichkeit

<sup>6</sup> Zu diesem Beispiel Putnam 1990, S. 15 f

<sup>7</sup> Auch dieses Beispiel stammt von Putnam (vgl. ebd., S. 20). Nach Putnam ist es logisch gesehen nicht unmöglich, dass das Affen gelingen könnte. Wieso soll es denn nicht in gleicher Weise logisch möglich sein, dass ich irgendwann doch fliegen kann, so dass mein Glaube, dass ich fliegen kann, bestätigt ist und ich, wenn ich von einem Hochhaus springe, tatsächlich fliege – ohne dass ich Schaden an mir habe? Wäre dann nicht der Relativismus berechtigt, weil logisch gesehen auch dieser Glaube nicht unmöglich ist?

des Heraustretens aus einer Perspektive, aus einer Theorie, aus einem Begriffssystem u. dgl. Das Modell des mR funktioniert unter der Annahme der Möglichkeit der Einnahme eines „archimedischen Standpunktes“, einer „göttlichen Perspektive“.

Denn: „[...] der Externalist will sich die Welt so vorstellen, als bestünde sie aus Gegenständen, die zu ein und derselben Zeit geistesunabhängig und selbstidentifizierend sind.“ (Putnam 1990, S. 81)

Das Modell des mR ist somit stark *externalistisch* und nicht *epistemisch*.

### 3. Einige Argumente gegen den mR

Die Grundannahme dieses Modells lässt sich unter Berücksichtigung ihrer erkenntnis- sowie wahrheitstheoretischen Konsequenzen wie folgt zusammenfassen: *Die Welt besteht aus einer festen Gesamtheit von Gegenständen, die sich vollständig und angemessen in einer Theorie beschreiben lassen, deren Wahrheit in einer Korrespondenztheorie* (vgl. Willaschek 1995, S. 716) *und deren Erkenntnis in der naiven Abbildung des Gegenstandes („Spiegel der Natur“<sup>8</sup>) besteht.* Die hier wesentlich auf Putnam zurückzuführenden Annahmen des mR lassen sich im Anschluss an Abel wie folgt zusammenfassen (vgl. Abel 1995, S. 447-448): (1) Die Welt besteht als eine geist- sowie schema-unabhängige und nicht-epistemische Welt. (2) Hinsichtlich der Gegenstände kann zwischen intrinsischen und bloß projizierenden Eigenschaften unterschieden werden. (3) Die Welt selbst ist es, die sich in Arten und Gegenstände einteilt. (4) Die Objekte und Ereignisse der Außenwelt sind an-sich-seiende Gegenstände. (5) Es herrscht eine starke Bivalenz, d. h. einem Gegenstand kommt eine Eigenschaft entweder zu oder nicht; deshalb ist Vagheit auszuschließen. (6) Wahrheit ist als Korrespondenz aufzufassen. (7) Erkenntnis (Referenz, Repräsentation) ist als eine Art direkte Abbildtheorie aufzufassen<sup>9</sup> (Ergänzung durch A. T.). (8) Es gibt genau *eine* wahre und vollständige Beschreibung der Welt. (9) Ein externer, schema-, sprach- und zeichenunabhängiger Standpunkt kann eingenommen oder doch zumindest unterstellt werden.

Ist dieses Modell des mR kohärent? Ist der im mR unterstellte Gottesgesichtsstandpunkt im vorkantischen Sinne der *Adäquatheits-Theorie* und im Kantischen Sinne der Unterstel-

<sup>8</sup> Die Metapher: „*Der Spiegel der Natur*“ geht auf Rorty (1987) zurück. Rorty ist um eine Philosophie *ohne* Spiegel bemüht. Er lehnt die Metaphorik des Spiegels als Bewusstsein bzw. Vorstellung, der die Realität reflektiert, ab. Leider übt Rorty keine „konstruktive“ Kritik aus. Er empfindet sich auch eher als ein „Therapeut“ (vgl. Rorty 1987, S. 17). Er diskutiert traditionelle erkenntnistheoretische Probleme (Leib-Seele Problem u. a.) der Philosophie, bietet aber keine Lösungen an. Ebenso diskutiert er traditionelle Konzepte der Referenz, ohne eine alternative Theorie anzubieten. Probleme, die seit dem 17. Jh. die Philosophie beschäftigt haben, sind plötzlich tatsächlich keine Probleme mehr. Die Suche nach einer Referenztheorie würde nur in die Irre führen. Rorty plädiert entgegen unserer Auffassung für die Abkehr von der Erkenntnis als etwas, was Fundamente habe und worüber eine Theorie möglich sein müsse. Kurz: Er will, ausgehend von den Entwicklungen der analytischen Philosophie, aus der „Sicht der anticartesianischen und antikantischen Revolution“ unser „Vertrauen zur ‘Philosophie’ in ihrem Selbstverständnis seit Kant erschüttern“ (vgl. ebd., S. 17).

<sup>9</sup> Das erkenntnistheoretische Modell des Abbildes lässt sich folgendermaßen darstellen: Man denkt, im Gehirn gebe es an einer bestimmten Stelle eine Art innerer Leinwand, auf der das Abbild eines Sinneseindrucks entsteht. Dieses aufbereitete Bild würde dann von einem inneren Betrachter angeschaut, der mit mentalen Eigenschaften ausgestattet ist und „Ich“ sagt. Dieses Modell scheint mindestens aus der Sicht der Hirnforschung problematisch zu sein (vgl. SPIEGEL spezial, Nr. 4/2003; vor allem das Interview mit Wolf Singer, S. 20 – 25).

lung *unerkenntbarer Dinge an sich* haltbar? Gibt es „selbstidentifizierende Gegenstände“? Haben wir einen direkten, unmittelbaren, unvermittelten Zugang zu der Welt? Ist es tatsächlich die Welt, die die Dinge in Arten gruppiert? Sind also „selbstidentifizierende Gegenstände“ möglich? Brauchen wir überhaupt einen Begriff der absoluten Realität, um zu klären, wie wir uns auf unabhängige und externe Gegenstände beziehen? Kommen wir nicht ohne einen absoluten Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff aus? Wie sind unterschiedliche Beschreibungen angesichts einer absoluten Welt noch möglich? Wie sind unterschiedliche Beschreibungen, die sich dem Diktat der absoluten Welt entziehen, zu beurteilen? Welchen Status und Wert haben diese Beschreibungen? Können sie überhaupt rational akzeptiert werden?

Gegen den mR gibt es zahlreiche Argumente.<sup>10</sup> Putnams „interner Realismus“ beruht wesentlich auf einer Kritik am mR. Nur kurz werde ich nun auf *einige*, hauptsächlich von Putnam selbst oder von anderen im Anschluss an Putnam gegen den mR angeführte Argumente eingehen. Dabei werde ich diverse z. T. sehr komplexe und komplizierte Argumente (wie z. B. das „modelltheoretische“ Argument), die gegen den mR vorgebracht wurden, am Rande erwähnen. Denn entscheidend ist hier die Frage, ob die metaphysische Annahme einer „absoluten Welt“ begründet ist, die unabhängig von uns existiert und uns eine ihr gemäße *wahre Erkenntnis* und ein ihr gemäßes *richtiges Handeln* vorschreibt. Ist eine solche mit „Zwangsrechten“ gegen uns ausgestattete Welt nicht begründet, so wäre der Weg für die Rechtfertigung vielfältiger *Versionen* sowie unterschiedlicher *Lebensformen* bei gleichzeitiger Annahme einer von uns unabhängigen Welt geebnet.

#### Erster Einwand

Gegen einen *kausaltheoretischen* Referenzbegriff lässt sich einerseits *empirisch* wie folgt argumentieren: Es ist ein Faktum, dass sich ein „Außerirdischer“ mit Sicherheit auf Außerirdische bezieht, ob wir jemals mit Außerirdischen in aktiver Wechselbeziehung gestanden haben oder nicht! (vgl. Putnam 1990, S. 79) Zum anderen lässt sich gegen die Annahme, dass es eine *intrinsische* Verbindung zwischen Wort und Gegenstand gibt, *logisch* argumentieren: Nach Putnam ist es weder logisch noch physikalisch unmöglich, dass Affen durch Zufall ein Exemplar des *Hamlet* tippen:

„Und wenn das tatsächlich geschähe, wäre es ein schlagender Beweis für eine begriffliche Wahrheit: Dass selbst ein umfassendes und komplexes System – verbaler sowie visueller – Repräsentationen dennoch keine *intrinsische*, eingebaute, magische Verbindung hat mit dem, was es darstellt – eine Verbindung, die unabhängig ist von ihrer Verursachung und der Beschaffenheit der Dispositionen des Sprechenden bzw. der Denkenden. Und dies trifft zu, egal, ob das Repräsentationssystem (in unserem Beispiel: Wörter und Bilder) physisch verwirklicht ist – die Wörter sind hingeschrieben oder ausgesprochen, und die Bilder sind physische Bilder – oder ob es nur im Geiste verwirklicht ist. Gedachte Wörter und geistige Bilder sind *intrinsisch* keine Darstellungen dessen, wovon sie handeln.“ (Ebd., S. 20)

#### Zweiter Einwand

Dieses Argument richtet sich gegen die Möglichkeit und Verständlichkeit eines „Gottesstandpunktes“, also eines Standpunktes bzw. eines Blickes von *Nirgendwo*. Ein Gottesstandpunkt ist ein Standpunkt, der es uns gestattet, uns jenseits aller menschlichen Be-

<sup>10</sup> Zur Kritik am mR Abel 1995, Kap. 21 und 22.

schränkungen und Perspektiven zu stellen, um die „WELT“ und ihre Repräsentationen zugleich in den Blick zu nehmen (vgl. Ambrus 2002, S. 111). Es ist aber zu konstatieren, dass es für endliche und fehlbare Wesen keine Betrachtungsweise ohne Perspektive und Kontextualität gibt. Wir können nicht aus einer Perspektive heraustreten und „uns völlig außerhalb der Tradition plazieren“, um so unabhängig von unserer Redeweise die Wirklichkeit, so wie sie ist, zu beschreiben. Wir sind stets in eine epistemische Situation eingebunden. Deshalb kann Putnam kritisch fragen: „Warum sollte man aber annehmen, dass die Wirklichkeit unabhängig von unseren Beschreibungen beschrieben werden kann?“ (Putnam 1993, S. 264) Putnam weist eine „externalistische Vorstellung“ unmissverständlich zurück, wenn er schreibt:

„Die Vorstellung ist eine Chimäre, einige Beschreibungen wären ‘Beschreibungen der Wirklichkeit so, wie sie unabhängig von Perspektive ist’. Unsere Sprache kann nicht in zwei Teile aufgeteilt werden; einen Teil, der die Wirklichkeit so beschreibt, ‘wie sie ohnehin ist’, und einen Teil, der unseren begrifflichen Beitrag beschreibt. Das heißt nicht, dass die Wirklichkeit verborgen oder noumenal ist; es heißt ganz einfach, dass man die Welt nicht beschreiben kann, ohne sie zu beschreiben.“ (Ebd., S. 264)

Was folgt aber aus dem Nachweis der Unmöglichkeit eines „externen Standpunktes“ und der These der Unhintergebarkeit einer epistemischen Situation? Aus dem Verzicht auf einen Gottesstandpunkt folgt *erstens* die Perspektivität und Kontextualität unserer Erkenntnis, aber nicht die Nichtigkeit von Objektivität, Wahrheit und Rationalität:

„Durch den Gebrauch jedes Wortes – sei es ‘gut’ oder ‘bewusst’ oder ‘rot’ oder ‘magnetisch’ – wird man in eine Geschichte verstrickt, in eine Tradition des Beobachtens, des Verallgemeinerns, der Praxis und der Theorie. Man wird dadurch auch in das Unterfangen verstrickt, diese Tradition zu interpretieren und neuen Zusammenhängen anzupassen, sie zu erweitern und zu kritisieren. Man kann Traditionen auf verschiedene Weisen *interpretieren*, doch man kann gar kein Wort anwenden, wenn man sich völlig außerhalb der Tradition placiert, der es angehört. Und innerhalb einer Tradition zu stehen, ist gewiss nicht ohne Einfluss darauf, was man als „rationale Akzeptiertheit“ gelten lässt.“ (Putnam 1990, S. 268)

*Zweitens* folgt aus dem Abschied von einem Gottesstandpunkt sowie vom Absoluten überhaupt, dass weder ein direkter und unvermittelter Zugang zur Realität noch „selbstidentifizierende Gegenstände“ möglich sind. Weil wir aber keinen direkten Zugang zur Realität haben und weil es keine „selbstidentifizierenden Gegenstände“ gibt, lässt sich *drittens* aus diesem Abschied folgern, dass weder eine bestimmte Version der *Korrespondenztheorie der Wahrheit* noch eine *magische Referenztheorie* und eine *Abbildtheorie der Erkenntnis* möglich sind (vgl. Ambrus 2002, S. 108). Diesen Theorien ist die Überzeugung gemeinsam, dass eine Vorstellung eine ihr entsprechende Wirklichkeit (passiv, unmittelbar) *abbilde* und unsere wahren Vorstellungen von wahrnehmbaren Dingen *Abbilder* derselben seien (vgl. James 1995b, S. 162). Problematisch ist vor allem die dabei unterstellte Annahme, dass die *durch äußere Ursachen in unseren Organen bewirkten und hervorgebrachten Empfindungen sich nur auf eine Art und Weise äußern, die nicht von uns, so auch nicht von unserem Erkenntnisapparat abhängt*. Gegen diese *abbildtheoretische Grundidee* als erkenntnis- und wahrheitstheoretische Voraussetzung gibt es erhebliche Einwände. Ein zentraler Einwand betrifft unmittelbar die Annahme, dass unsere Sinnesempfindungen in ihrer Qualität keine *Abbilder* sind, sondern *Zeichen* von *Etwas*, sei es von etwas Bestehendem oder von etwas Geschehendem. Einer der prominentesten Vertreter dieses Einwands ist Hermann von Helmholtz und im Anschluss an ihn Ernst Cassirer (vgl. Helmholtz 2002, S. 167

f).<sup>11</sup> In *Die Tatsachen in der Wahrnehmung* (1878) macht Helmholtz geltend, dass die Art und Weise der Äußerung der Wirkung einer äußeren Ursache auf unsere Empfindungen ganz wesentlich von der Art des Apparates abhängt, auf den gewirkt wird:

„Insofern die Qualität unserer Empfindung uns von der Eigentümlichkeit der äußeren Einwirkung, durch welche sie erregt ist, eine Nachricht gibt, kann sie als ein *Zeichen* derselben gelten, aber nicht als ein *Abbild*. Denn vom Bilde verlangt man irgendeine Art der Gleichheit mit dem abgebildeten Gegenstand, von einer Statue Gleichheit der Form, von einer Zeichnung Gleichheit der perspektivischen Projektion im Gesichtsfelde, von einem Gemälde auch noch Gleichheit der Farben. Ein Zeichen aber braucht gar keine Ähnlichkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen es ist.“ (Helmholtz 2002, S. 168)

Der hier erhobene pragmatische Einwand besteht in der Annahme, dass es viele Dinge, Phänomene u. dgl. gibt, von denen unsere Vorstellungen, Ideen, Beschreibungen, Versionen u. dgl. keine (passiven, unmittelbaren) Abbilder sein können. Zur Veranschaulichung dieser Annahme möchte ich zwei Beispiele anführen. Das erste der *Psychiatrie* entlehnte Beispiel zeigt, dass auch die Einzelwissenschaften bei der Deutung und Erklärung von gewissen Phänomenen nicht mit der abbildtheoretischen Grundidee arbeiten, dass Wissen irgendwie die Natur wiederholt und nachbildet und die wissenschaftlichen Produkte die Wirklichkeit abbilden (vgl. Knorr-Cetina 2002, S. 21). So wendet die Psychiatrie erfolgreich Therapien bei einer Reihe von psychischen Störungen an, für die sie deskriptiv adäquate Erklärungen weder hat noch zu benötigen glaubt (vgl. ebd., S. 21). Knorr-Cetina führt das folgende Beispiel an:

„Am einfachsten ist vielleicht das Beispiel von der Maus, die vor der Katze davonläuft. Sollen wir annehmen, dass die Maus läuft, weil sie in ihrem Kopf eine korrekte Abbildung der natürlichen Feindschaft der Katze mit sich trägt? Oder genügt es anzunehmen, dass Arten, die nicht vor ihren natürlichen Feinden fliehen, mit der Zeit aufhören zu existieren?“ (Ebd., S. 21)

*Wissen* und *Erkenntnis* lassen sich also schon aus pragmatischen Gründen nicht (mehr) als eine Art „Spiegel der Natur“ (Rorty) verstehen (vgl. Terkivatan 2006). Das zweite Beispiel ist dem *Pragmatismus* James' entlehnt und richtet sich gegen den Intellektualismus, der „Übereinstimmung als Abbild von...“ bestimmt. Gegen eine solche praktisch nicht durchführbare Bestimmung des Wissens und der Erkenntnis führt James das folgende Beispiel an:

„Schließen Sie ihre Augen und stellen Sie sich die Uhr an der Wand dort vor, und Sie erhalten ein wahres Abbild ihres Zifferblattes. Dagegen ist Ihre Vorstellung des Uhrwerks (wenn Sie nicht zufällig Uhrmacher sind) viel weniger als ein Abbild. Immerhin mag auch diese Vorstellung den Begriff der Wahrheit als Übereinstimmung nicht stören, denn sie gerät mit der Wirklichkeit nicht in Konflikt. [...] Wenn wir aber von der 'zeitmessenden Funktion' der Uhr oder von der 'Elastizität' ihrer Feder sprechen, da ist es schwer, genau zu sagen, was unsere Ideen dabei abbilden.“ (James 1975b, S. 162)

<sup>11</sup> Zu nennen ist aber an dieser Stelle auch Kant, der im Prinzip die These der Abhängigkeit der Art und Weise der Äußerung der Wirkung einer äußeren Ursache auf unsere Empfindung vom Erkenntnisapparat in § 39 *Von der Mitteilbarkeit einer Empfindung* seiner *Kritik der Urteilskraft* von 1790 unterstellt. Eine *Sinnesempfindung* ist nach Kant eine auf Erkenntnis bezogene Empfindung als das Reale der Wahrnehmung (vgl. KU, 291). Kants Frage lautet: Wie kann nun das Spezifische der Qualität der Sinnesempfindung auf gleiche Art mitgeteilt werden? Nach Kant funktioniert diese Mitteilung nur unter der Annahme, dass jedermann einen gleichen Sinn mit den unsrigen habe. Dieses lasse sich aber von einer Sinnesempfindung schlechterdings nicht voraussetzen. „So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, diese Art der Empfindung nicht mitgeteilt werden; und, selbst er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht sicher sein, ob er gerade die nämliche Empfindung von einer Blume habe, die wir davon haben.“ Ebd., 291.

Resümierend lautet James' Schlussfolgerung wie folgt:

„Übereinstimmen' heißt zunächst so viel wie abbilden, aber wir haben gesehen, dass das Wort 'Uhr' ein in meiner Vorstellung vorhandenes Bild des Uhrwerks vollständig ersetzen kann. Von vielen Dingen können unsere Vorstellungen nur Zeichen, nicht Abbilder sein. 'Vergangenheit', 'Macht', 'Spontaneität', wie könnte unser Geist derartige Wirklichkeiten abbilden?“<sup>12</sup>

*Viertens* folgt aus der Unmöglichkeit des externen Standpunktes und des vergeblichen Versuches, aus einer Sprache oder allgemeiner formuliert: aus einer epistemischen Situation herauszutreten, in pragmatischer Hinsicht, dass es nicht mehr möglich ist, die metaphysische Frage nach dem *Wesen* der Referenz überhaupt zu stellen.<sup>13</sup> Jedenfalls ist die Frage nach dem Wesen, der Natur nicht im essentialistischen Sinne zu stellen, worauf Casirer hinweist.

Was angesichts des Antiessentialismus bleibt, beschreibt Ambrus wie folgt:

„Es bleibt lediglich zu untersuchen, wie wir uns tatsächlich auf Gegenstände beziehen, von welcher Art das dazu erforderliche Wissen ist und wie es erworben wird.“ (Ambrus 2002, S. 106)

Der Verzicht auf einen Gottesstandpunkt besagt demnach, dass es keine vollkommene Beschreibung und keine wahre und für immer gültige Theorie der Realität geben kann, weil der Geist nicht bloß die Welt „abbildet“ (vgl. Putnam 1990, S. 11) oder die Welt uns nicht eine ihr gemäße Erkenntnis diktiert.

### *Dritter Einwand*

Es gibt beträchtliche Zweifel an der „magischen Theorie der Bezugnahme“, die der mR unterstellt (vgl. Pape 2002, S. 17f.). Den hier erhobenen Zweifel begründet Putnam anhand eines Gedankenexperiments, das bereits von Descartes in seinen *Meditationen* in Form der skeptischen Betrügergott-Hypothese (*genius malignus*) in Anspruch genommen wurde. Es lässt sich wie folgt zusammenfassen (Grundmann 2004, S. 90): Danach ist es physikalisch möglich, dass unsere Gehirne in einem Behälter mit Nährflüssigkeit schwimmen und an einen Computer angeschlossen sind, der durch elektrische Reize die Realität für uns simuliert, ohne dass wir es bemerken können. Diesem Gedankenexperiment liegt wie bei Descartes die Hypothese zu Grunde, dass ein globaler Irrtum über die Kausalursachen der eigenen Bewusstseinszustände möglich ist. Im Unterschied zu Descartes beruht dieses Gedankenexperiment jedoch auf einem „semantischen Externalismus“, wonach die Referenz eines Gedankens durch seine Kausalursache bestimmt wird. Deshalb zeigt dieses Experiment nicht (wie bei Descartes), dass wir nicht wissen, ob unsere Meinungen über die

<sup>12</sup> Ebd., S. 171. Was heißt aber noch „übereinstimmen“ mit einem Gegenstand, wenn unsere Ideen ihren Gegenstand nicht genau abbilden? „Mit einer Wirklichkeit 'übereinstimmen' kann im weitesten Sinne nichts anderes heißen, als zu dieser Wirklichkeit oder in ihre Umgebung geradeaus hingeführt werden oder mit derselben in eine derartige wirksame Berührung gebracht werden, dass wir mit dieser Wirklichkeit oder mit etwas, das mit ihr in Verbindung steht, besser operieren, als wenn wir nicht in 'Übereinstimmung' wären.“ Ebd., 171.

<sup>13</sup> Die *negative These* des Pragmatismus besagt, dass es kein notwendiges, unveränderliches und letztes Wesen der Dinge gibt, das den einzigen Gegenstand der Philosophie bildet (vgl. Pape 2002, S. 9). Jedenfalls ist ein solcher metaphysischer Wesensbegriff aus der Praxis des menschlichen Handelns heraus betrachtet unverstänlich.

Außenwelt wahr sind, sondern nur, dass wir nicht wissen, ob sich unsere wahren Meinungen auf die Außenwelt oder auf Computerimpulse beziehen. Es soll letztlich zeigen, dass die skeptische Annahme, wir seien nur „Gehirne im Tank“ mit Nährlösung, selbstwidersprüchlich ist (vgl. Putnam 1990, S. 15-35).<sup>14</sup> Ausgehend von diesem Gedankenexperiment lässt sich Putnams Argument gegen den mR wie folgt zusammenfassen: 1) Mit der Aussage: „Wir sind Gehirne im Tank“ meinen wir als Gehirne im Tank, „dass wir Gehirne in einem Tank im Vorstellungsbild sind oder etwas dergleichen (falls wir überhaupt etwas meinen). 2) Zu der Hypothese, dass wir Gehirne in einem Tank sind, gehört jedoch auch, dass wir nicht Gehirne in einem Tank im Vorstellungsbild sind (d. h. was wir ‚halluzinieren‘, ist nicht, dass wir Gehirne in einem Tank sind). 3) Falls wir also Gehirne in einem Tank sind, besagt der Satz ‚Wir sind Gehirne in einem Tank‘ etwas Falsches (falls er überhaupt etwas besagt). Kurz, falls wir Gehirne in einem Tank sind, ist ‚Wir sind Gehirne in einem Tank‘ falsch. Also ist es (notwendig) falsch.“ (Putnam 1990, S. 33; vgl. auch Yun 127 f.; vgl. vor allem Ambrus 2002, S. 99 f. Die Literatur zu diesem Thema ist beträchtlich. Dazu Ambrus 2002, S. 99, Anmerkung 53). Deshalb scheint der „externalistische Standpunkt“ unhaltbar zu sein. Dieses Gedankenexperiment ist wiederum einigen Einwänden ausgesetzt – auf die ich gleich zu sprechen kommen werde (4).

#### Vierter Einwand

Das folgende Argument setzt beim Phänomen der „begrifflichen Relativität“ an und weist die Annahme von „selbstidentifizierenden Gegenständen“ als einen „Mythos“ zurück. Der Ausdruck „selbstidentifizierende Gegenstände“ geht auf David Wiggins zurück und besagt, dass Gegenstände von sich aus einem bestimmten Wort oder Gedankenzeichen und keinem anderen entsprechen (vgl. Putnam 1990, S. 77). Gegen die Möglichkeit solcher Gegenstände führt Putnam das Argument der „begrifflichen Relativität“ (bR) an.<sup>15</sup> Das Phänomen der bR besagt, dass es möglich ist, dass wir uns auf dieselbe Situation beziehen können, ohne aber dieselbe Situation in gleicher Weise zu beschreiben oder gar wahrzunehmen. Anders ausgedrückt: Wir können dieselbe Situation so beschreiben, dass sie eine ganz andere Anzahl und Art von Gegenständen beinhaltet (nur farbige „Atome“ oder aber farbige Atome und „Aggregate“ von Atomen; vgl. Putnam 1993, S. 263). Das Phänomen der bR und der mit ihr verbundenen Idee, dass unsere Auffassung des Gegenstandsbegriffs und sogar die Bedeutung der logischen Symbole untrennbar mit dem jeweils vorausgesetzten *Begriffsschema*<sup>16</sup> verbunden sind, veranschaulicht Putnam am folgenden Beispiel: Eine

<sup>14</sup> Die Annahme, wir seien Gehirne in einem Tank, besitze nach Putnam eine „selbst widerlegende“ Eigenschaft. Eine Annahme sei „selbst widerlegend“, wenn ihre Wahrheit ihre eigene Falschheit impliziere: „Betrachten wir z. B. die These, dass *alle allgemeinen Aussagen falsch sind*. Dies ist eine allgemeine Aussage. Also muss sie, sofern sie wahr ist, falsch sein. Folglich ist sie falsch. Manchmal wird eine These ‚selbst widerlegend‘ genannt, wenn es *die Annahme, dass die These erwogen oder ausgesprochen wird*, ist, die ihre Falschheit impliziere. ‚Ich existiere nicht‘ z. B. ist selbst widerlegend, wenn *ich* es bin, der es denkt (bei beliebigen ‚ich‘). Also kann man seiner eigenen Existenz gewiss sein, sofern man über sie nachdenkt (wie Descartes argumentiert hat).“ Ebd., S. 23.

<sup>15</sup> In diesem Zusammenhang sind bspw. die Namen Rickert, Whitehead, aber auch Cassirer zu nennen.

<sup>16</sup> Nach Maßgabe der von Quine, Sellars, Kuhn oder Feyerabend vorgebrachten Argumente dürfen wir, so Rorty (1987, S. 304), unter einem „Begriffssystem“ nicht mehr verstehen als das Folgende: „Unser Begriffssystem“ stehe schlicht für das, was wir gegenwärtig glauben – für das Ensemble der Überzeugungen, die unsere heutige Kultur ausmachen.

Welt besteht aus drei Dingen, die jeweils einzeln für sich existieren. Diese Dinge sollen sein:  $x_1$ ,  $x_2$ ,  $x_3$ . Als ein „Objekt“ gilt entweder nur ein Einzelding (Schema 1) oder aber auch die Zusammensetzung der Einzeldinge (Schema 2; Grundannahme des „mereologischen Kalküls“ des polnischen Logikers S. Lesniewski). Die Frage lautet nun: „Wie viele Gegenstände gibt es ‚wirklich‘ in einer solchen Welt?“ (Putnam 1993, S. 263) Offensichtlich hängt die Beantwortung dieser Frage davon ab, welches Schema man wählt (dazu Yun 1994, S. 138 f.; Ambrus 2002, S.106 f.):

**Schema 1:****Welt 1:**  $x_1, x_2, x_3$ **Schema 2:****Welt 2:**  $x_1, x_2, x_3, x_1-x_2, x_1-x_3, x_2-x_3, x_1-x_2-x_3$ 

Putnams Vorschlag lautet, dass beide Beschreibungsweisen gleichermaßen „wahr“ sind (vgl. Putnam 1993, S. 263). Mit anderen Worten: „Objekte“ können ihre Existenz nur innerhalb eines begrifflichen Schemas beanspruchen (vgl. Ambrus 2002, S. 113). Aus diesem Grunde sind „selbstidentifizierende Gegenstände“ ein „Mythos“:

„Die Vorstellung, dass ‚Gegenstand‘ unabhängig davon einen Sinn hätte, wie wir Gegenstände zählen und was wir in einer gegebenen Situation als Gegenstand ansehen, ist eine Illusion.“ (Putnam 1993, S.263)

Damit meint Putnam, dass der metaphysische Begriff „alle Gegenstände“ oder „Gesamtheit aller Gegenstände“ keinen Sinn habe (vgl. ebd., S. 263). Denn der Begriff des „Gegenstandes“ sei seinem Wesen nach dehnbar:

„Wir dehnen ihn, wenn wir von den seltsamen ‚Gegenständen‘ der Quantenmechanik als Gegenständen sprechen: wir dehnen ihn [...] wenn wir uns auf *Zahlen* als auf ‚Gegenstände‘ beziehen; wir dehnen ihn, wenn wir solche gesuchten Begriffe wie ‚mereologische Summe‘ erfinden und uns dann auf mereologische Summen als auf ‚Gegenstände‘ beziehen; und zweifellos werden wir ihn in Zukunft weiterhin dehnen. Weil der Begriff in dieser Weise seinem Wesen nach offen ist, ist gerade der Begriff der ‚Gesamtheit aller Gegenstände‘ sinnlos.“ (Putnam zitiert nach Gross 2002, S. 413)

Hieraus folgert Putnam die Unmöglichkeit von „objektiven Tatsachen“, wenn er schreibt:

„Folglich gibt es keine objektive Tatsache im Hinblick darauf, ob ‚Zahlen existieren‘, und keine objektive Tatsache im Hinblick darauf, ob ‚mereologische Summen existieren‘.“ (Ebd. S. 413)

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ist Putnams Satz zu verstehen, dass auf einige ontologische Fragen (wie z. B. „Existieren Zahlen?“) Gott selbst antworten würde: „Ich weiß es nicht“. Dieses Gott unterstellte Eingeständnis hat nach Putnam nichts mit der Begrenzung der Allwissenheit Gottes zu tun, sondern damit, dass es eine Grenze gebe, bis zu der Fragen sinnvoll sind (vgl. Gross 2002, S. 417, 420). Putnams Schlussfolgerung lautet deshalb:

„Unabhängig vom Begriffsschema existieren keine ‚Gegenstände‘. Wir spalten die Welt in Gegenstände auf, indem wir dieses oder jenes Beschreibungsschema einführen.“ (Putnam 1990, S.78)

Die Frage, die sich hier aufdrängt, lautet: Ist aber dann „Referenz“ noch möglich? Nach Putnam führt bR nicht zum Verzicht auf Bezugnahme überhaupt, sondern dazu, dass wir eine bestimmte Art und Weise der Bezugnahme aufgeben müssen, und zwar genau den essentialistischen Referenzbegriff des mR. Bezugnahme ist möglich, aber nicht außerhalb, sondern nur innerhalb eines *Begriffsschemas*:

„Doch ein Zeichen, das von einer bestimmten Gemeinschaft von Zeichenbenutzern auf bestimmte Weise verwendet wird, kann innerhalb des Begriffsschemas dieser Zeichenbenutzer bestimmten Gegenständen entsprechen. [...] Da die Gegenstände und die Zeichen gleichermaßen interne Elemente des Beschreibungsschemas sind, ist es möglich, anzugeben, wem entspricht. Innerhalb der Sprache, der ein Wort angehört, ist es eine triviale Angelegenheit, seinen Bezug anzugeben, nämlich indem man das Wort selbst verwendet. Worauf bezieht sich 'Kaninchen'? Na, auf, Kaninchen natürlich.“ (Ebd., S. 78)

Für das Phänomen der bR, also für die Annahme, dass es mehrere konkurrierende Beschreibungen desselben Bereiches der Wirklichkeit geben könne, die jeweils von unterschiedlichen Begriffen Gebrauch machen, ohne dass eine von diesen Beschreibungen als die einzig richtige gelten kann, lässt aber der mR keinen Spielraum (vgl. Willaschek 1995, S. 716f.). Folgt aber aus dem Phänomen bR oder aus dem Mythos von „selbstidentifizierenden Gegenständen“ und der Unmöglichkeit eines externen Gottesstandpunktes ein Relativismus, eine Art „Pluralismus der Beliebigkeit“? Während ein Externalismus zum „Absolutismus“ neigt, da er behauptet, dass unsere Ausdrücke einer durch Konzeptualisierung völlig unkontaminierten Sache „entsprechen“, neigt in umgekehrter Weise ein Internalismus nicht zum „Relativismus“, da er das für sinnlos hält, da er behauptet, dass unsere Ausdrücke einer Sache nur im Rahmen eines Begriffssystems „entsprechen“ können? Sind denn alle Begriffssysteme „gleich“ bzw. „ebenso gut wie jedes beliebig andere“? Diese Frage ist berechtigt. Putnam lehnt zwar einen „Begriffsrelativismus“ ab. Ob er aber einen Relativismus ohne die Annahme einer gemeinsamen Welt, die unabhängig von uns existiert, vermeiden kann, ist schwer zu bezweifeln, wie noch zu sehen sein wird.

#### *Fünfter Einwand*

Das folgende Argument ist ein sprachphilosophisches Standardargument gegen den mR und lautet: Die Welt ist uns in unseren Erfahrungen nicht *unmittelbar* gegeben, weil sie ihrerseits stets schon theoretisch bzw. sprachlich imprägniert ist.<sup>17</sup> Wie ist aber dieses Argument zu verstehen? Ich verstehe es dahingehend, dass ich den Akzent auf das Adjektiv „unmittelbar“ lege. Seit Kant ist die These der Erkennbarkeit der Welt in ihrer *Unmittelbarkeit*, in ihrem „Sosein“ oder „An-Sich-Sein“ problematisch geworden, worauf Cassirer hinweist. Mit anderen Worten: Uns ist die Welt gegeben. Wir haben Zugang zur Welt. Wir können sie erkennen. Wir können sie *jedoch* nicht direkt, unvermittelt, unmittelbar u. dgl. erkennen. Hier möchte ich den Ausdruck „reine Erkenntnis“ einführen, um das Problem näher zu fassen. Eine „reine Erkenntnis“ soll eine direkte, unvermittelte, unmittelbare u. dgl. Erkenntnis sein. „Unmittelbar“ meint: unabhängig von der Sprache, vom Geist, von einem Begriffssystem (und auch vom Zeichen). „Reine Erkenntnis“ ist eine durch nichts vermittelte Erkenntnis; sie ist eine sprachfreie, eine von der Sprache und vom Geist unabhängige Erkenntnis. Wie aber eine solche Erkenntnis möglich sein soll, bleibt ein Rätsel, worauf der mR eine Antwort zu liefern versucht. Genau diese Antwort ist dem Argument der sprachlichen Imprägniertheit ausgeliefert, das im Anschluss an Humboldt wie folgt zu

<sup>17</sup> Statt vom *Mythos des Gegebenen* geht Sellars von der folgenden Annahme aus: „Die Kennzeichnung einer Episode oder eines Zustands als eine des Wissens heißt nicht, eine empirische Beschreibung dieser Episode oder dieses Zustands zu geben; wir stellen sie in den logischen Raum der Gründe, der Rechtfertigung und der Möglichkeit, das Gesagte zu rechtfertigen.“ Sellars zitiert nach McDowell 2001, S. 29, Anmerkung 4. McDowell liefert auch eine Kritik am *Mythos des Gegebenen* (vgl. ebd., 2001).

formulieren ist: Der Mensch denkt, lebt und fühlt allein in der Sprache, die nicht aus bloß willkürlichen Zeichen besteht (vgl. Humboldt 2003, S. 43). Die menschliche Sprache hat nach Humboldt einen dreifachen Zweck (vgl. ebd., S. 22): Sie vermittelt *erstens* Verständnis und bedarf insofern der Bestimmtheit und Klarheit; sie verleiht *zweitens* der Empfindung Ausdruck, ruft Empfindung hervor und bedarf insofern der Stärke, Zartheit und Geschmeidigkeit; sie regt *drittens*, selbst schaffend, durch die Gestalt, die sie dem Gedanken erteilt, zu neuen Gedanken und Gedankenverbindungen an und bedarf insofern des Geistes, der sein Gepräge, als Spur seines Wirkens, in dem Worte zurücklässt. Die Sprache sei das bildende Organ des Denkens: Erst dadurch, dass wir von unserer Sprache Gebrauch machen, wird nach Humboldt die intellektuelle Tätigkeit äußerlich und wahrnehmbar für die Sinne (vgl. ebd., S. 321). Deshalb müsse sich das Bemühen, sich von einer Sprache unabhängig zu machen, nachteilig und verödend auf den Geist einwirken (vgl. ebd., S. 74). Der Begriff der „reinen Erkenntnis“ ist also selbstwidersprüchlich, weil er immer schon die Sprache und den Geist voraussetzt, aber gleichzeitig ohne sie auszukommen glaubt. Deshalb kann auch eine „Erkenntnis“ der Welt nicht unabhängig von den kognitiven und sprachlichen Fähigkeiten und Leistungen des Geistes oder Subjekts möglich sein. Welterkenntnis ist nicht durch und durch etwas „Nichtepistemisches“.

Denn: „Was ich also sagen möchte, ist, dass die Elemente dessen, was wir ‘Sprache’ oder ‘Geist’ nennen, so tief in das eindringen, was wir ‘Wirklichkeit’ nennen, dass die Unternehmung, uns als die ‘Abbildenden’ von etwas ‘Sprachunabhängigem’ darzustellen, selbst von vornherein verhängnisvoll kompromittiert ist. Wie der Realismus, wenn auch auf anderer Weise, ist auch der Relativismus ein vergeblicher Versuch, die Welt aus dem Nirgendwo zu sehen. In dieser Lage neigt man dazu zu sagen: ‘Also machen wir die Welt’, oder ‘Unsere Sprache erfindet die Welt’, oder ‘Unsere Kultur erfindet die Welt’; aber das ist bloß eine andere Form desselben Fehlers. Wenn wir dem erliegen, sehen wir die Welt – die einzige Welt, die wir kennen – wieder als *Produkt*. Die eine Art von Philosophen sieht sie als ein Produkt aus Rohmaterial: unbegriffene Wirklichkeit. Die andere sieht sie als eine Schöpfung *ex nihilo*. Aber die Welt ist kein Produkt. Sie ist nur die Welt.“ (Putnam 1993, S. 149)

Aufgrund der sprachlichen Imprägniertheit der Erkenntnis und der Beschreibung der Wirklichkeit ist eine *Konzeptualisierung der Ontologie in Abhängigkeit von epistemischen Annahmen, von einer Erkenntnistheorie unumgänglich.*

#### Sechster Einwand

Schließlich muss sich jemand, der den mR oder einige Annahmen des mR vertritt, vor allem zwei Fragen gefallen lassen (Abel 1995, S. 449): *Erstens* ist zu fragen, wieso die Welt-um-uns-herum und unsere Erfahrung so sind, wie sie sind und wie es zu verstehen ist, dass wir von gegebenen Interpretationssystemen augenfällig guten Gebrauch machen. *Zweitens* ist zu fragen, wie wir eine „metaphysisch-realistische Welt“ verstehen können, die nicht „Welt“ von unserer Welt ist: Wäre das nicht eine für uns „fremde“ Welt? Die Antwort auf diese Fragen lässt sich wie folgt zusammenfassen: Der mR droht „die Welt, auf die wir uns als die endlichen, perspektivischen, zeichenerfindenden, zeichenverwendenden und konstruktbildenden Geister beziehen, fremd und unvertraut zu machen. Denn die ‘wahre Welt’ könnte, so muss diese Sichtweise einräumen, von unserer tatsächlich erfahrenen Welt stets noch kardinal unterschieden sein.“ (Ebd., S. 449) Die Frage, die sich nun stellt, lautet, ob es eine Welt gibt, auf die wir uns beziehen oder doch vielmehr nur *Versionen* ohne die Annahme einer Welt. Anders gefragt: Was folgt eigentlich aus der Widerlegung des mR? Meine Antwort lässt

sich in Form einer These wie folgt formulieren: Bedroht der mR die vielfältigen Versionen der einen Welt, so scheinen andererseits diverse Alternativen zum mR im Umkreis vor allem des sog. „Antirealismus“<sup>18</sup> die Annahme einer von uns unabhängigen und erkennbaren „Welt“ überhaupt unmöglich zu machen.

#### 4. Mögliche und unmögliche Konsequenzen aus der Kritik am mR.

##### Über den „antirealistischen Fehlschluss“

Auch wenn es in oder an der Welt nichts gäbe, was unsere Äußerungen, Behauptungen oder Gedanken wahr macht, wenn sie wahr wären, einerlei, ob wir über das Vermögen zur Bestimmung ihrer Wahrheit verfügen oder nicht (vgl. Davidson 2004, S. 128), ist kritisch zu fragen, ob es nichts *Vorgegebenes* im Kantischen Sinne gibt, und zwar als jedwedes Objekt unseres Denkens: Ist es nicht eine überzogene und unmögliche Schlussfolgerung, zu behaupten, dass wir einen durch und durch „epistemischen Standpunkt“ einnehmen?

Es gibt keine logische Notwendigkeit, den Begriff des *Gegebenen* im Sinne eines „fixen, modalen Gegenstandes“ zu verstehen und als „*idea of sensation, impression* oder *Sinnesdatum*“ im Bereich unserer Vorstellungen aufzuweisen und zu präsentieren (vgl. Schnädelbach 2002, S. 91). Wir sind nicht *in diesem Sinne* auf den Begriff des Gegebenen angewiesen, wohl aber in einem anderen, eher Kantischen Sinne: Wir gehen mit unseren Begriffssystemen immer schon „ontische Verpflichtungen“ in Form eines sich uns anbietenden Gegebenen als jedweden Objektes unseres Denkens ein. Denn das Gegebene gehört zu den *Sinnbedingungen* unseres Verständnisses von Erkenntnis und Wissenschaft überhaupt (vgl. ebd., S. 91). D. h. aber für Kant nicht, dass das Hinnehmen eines Gegebenen bereits Erkenntnis schafft (vgl. Höffe 2003, S. 85). Das *Gegebene* bzw. *Vorgegebene* ist also eine Art unhintergehbare Hintergrundvoraussetzung.

Entgegen diverser Formen des Antirealismus und vor allem des Konstruktivismus lautet deshalb meine These: *Die Verneinung der Frage nach der Haltbarkeit des mR führt nicht zur Verneinung der (ontologischen) Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit der Existenz einer von uns unabhängigen, aber dennoch gemeinsamen Welt, die wir erfahren und erkennen können, weil sie nicht transphänomenaler Natur ist.* Ansonsten würde ein „antirealistischer Fehlschluss“ (aF) vorliegen, der in unterschiedlichen Varianten auftritt („Behauptungsaktfehlschluss“, „Gebrauchs-Erwähnungs-Fehlschluss“). Der aF besteht im Prinzip im nahtlosen Übergang vom Erkennen auf das Erkannte, weshalb man letztlich auf eine unabhängig von uns existierende Welt überhaupt verzichten zu können glaubt. Was genau ist mit einem aF gemeint?

<sup>18</sup> Es lassen sich im Anschluss an Willaschek zwei Formen des Antirealismus anführen (vgl. Willaschek 2000, S. 15). Zum einen ist es der „*eliminative* Antirealismus“, der die Existenzbehauptung („Es gibt bestimmte Gegenstände einer bestimmten Art tatsächlich“) bestreitet. Die andere und wichtigere Form ist der „*idealistische* Antirealismus“, der die Existenzbehauptung bejaht, aber die Unabhängigkeitsthese („Diese Gegenstände existieren auf denkunabhängige Weise“) bestreitet. Es lassen sich weiterhin zwei Grundtypen des „idealistischen Antirealismus“ anführen: „Der *relativistischen* Variante“ zufolge gibt es verschiedene Formen des Denkens (z. B. unterschiedliche Begriffsschemata, inkommensurable Theorien) und die fraglichen Gegenstände existieren relativ zu einigen dieser Formen, relativ zu anderen hingegen nicht. So hat zum Beispiel Nelson Goodman die radikale Auffassung vertreten, dass wir durch das Herstellen neuer Beschreibungen oder Darstellungen buchstäblich neue Welten hervorbrächten. Die *nichtrelativistische* Variante besagt dagegen, dass allen Formen des Denkens und Sprechens dieselben Grundstrukturen zugrunde liegen und die fraglichen Gegenstände in Abhängigkeit von diesen Grundstrukturen existieren.“ Ebd., S. 15.

Zunächst einmal ist er nur eine *Form* des Fehlschlusses neben anderen, wie z. B. „deskriptiver Fehlschluss“ (Austin) oder „intentionaler Fehlschluss“ (Beckermann) oder „naturalistischer Fehlschluss“ (Moore; vgl. Precht 2004, S. 79f.). Ein Fehlschluss entsteht gewöhnlich, wenn ein Fehler in der Beweiskette gemacht wird. Fehlschlüsse sind so gesehen *Beweisfehler*. In der *Logik* ist ein Fehlschluss vor allem ein Schluss, bei dem die Schlussfolgerung (unabsichtlich) falsch gezogen wird, was aber nicht bedeutet, dass die Voraussetzungen (Prämissen) falsch sind. Logisch gesehen sind also Fehlschlüsse fehlerhaft, d. h. sie sind nicht allgemeingültige Schlüsse.<sup>19</sup> Da niemand bewusst, absichtlich einen Fehler macht und man einen bereits entdeckten Fehler zu vermeiden versucht, sind Fehlschlüsse *unbeabsichtigte* Beweisfehler, die deshalb von Trugschlüssen (Fangschlüssen) zu unterscheiden sind.<sup>20</sup>

Ein aF ist in diesem Sinne ein Schluss, bei dem die Schlussfolgerung (unabsichtlich) falsch gezogen wird, obwohl in diesem Fall die Voraussetzungen (wie z. B. „begriffliche Relativität“, „Mythos vom Gegebenen“) richtig sind. Wir haben es hierbei genauer mit einem „deduktiven Fehlschluss“ zu tun, bei dem die Prämissen wahr sind, die Konklusion jedoch falsch. Im aF stehen die Annahmen in keinem korrekten Verhältnis zu der Schlussfolgerung bzw. werden bestimmten Definitionsversuchen falsche Folgerungen unterlegt. Nach diesen allgemeinen Bemerkungen möchte ich nun den aF konkretisieren. Im Rahmen der *Realismusdebatte*<sup>21</sup> ergibt sich allgemein der aF aufgrund der mangelnden Unterscheidung zwischen epistemischen und ontologischen Annahmen beim Versuch der Überwindung eines in der Neuzeit verbreiteten zweistelligen (dualistischen) Erkenntnismodells durch die Einführung eines zwischen der Subjektseite und der Objektseite vermittelnden Dritten genau dann, wenn aus der Annahme der Begriffsrelativität, Konstruktivität und Perspektivität des Erkennens auf die Konstruktivität des Erkannten geschlossen wird, was aber nicht zulässig ist. So wird bspw. aus dem Phänomen begrifflicher Relativität ein Verzicht auf eine externe Realität gefolgert: Weil unsere Beschreibungen von einem Begriffssystem

<sup>19</sup> Klassisches Beispiel für diese Art von Fehlschlüssen ist der Übergang von „Wenn es regnet, dann ist die Straße nass“ zu „Wenn es nicht regnet, ist die Straße nicht nass“.

<sup>20</sup> Ein Trugschluss ist ein unrichtiger Schluss, der aber zumeist ein beabsichtigter Denkfehler ist, wie z. B. „Was du nicht verloren hast, das hast du noch; Hörner hast du nicht verloren, also hast du Hörner“.

<sup>21</sup> Zu Beginn seines Artikels: *Was ist „Realismus“?* von 1975 bemerkt Putnam, dass es zweifellos eine gute Sache sei, dass „ismen“ in der Philosophie außer Mode gekommen seien. Gleichzeitig aber seien *einige* „ismen“-Worte doch bemerkenswert resistent gegen ihre Verbannung geblieben (vgl. Putnam 1993, S. 78 f.). Ein solches Wort sei „Realismus“. Mehr und mehr Philosophen würden in diesen Tagen über Realismus sprechen, aber es werde sehr wenig darüber gesagt, was Realismus sei (vgl. ebd., S. 78). Seit diesem kritischen Befund Putnams hat sich die „epistemische Situation“ nicht zuletzt durch die Herausforderungen der Neurowissenschaften und der *Philosophie des Geistes* positiv verändert. Gewöhnlich wird im Rahmen der *Realismusdebatte* der *Realismusbegriff* ausgehend von zwei grundlegenden Annahmen bestimmt, die aus der *ontologischen Existenzthese (Existenzbehauptung)* und/oder der *erkenntnistheoretischen Unabhängigkeitsthese* besteht (vgl. Willaschek 2000, S. 15). Die jeweiligen Bestimmungen des Realismusbegriffs unterscheiden sich nicht nur durch die entsprechende bejahende oder verneinende *Stellungnahme* zu diesen Annahmen, sondern auch noch dadurch, *wie* man sie miteinander kombiniert, *ob* und *inwiefern* man sie in erkenntnistheoretischer Hinsicht expliziert. Die *ontologische Existenzthese* besteht aus der Annahme, dass es tatsächlich *Gegenstände* bestimmter Art gibt (z. B. Bäume, Häuser, Wasser, Sterne), die eine bestimmte *Beschaffenheit* haben. Die *erkenntnistheoretische Unabhängigkeitsthese* besteht in der Annahme, dass diese Gegenstände unabhängig „von uns“ (Sprache, Geist, Bewusstsein, Subjekt, Begriffssystem, symbolische Form, Zeichen u. dgl.) existieren.

abhängig seien, könnten die beschriebenen Tatsachen/Objekte/Sachverhalte u. dgl. nur relativ auf ein Begriffssystem bestehen. Mit der Annahme der Abhängigkeit unserer Erkenntnis der Welt von unserem Begriffssystem sei die Behauptung eines Nichtgegeben-seins von begriffssystemunabhängigen Objekten und Kriterien verbunden. Hier werden offensichtlich zwei Annahmen miteinander vermischt, die Lukes so darstellt:

„Der wie auch immer weit reichende Einfluss von Theorien auf menschliche Wahrnehmung und menschliches Verhalten ist eine Sache; die Behauptung, dass es keine theorieabhängigen Objekte der Wahrnehmung und des Verstehens gebe eine ganz andere.“ (Lukes 1987, S. 242 f.)

Ein aF tritt auch in Form eines „Behauptungsaktfehlschlusses“ auf, der in der Vermischung der Voraussetzungen des Sprechens *über* etwas mit den Voraussetzungen der (ontologischen) Existenz *von* etwas besteht.<sup>22</sup> Searle spricht in diesem Zusammenhang von einem „genetischen Fehlschluss“, den z. B. der „Konstruktivismus“ begehe. Das problematische Argument, welches der provokanten These entspricht, dass die Welt im Auge des Betrachters *entsteht*<sup>23</sup>, kann nach Searle wie folgt dargestellt werden (vgl. Searle 1997, S. 168): (1) Wenn wir keine Vorstellung von der Wirklichkeit und keinen (epistemischen, hermeneutischen) Zugang zu der Wirklichkeit haben außer durch die gesellschaftliche Konstruktion von den Wirklichkeiten in den „konsensuellen Bereich“, die von autopoetischen Systemen konstruiert werden (a), dann gibt es keine Wirklichkeit, die unabhängig von biologischen Systemen besteht (b). (Wenn a, dann b). (2) Die in der 1. Prämisse ausgedrückte (negative) Bedingung a) ist erfüllt. (3) Also b.

Problematisch ist aber die 1. Prämisse. Die in dieser Prämisse ausgedrückte Folgerungsbeziehung zwischen (a) und (b) ist nicht zutreffend.

Denn: „Aus der Tatsache, dass unsere Erkenntnis/Vorstellung/Bild der Wirklichkeit von menschlichen Gehirnen in menschlichen Interaktionen konstruiert wird, folgt nicht, dass die *Wirklichkeit*, von der wir Erkenntnis/Vorstellung/Bild haben, von menschlichen Interaktionen geschaffen worden ist. Der Schluss aus der kollektiven neurophysiologischen kausalen Erklärung unserer Erkenntnis der externen Welt auf die Nichtexistenz der Außenwelt ist einfach nur ein *non sequitur*, ein genetischer Fehlschluss.“ (Ebd., S. 168f.)

Im Klartext gesprochen: Im aF werden die Bedingungen der Möglichkeit des *Zugangs* zu etwas E mit den Bedingungen der Möglichkeit der *Existenz* von etwas E verwechselt. Die Möglichkeitsbedingung der *Erkenntnis* dürfen wir zwar nicht völlig losgelöst von der Möglichkeitsbedingung der *Existenz* verstehen und umgekehrt, woraus aber nicht folgt, dass alles, was für die Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis (z. B. Begriffsrelativität) gilt eo ipso auch für die Möglichkeitsbedingung der Existenz (z. B. eines Gegenstandes) gilt. So kann der *Zugang* zu etwas E bestimmte Fähigkeiten voraussetzen bzw. von bestimmten Leistungen L1, L2, L3... abhängig sein. Dass der Zugang zu etwas E von L1, L2, L3... abhängig ist, besagt noch lange nicht, dass damit schon der Zugang zu etwas E garantiert und die Existenz von etwas E ebenfalls von L1, L2, L3... abhängig wäre.<sup>24</sup> Einen solchen logischen

<sup>22</sup> Der „Behauptungsaktfehlschluss“ ist nicht dasselbe wie ein „Behauptungs-Fehlschluss“. Nach Searle besteht der „allgemeine Charakter des Behauptungs-Fehlschlusses“ darin, dass er die Bedingungen für eine vollständige Behauptung mit den Bedingungen für die Anwendbarkeit bestimmter Begriffe verwechselt (vgl. Searle 1983, S. 218).

<sup>23</sup> Eine solche These scheint Maturana (2001) zu vertreten.

<sup>24</sup> Dieser für den aF typische Grundfehler lässt sich an einem sehr einfachen Sachverhalt in übertriebener Weise so veranschaulichen. Wenn wir einen Film im Kino sehen wollen, dann brauchen wir bspw. Geld, um uns eine Eintrittskarte in das Kino zu verschaffen. Das Geld und der Kauf einer Ein-

Fehler begehen im Rahmen der Realismusdebatte nicht nur die (radikalen) Konstruktivisten, sondern bspw. auch Rorty (vgl. Rosenfeldt 2001, S. 205f.). Rorty hält nichts von der Idee einer bewusstseins- bzw. sprachunabhängigen Welt, die als unabhängig von uns existierender „Wahrmacher“ fungiert. Für diese These argumentiert er wie folgt (vgl. ebd., S. 205f.): (1) Tatsachen machen keine Behauptungen wahr; es gibt keine Tatsachen, die Behauptungen wahr machen. (2) Denn Tatsachen sind wahre Behauptungen. (3) Behauptungen werden immer in bzw. vermittels einer Sprache gemacht. (4) Eine Sprache gibt es erst dann, wenn Menschen sie sprechen. (4) Ohne Menschen, die eine Sprache sprechen, kann es also keine Tatsachen geben. (5) Deshalb können sich diese Menschen auch nicht auf solche Tatsachen berufen, um zu erläutern, was der Fall ist, wenn ihre Behauptungen wahr sind. Auf das zentrale Problem dieses Arguments macht Robert Brandom aufmerksam (vgl. ebd., S. 205). Es besteht darin, dass zwei Weisen des Gebrauchs des Wortes „Behauptung“ nicht berücksichtigt bzw. einfach übersehen werden. Nach Brandom kann man damit einerseits den *Behauptungsakt* meinen und andererseits aber *das, was behauptet* wird:

„Nun ist es zwar wahr, dass es Behauptungsakte erst dann gibt, wenn Menschen eine Sprache sprechen, d. h. aber nicht, dass auch das, was behauptet wird, von der Existenz einer Sprache abhängig ist. Das, was behauptet wird, ist zwar wesentlich etwas, das man behaupten kann – es ist etwas Behauptbares (‘claimable’), wie Brandom es nennt, aber um das zu sein, muss es niemand tatsächlich in einem Behauptungsakt behaupten.“ (Ebd., S. 205)

Werden diese Weisen des Gebrauchs des Behauptungsbegriffs bei der Beantwortung der Frage berücksichtigt, ob denn tatsächlich die *Existenz* der Welt von meinem Begriffssystem abhängt, dann lässt sich sagen, dass aus der Annahme, dass

- unsere Beschreibungen der Wirklichkeit begriffsrelativ sind,
- unsere Untersuchungen „ohne begrifflichen Rahmen“ (Quine) nicht auskommen,
- „Tatsachen theoriebeladen“ sind,
- die „Realität sprachlich imprägniert“ ist,

keine Widerlegung der Annahme folgt, dass es eine Welt gibt, die unabhängig von uns existiert.

Diese Annahmen oder Gründe eignen sich nicht dafür, den „Realismus“ methodisch als etwas epistemisch nicht Zentrales auszuklammern. Sie zeigen nur, dass eine Konzeptualisierung der Ontologie (des „Realismus“) in Abhängigkeit von der Erkenntnistheorie unumgänglich ist. Weil also die Annahme einer unabhängig von uns existierenden Realität von diesen Gründen unberührt bleibt, muss Rortys Annahme (und überhaupt das „cartesische Theater“; dazu Denett 1994, S. 139ff.) korrigiert werden, die darin besteht, dass

---

trittskarte wären die (notwendigen) Bedingungen der Möglichkeit des Zugangs zum Kino. Dass ich aber eine Eintrittskarte habe, garantiert noch lange nicht, dass ich den Film sehe, selbst dann nicht, wenn ich bereits im Kino bin. Es kann sein, dass ein technisches Versagen (z. B. können die Filmrollen beschädigt sein) oder ein Missverständnis vorliegt (z. B. können mehr Eintrittskarten verkauft sein als Plätze vorhanden sind). Die Eintrittskarte ist also für den *Zugang* zum Kino erforderlich (Möglichkeitsbedingung des Zugangs). Nun kommt die entscheidende Frage: Besagt das aber, dass die *Existenz* dieses Kinos von mir, von meiner Eintrittskarte u. dgl. abhängig ist? Die *Möglichkeitsbedingung des Zugangs* zum Kino darf nicht mit der *Möglichkeitsbedingung der Existenz* eines Kinos verwechselt werden.

sobald Gott und seine Sichtweise verschwunden ist, nichts weiter als wir selbst und unsere Sichtweise blieben (vgl. Rorty 2000, S. 79). Diese Korrektur bezieht sich vor allem auf den ersten Teilsatz, dass „nichts weiter als wir selbst“ da seien. Was aus dem Verzicht auf einen Gottesstandpunkt gefolgert werden kann, ist, dass es nicht eine „an sich seiende Welt“, also keine „Welt in ihrem An-sich-Sein“ gibt, die wir nur noch abzubilden brauchten (vgl. ebd., S. 127). Der zweite Teilsatz wird nicht bestritten.

Der aF würde nicht entstehen, wenn wir die Prämissen dieses Arguments auf unsere „Sichtweise“ beschränken würden: Es gibt außer uns und unseren unterschiedlichen Sichtweisen auf die Welt noch eine Welt. Wir sind also nicht in unserem „Bewusstsein“ oder in ein „Begriffssystem“ eingeschlossen, so dass vermutlich jedes Begriffssystem eine ihm gemäße Welt „hat“ bzw. „schafft“. Nachdem wir nun einen Gottesstandpunkt, d. i. einen Standpunkt außerhalb einer Perspektive, eines Begriffssystems u. dgl. abgeschafft haben, macht es wenig Sinn, selbst die Rolle des „epistemischen Gottes“ im Rahmen eines Begriffssystems einzunehmen. Wir haben weder einen absoluten Standpunkt noch nur ein Begriffssystem: Wir haben *tatsächlich* Bäume und Sträucher vor uns und nicht bloß unsere Vorstellungen von Bäumen und Sträuchern (vgl. Schnädelbach 2002, S 55). Zusammenfassend lässt sich wie folgt argumentieren: Weil *erstens* „nur“ *Behauptungsakte* die Existenz der Sprache voraussetzen, aber die Existenz der Welt von der Sprache nicht abhängt und weil es *zweitens* unterschiedliche Begriffssysteme gibt, haben wir Grund anzunehmen, dass wir unterschiedliche Beschreibungsweisen der einen Welt haben:

„Die Tatsache, dass alternative begriffliche Schemata verschiedene Beschreibungen derselben Wirklichkeit zulassen und dass es keine Beschreibungen der Wirklichkeit außerhalb aller begrifflichen Schemata gibt, hat nicht die geringsten Auswirkungen auf die Wahrheit des Realismus.“ (Searle 1997, S. 174)<sup>25</sup>

So liefert z. B. das Phänomen „begrifflicher Relativität“ noch keinen Beweis für die Nichtigkeit eines „externen Realismus“, sondern es ist vielmehr nur eine Darstellung der Art und Weise, wie wir die Anwendungen unserer Ausdrücke festlegen:

„Was als eine richtige Anwendung des Ausdrucks ‘Katze’ oder ‘Kilogramm’ oder ‘Canyon’ (oder ‘Klörg’) zählt, hängt von unseren Entscheidung ab und ist insofern willkürlich.“ (Ebd., S. 175f.)

Searle veranschaulicht diesen einfachen Sachverhalt am folgenden Beispiel:

„Man nehme sich eine Ecke der Welt, zum Beispiel das Himalaya-Gebirge, und man denke es sich, wie es vor der Existenz menschlicher Wesen war. Nun stelle man sich vor, dass Menschen dahergekommen und sich die Tatsache auf vielfache verschiedene Weise repräsentieren. Sie haben verschiedene Vokabularien, verschiedene Systeme, sich Karten zu machen, verschiedene Systeme, Berge zu zählen, einen Berg, zwei Berge, denselben Berg usf. Als nächstes stelle man sich vor, dass schließlich alle Menschen aufhören zu existieren. Was passiert nun mit der Existenz des Himalaya-Gebirges im Verlauf dieser verschiedenen Wechselfälle? Überhaupt nichts. Verschiedene Beschreibungen von Tatsachen, Objekten usf. kamen und gingen, aber die Tatsachen, Objekte usf. blieben unberührt. (Bezweifelt das jemand wirklich?).“ (Ebd., S. 174)

Zusammenfassend lässt sich deshalb sagen: Wir haben keinen „archimedischen Standpunkt“ („Gottesaugen“), keinen direkten Zugang zur Welt; der Zugang zur Welt hängt von

<sup>25</sup> „Realismus“ ist für Searle nur die Annahme, dass es etwas gibt. Genauer versteht er darunter die Annahme, dass es eine Welt unabhängig von uns gibt.

spezifischen Bedingungen ab. Die „Welt“ schreibt uns weder eine ihr gemäße Erkenntnis vor, noch kümmert sie sich darum, ob und „wie wir sie beschreiben, und bleibt unter den vielen verschiedenen Beschreibungen, die wir von ihr geben, dieselbe.“ (vgl. ebd., S. 173) *Mit der Welt können wir immer nur im Sinne der Formen der Erfassungsmöglichkeiten umgehen. Diese und nur diese Formen werden von uns (mit)konstruiert.*<sup>26</sup> Anders ausgedrückt: *Unsere Weltbilder als die je spezifischen Versionen von der einen Welt sind von Begriffsschemata abhängig, aber nicht die (ontologische) Existenz der Welt.* Im Anschluss an Cassirer, den bspw. auch Goodman für sich in Anspruch nimmt, lässt sich diese Annahme auch so formulieren: Es gibt unterschiedliche und gleichberechtigte *symbolische Formen* des Welt-erfassens.<sup>27</sup> Was Kant in Bezug auf die Rolle und Funktion unserer Sinne schreibt, lässt sich auch auf die Welt ummünzen: *Die Welt gebietet nicht über unser Begriffsschema. Sie bietet sich vielmehr dem Begriffssystem an, um über ihren Dienst zu disponieren.*<sup>28</sup> Wir können also mit verschiedenen Begriffsschemata eine unabhängig von uns existierende Welt („externe Welt“) *nur* explizieren und darstellen. Je genauer und umfassender ein Begriffsschema ist, desto präziser und umfassender kann die Explikation der Welt bzw. eines Auszugs aus ihr und somit unser „Weltbild“ sein.

Ein *Begriffssystem* setzt *eine solche Welt immer schon voraus*, die erst dann durch verschiedene Begriffssysteme auf verschiedene Weise klassifiziert und beschrieben werden kann. Searle spricht in diesem Zusammenhang von einem „Gebrauchs-Erwählungs-Fehlschluss“, auf den ich bereits eingegangen bin und meint folgendes:

„Aus der Tatsache, dass eine *Beschreibung* nur relativ auf eine Menge linguistischer Kategorien gemacht werden kann, folgt nicht, dass die *beschriebenen Tatsachen/Objekte/Sachverhalte etc.* nur relativ auf eine Menge von Kategorien *bestehen* können.“ (Searle 1997, S. 175)

Weil das so ist, kann das Phänomen begrifflicher Relativität nicht als ein ernsthafter Einwand gegen die Annahme einer externen Realität benutzt werden (vgl. ebd., S. 175). Was spricht aber für die externe Realität und für die Konzeptualisierung der Erkenntnistheorie in Anhängigkeit von der Ontologie?

## 5. Gibt es wirklich nichts? Gründe für die externe Realität und Konzeptualisierung der Erkenntnistheorie in Anhängigkeit von der Ontologie

<sup>26</sup> Diese Grundthese bedeutet für den „Schema-Interpretationskonstruktivismus“ oder „methodologischen Interpretationismus“, wie ihn Lenk entwickelt hat, dass wir mit der Welt immer schon mit Imprägnationen, Schematisierungen und Interpretationen umgehen, die wir (mit)konstruieren, die aber z. T. auch durch externe Einwirkungen auf die sensorischen Organe veranlasst werden (vgl. Lenk 2001, S. 124).

<sup>27</sup> Vgl. dazu die zweite These von Schwemmer 1997, S. 438. Cassirer spricht hier nicht vom „Welterschaffen“. Gelegentlich spricht er davon, dass wir neue Dimensionen der Wirklichkeit schufen in dem Sinne, dass wir mit dem Symbol als Erfindung des Menschen in neue Dimensionen der Wirklichkeit einträten.

<sup>28</sup> Kant schreibt: „Die Sinne gebieten nicht über den Verstand. Sie bieten sich vielmehr dem Verstand an, um über ihren Dienst zu disponieren.“ ApH, 145.

Im Folgenden will ich nur einige Argumente für die externe Realität und für die Konzeptualisierung der Erkenntnistheorie in Abhängigkeit von der Ontologie anführen, wobei die Frage nach der Durchführung einer solchen Konzeptualisierung aus Raumgründen nicht weiter behandelt werden kann. Ehe ich aber dazu komme, sei kurz auf das sinnkriteriale Verständnis von Ontologie eingegangen.

### *Sinnkriteriales Verständnis von Ontologie*

Mit dem Terminus „ontische“ bzw. „ontologische Verpflichtung“ soll hier zum Ausdruck gebracht werden, dass wir es mit einer bestimmten Auffassung der „*Ontologie*“<sup>29</sup> zu tun haben, die der modernen analytischen Philosophie zu entnehmen ist, auch wenn es Versuche der „De-Ontologisierung“ der erkenntnistheoretischen Situation gab (z. B. durch den Neopositivismus). Seit Quine wird *Ontologie* nicht mehr als eine spezielle philosophische Disziplin angesehen, die wir bereits in der Aristotelischen *Metaphysik* finden und die das Seiende als solches nach den allgemeinsten Kategorien bestimmt, welche den Gegenständen zukommen. Der traditionellen Ontologie geht es hauptsächlich um die Explikation der Frage nach dem Sein bzw. in fundamentalontologischer Hinsicht nach dem *Sinn vom Sein* überhaupt (Heidegger). Sie will Wissenschaft vom *Sein* sein. Die „analytische Ontologie“ hingegen verweist mit diesem Ausdruck in den Problembereich der *Existenzvoraussetzungen* einer Wissenschaft. Sie fragt nicht nach dem *Sein* oder *Seiendem* als Solches, sondern ihre Frage lautet: Was muss es in der „Welt“ geben oder was muss es überhaupt geben, damit Erkenntnis oder Denken oder Verständigung möglich sind? Es geht dabei vor allem um „ontische Verpflichtungen“, die Sprecher eingehen, wenn sie Aussagen machen oder Behauptungen aufstellen. Denn wer eine Aussage als wahr behauptet, muss das als existent annehmen, was sie wahr macht. Mit anderen Worten: Es gibt bestimmte objektive Unterschiede, Gewissheiten, Sicherheiten u. dgl., die ich voraussetze bzw. annehme und die Wittgenstein wie folgt zum Ausdruck bringt:

„Wenn ich experimentiere, so zweifle ich nicht an der Existenz des Apparates, den ich vor den Augen habe. Ich habe eine Menge Zweifel, aber nicht den. Wenn ich eine Rechnung mache, so glaube ich, ohne Zweifel, dass sich die Ziffern auf dem Papier nicht von selbst vertauschen, auch vertraue ich fortwährend meinem Gedächtnis und vertraue ihm unbedingt. Es ist hier dieselbe Sicherheit wie, dass ich nie auf dem Mond war.“ (ÜG, 337, S. 185)

Dem „analytischen Ontologieverständnis“ liegt die Annahme zugrunde, dass wir Theorien nur im Rahmen der jeweils vorausgesetzten Ontologie untersuchen können. Quine schreibt in *Von einem logischen Standpunkt* (1953) auf die Frage Bezug nehmend, auf welche Weise man eine „ontische Verpflichtung“ eingeht:

„Jemandes Ontologie liegt seinem Begriffsschema, nach dem er all seine Erfahrungen – auch die alleralltäglichen – interpretiert, zugrunde. [...] Ontologische Aussagen folgen direkt aus jeder Art beiläufiger Aussage über alltägliche Tatsachen.“<sup>30</sup>

Die Idee hinter dieser Frage sei, dass man sich durch das, was man sagt oder für wahr hält, auf die Annahme bestimmter Entitäten *festlege* – ob man es will oder nicht.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Ontologie gr. *to on*, „das Seiende“ und *logos*, „Wort, Lehre“ ist gewöhnlich die Lehre/Theorie/ Wissenschaft vom Sein. Gefragt wird vor allem nach dem, was existiert.

<sup>30</sup> Zitiert nach Keil 2002, S. 98.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S. 98

Im Lichte dieser Bemerkungen vertrete ich die über Quine hinausgehende These: Es geht nicht um *jemandes* ontische Verpflichtung, sondern um eine *grundlegende universelle ontische Verpflichtung*, die wir mit der ontologischen Existenzbehauptung (externe Realität) eingehen. Dieser These liegt die Annahme zugrunde, dass eine allgemeine Perspektive, ein allgemeiner Standpunkt möglich und nötig ist, was aber bestritten wird (z. B. von Rorty). Eine ontologische Fundierung der Erkenntnistheorie erweist sich als *Erfordernis der Erkenntnistheorie* selbst und insoweit ist sie ein *Gebot der Vernunft (Rationalität)*. Für die Annahme einer gemeinsamen Welt gibt es neben rechtlichen und ethischen Gründen (Höffe) pragmatische, erkenntnistheoretische und logische Gründe.

*Einige Gründe für die externe Realität und Konzeptualisierung der Erkenntnistheorie in Abhängigkeit von der Ontologie*

*Konvergenzargument*

Für die externe Realität lässt sich das „Konvergenzargument“<sup>32</sup> als Standardargument anführen. Allgemein scheint die Konvergenz<sup>33</sup> in den Wissenschaften einen empirischen Beleg für die Annahme einer externen Realität zu liefern. Dieses Argument setzt bei einer empirischen Beobachtung an (1), für die dann die Annahme einer externen Realität als eine Erklärung angeführt wird (2) und lautet folgendermaßen:

1. Es ist eine Tatsache, dass verschiedene wissenschaftliche Forscher zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten ihre Forschungen betreiben und dennoch zu denselben oder ähnlichen Forschungsergebnissen gelangen. D. h. die Forschungen laufen auf einen Punkt zusammen.
2. Es gibt eine unabhängig von uns existierende Realität, welche die Ursache dafür bildet, dass die Forscher zu denselben Hypothesen und Theorien kommen.

Dieses Argument führt auch James an, und zwar auf dem Gebiet der *Psychologie*<sup>34</sup>, wenn er die Frage stellt: Warum müssen wir in der *Psychologie* überhaupt die *Existenz bewusster insexterner Objekte* annehmen? Bei der Beantwortung dieser Frage lehnt James eine totale Identität zwischen Denken und Objekt ab. Sein Argument besteht aus einer empirischen Prämisse und einer *Erklärung* für diese Prämisse. Seine empirische Beobachtung lässt sich in allgemeiner Form so darstellen: *Objekte* können in vielen Erfahrungen einer Vielzahl von Personen in unterschiedlichen Phasen und Orten, Kontexten, Perspektiven, Begriffssystemen u. dgl. als *dieselben* vorkommen. Diese Beobachtung ist nun eine Herausforderung: Wie ist das zu erklären, wenn es keine *absolute Realität* gibt, die uns eine ihr gemäße Erkenntnis vorschreibt? James' Erklärung für diese Beobachtung lautet: Da es unwahrscheinlich ist, dass alle Menschen sich zusammengefunden haben und diskursiv zu einem Konsens darüber gekommen sind, dass gewisse Objekte in vielen Erfahrungen... als dieselben vorkommen sollen, ist anzunehmen, dass die „Selbigkeit“ (Ähnlichkeit) von Ge-

<sup>32</sup> Dazu in kritischer Absicht Searle 1997, S. 188 f.

<sup>33</sup> Der Begriff der Konvergenz ist dem Neulateinischen entlehnt und meint die „Hinneigung“, das Zusammenlaufen auf einen Punkt, die Annäherung an einen Punkt.

<sup>34</sup> Dazu Pape 2002, S. 291.

genständen in einer Vielzahl objektiver Erscheinungen die Grundlage der Überzeugung ist, dass es eine dem Denken externe Realität gibt.

Das Konvergenzargument ist aber fehlerhaft, da es das zu Beweisende unterstellt. Damit würde aber eine *petitio principii* vorliegen. Auf diesen Beweisfehler weist Searle hin (vgl. Searle 1997, S. 189).<sup>35</sup> Bei unserem Verständnis der Möglichkeit, dass es solche Phänomene, wie z. B. Konvergenz oder Divergenz gäbe, würden wir schon eine externe Realität voraussetzen:

„Um auch nur die Frage aufzuwerfen, ob die wissenschaftliche Forschung in der angedeuteten Weise konvergiert, müssen wir eine unabhängig existierende Wirklichkeit von Forschern, die sich mit Forschungen befassen, voraussetzen.“ (Ebd., S. 189)

Damit aber führt Searle ein weiteres, ein „transzendentes Argument“ für die Annahme einer externen Realität an. Searle ist der Überzeugung, dass das transzendente Argument das einzige Argument wäre, das wir für den externen Realismus anführen könnten (vgl. ebd., S. 193).

#### *Konzeptuelles erkenntnistheoretisches Argument*

Dieses Argument setzt bei der folgenden Frage an: Was bedeutet eigentlich die Ausklammerung der These der Realität der Außenwelt, außer dass diese These im Carnapschen Sinne empirisch nicht prüfbar und von daher nicht sachhaltig ist? Was klammern wir eigentlich aus? Eine solche Ausklammerung bedeutet doch in letzter Konsequenz auch, dass wir etwas *Nichtepistemisches* ausklammern. Wenn die Erkenntnistheorie als Theorie menschlicher Wissensformen und Kognition, womit wir uns reflexiv Klarheit über die Grundzüge unserer epistemischen Situation verschaffen, neben der Überzeugungs- und Rechtfertigungsbedingung auf die *Wahrheitsbedingung* angewiesen ist, um Glück, Willkür und Zufall auszuschalten, so dass gilt: „S weiß, dass p, wenn p wahr“ ist (1), aber über die Wahrheitsbedingung offensichtlich nicht ohne etwas *Nichtepistemisches* (externe Realität, externer Bezug, externe Kontrolle) entschieden werden kann bzw. Wahrheit nicht durch und durch etwas Epistemisches ist, sondern auch von einem nichtepistemischen Motor angetrieben wird (2), dann kann auch die Erkenntnistheorie nicht durch und durch etwas Epistemisches sein. Das bedeutet, dass die Erkenntnistheorie aus einem nichtepistemischen Element besteht bzw. auf ein solches angewiesen ist. Aus diesem Grunde dürfen wir die Frage nach der Realität oder der unabhängig von uns existierenden Welt nicht ausklammern, auch wenn es sich hierbei um ein unattraktives Problem handelt, sondern müssen unsere „Forschungen bis in die Beschaffenheit der Realität vorantreiben“ (Peirce). Folgerichtig bedarf es nicht nur einer *Konzeptualisierung der Erkenntnistheorie in Anhängigkeit von der Ontologie* oder von etwas Nichtepistemischen, sondern die Erkenntnistheorie ist immer schon ontologisch fundiert, wie aus einer konsequent durchgeführten *Analyse des Wissens* hervorgeht. Wer sich gegen eine solche Konzeptualisierung der Erkenntnistheorie wehrt, der kann das in letzter Konsequenz nur, wenn er (2) bestreitet und eine (reine) „epistemische Wahrheitstheorie“ (z. B. Kohärenztheorie) vertritt, die wiederum problematisch ist. Das *Hauptproblem* epistemischer Wahrheitstheorien sehe ich *zum einen* darin, dass sie im Prinzip versuchen, ganz oder teilweise ohne nichtepistemische

<sup>35</sup> Auch Moore scheint eine *petitio principii* zu begehen (vgl. ebd., S. 191).

Annahmen auszukommen. Wahrheit hat aber sowohl einen „epistemischen Index“ (Habermas) als auch einen „nichtepistemischen Index“. „Geist“ und „Wirklichkeit“ sind nicht unüberbrückbare metaphysische Gegensätze (Dichotomien), sondern durchdringen einander so sehr, dass wir nicht mehr sagen können, wo „Wirklichkeit“ anfängt und „Geist“ aufhört.<sup>36</sup> Damit ist nicht gesagt, dass hier eine (totale) Identität zwischen beiden besteht. Es ist nur gesagt, dass sie immer schon aufeinander angewiesen sind und verweisen. Dieses Defizit ergibt sich aus der linguistischen Wende und lässt sich durch das folgende Problem epistemischer Wahrheitstheorie erklären. *Zum anderen* leiden epistemische Wahrheitstheorien allgemein daran,

„dass sie die Aussagewahrheit im Sprachspiel der Argumentation, also dort aufsuchen, wo problematisch gewordene Wahrheitsansprüche ausdrücklich zum Thema gemacht werden. Wahrheitsansprüche avancieren aber erst zum hypothetischen Gegenstand einer Kontroverse, nachdem sie aus ihren alltäglichen Funktionszusammenhängen herausgelöst und still gestellt worden sind. Demgegenüber berücksichtigt die pragmatische Auffassung [...] das Funktionieren von Wahrheitsansprüchen *innerhalb* der Lebenswelt.“ (Habermas 1999, S. 291)

Aus diesem Grunde ergänzt Habermas den „Diskursbegriff der Wahrheit“ im pragmatischen Sinne, damit er den schwachen ontologischen Konnotationen Rechnung tragen könne, die wir auch nach der linguistischen Wende mit dem „Erfassen von Tatsachen“ verbinden (vgl. ebd., S. 291 ff.). Dieses Problem epistemischer Wahrheitstheorien lässt sich am Beispiel der Kohärenztheorie der Wahrheit sehr gut veranschaulichen. Sie ist eine wichtige, wenn nicht die wichtigste Form epistemischer Wahrheitstheorie. Die zentrale These der *Kohärenztheorie der Wahrheit* besagt: *Eine Überzeugung, eine Aussage u. dgl. ist wahr, wenn sie ein Mitglied eines kohärenten Systems von Überzeugungen, Aussagen u. dgl. ist bzw. wenn sie sich in ein Überzeugungssystem widerspruchsfrei einordnen lässt, d. h. wenn sie mit den übrigen Überzeugungen kompatibel ist. Ein System ist kohärent, wenn es logisch konsistent und nicht-widersprüchlich ist.* Russell bringt den zentralen Gedanken der Kohärenztheorie, die ein „internes“ Kriterium der Wahrheit gebraucht, wie folgt auf den Punkt:

“Sie bezeichnet es als Merkmal der Falschheit eines Gedankens, wenn er sich nicht widerspruchsfrei in die Gesamtheit unserer Meinungen einordnet, und das Wesen jeder Wahrheit besteht nach ihr darin, Teil eines vollkommen abgeschlossenen Systems zu sein, das `Die Wahrheit` ist.“ (Russell 1977, S. 65)

<sup>36</sup> Putnam versucht im Rahmen seines „internen Realismus“ diesen beiden Seiten Rechnung zu tragen und die Dichotomie zwischen „Geist“ und „Wirklichkeit“ oder „Konvention“ und „Tatsache“ (vgl. Putnam 1993, S. 249 ff.) zu durchbrechen. „Realismus“ und „Relativismus“ sind erkenntnistheoretische Standpunkte, die stark von Dichotomien durchsetzt sind. So schreibt er gegen einen „Realismus“ und „Relativismus“ gerichtet: „Wie der Realismus, wenn auch auf anderer Weise, ist auch der Relativismus ein vergeblicher Versuch, die Welt aus dem Nirgendwo zu sehen. In dieser Lage neigt man dazu zu sagen: `Also machen wir die Welt`, oder `Unsere Sprache erfindet die Welt`, oder `Unsere Kultur erfindet die Welt`; aber das ist bloß eine andere Form desselben Fehlers. Wenn wir dem erliegen, sehen wir die Welt – die einzige Welt, die wir kennen – wieder als ein *Produkt*. Die eine Art von Philosophen sieht sie als ein Produkt aus Rohmaterial: unbegriffene Wirklichkeit. Die andere sieht sie als eine Schöpfung *ex nihilo*. *Aber die Welt ist kein Produkt. Sie ist nur die Welt.*“ Wahrheit wird ausgehend vom „internen Realismus“ als eine *Idealisierung von Rechtfertigung* verstanden (vgl. ebd., S. 151). Trotz des Versuchs, diese Art von Dichotomien zu durchbrechen und der Welt nicht den Laufpass zu geben, habe ich bei Putnam den Eindruck, dass die Rolle der Welt viel zu kurz kommt. Sie ist zwar kein „Wahrmacher“, aber die Grundvoraussetzung menschlicher Kommunikation. Wenn wir der Rolle der Welt in angemessener Weise Rechnung tragen wollen, ohne dabei einen „Realismus“ oder einen „Relativismus“ zu vertreten, dann müssen wir uns „Übereinstimmung“ ganz anders vorstellen. Darauf werde ich noch zu sprechen kommen.

Damit wird die Wahrheit als etwas im Grunde durch und durch Epistemisches definiert, da sie nicht auf etwas völlig außerhalb des Denkens Liegendes Bezug nimmt (vgl. ebd., S. 65). Es gibt vor allem zwei Varianten der Kohärenztheorie: die „neuhegelianistische“, „idealistische“ (vgl. Russell 2000, S. 341 ff.; Gloy 2004, S. 170 ff.)<sup>37</sup> und die „neopositivistische“ bzw. „logisch-empiristische“ Variante<sup>38</sup>. Lassen wir den Einwand von Ayer (vgl. Ayer 1977, S. 290)<sup>39</sup> beiseite, dass wir es nur im Falle der „logisch-empiristischen“ Variante mit einer „ordentlichen Kohärenztheorie der Wahrheit“ zu tun haben und im Falle der idealistischen Variante mit einer „kuriosen Theorie“, weil es sich tatsächlich nicht um eine Wahrheitstheorie handele, sondern vielmehr um eine Bedeutungstheorie und orientieren uns in systematischer Hinsicht an der zentralen These der Kohärenztheorie, so ließe sich kritisch fragen: Ist diese These der Kohärenztheorie begründet? Reicht die Kohärenz zur Definition der Wahrheit aus oder ist sie nicht vielmehr nur und nur ein Kriterium der Wahrheit, so dass Blanshards (Gloy 2004, S. 174) Identifikation des Kriterium der Kohärenz mit der Definition von Wahrheit nicht haltbar wäre? Lässt sich diese Theorie selbst von ihren eigenen Voraussetzungen her verteidigen?

#### *Logisches Argument*

Für eine *Konzeptualisierung der Erkenntnistheorie in Anhängigkeit von der Ontologie* lässt sich im Anschluss an Kant logisch argumentieren (Bickmann 1996). Die Erkenntnis ist, so Höffe (Höffe 2003, S. 85), auf eine Vorgabe angewiesen, die immer nur in Verbindung mit einer Zugabe, einer spontanen Leistung des Verstandes, auftritt: Die angebliche bloße Beobachtung ist in Wahrheit von begrifflichen (theoretischen) Elementen durchwirkt. In der nachträglichen Analyse und Rekonstruktion unseres Erfahrungswissens stoßen wir auf *etwas Gegebenes, was wir nicht selbst erzeugt oder hergestellt haben, was aber auf unsere Vorstellungsfähigkeit wirkt, insofern wir von diesem etwas affiziert werden*. Begründen möchte ich diese Annahme mit dem folgenden bereits angeführten Argument:

„Dass es etwas geben muss, was unser Wissen von der Wirklichkeit erweitert und von dem es abhängt, ob etwas wahr oder falsch ist, kann man vernünftigerweise nicht bestreiten, solange es uns um Erkenntnis geht. Das Erkennen wird sinnlos, wo wir meinen, schon alles zu wissen und aus eigener Machtvollkommenheit über wahr und falsch entscheiden zu können.“ (Schnädelbach 2002, S. 91)

So sind zwar alle Gedanken, Empfindungen und Aussagen auch Zeichen (vgl. Peirce 2000, S. 44), aber ein Zeichen steht (immer) für *etwas*. Selbst dann, wenn eine Art Leere, ein leerer Schein oder Nichts vorliegt, steht dieses Zeichen eben für diese Leere, also durchaus für etwas, was wir nicht genau bestimmen können.

<sup>37</sup> Als erster Vertreter der Kohärenztheorie gilt F. H. Bradley, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, London 1893, ders., *Essay on Truth and Reality*, Oxford 1914. Weitere Vertreter sind H. H. Joachim, *Das Wesen der Wahrheit*, Oxford 1906 und B. Blanshard, *The Nature of Thought*, 2 Bde., London 1939.

<sup>38</sup> Vertreten wird diese Variante vor allem von Carnap, Neurath (1979) und in der Nachfolge von Quine und Rescher (1977). Dazu vor allem Hempel 1977, S. 96 – S. 109; Gloy 2004, S. 175 ff. Dazu kritisch Schlick 1986.

<sup>39</sup> Nach Ayer besteht die Ausgangsprämisse dieser „kuriosen Theorie“ der Wahrheit oder genauer dieser Bedeutungstheorie in der Annahme, dass es unmöglich ist, irgendein Objekt zu identifizieren, und damit auch, sich darauf zu beziehen, wenn es nicht vollständig spezifiziert werden kann; die vollständige Spezifikation eines Objekts schließt aber die Beschreibung aller Beziehungen ein, die zu anderen Objekten bestehen (vgl. ebd., S. 290).

### *Transzendentes Argument*

Worin besteht das „transzendente Argument“ und was heißt hier „transzendental“? Dieses Argument ist im Anschluss an Kant „transzendental“ zu nennen, weil wir annehmen, dass eine bestimmte Bedingung gilt, und dann versuchen, die Voraussetzung dieser Bedingung zu beseitigen (vgl. ebd., S. 93). Das transzendente Argument besteht einfach in der Annahme, dass man die externe Realität nicht verstehen und bestreiten kann, ohne sie schon irgendwie implizit vorauszusetzen. Insofern ist nach Searle die externe Realität eine „Hintergrundvoraussetzung für das Normalverständnis einer sehr großen Klasse von Äußerungen“ und keine empirische Theorie (vgl. ebd., S. 193 ff.). Ohnehin kann es nach Whitehead ein Erlebnisvorgang nicht geben, wenn es nicht einen „transzendierendes Universum anderer Dinge“ einschließt:

„Es gehört also zum Wesen eines Erlebnisvorgangs, dass es in ihm um ein Anderes geht, das ihn transzendiert.“ (Whitehead 2000, S. 332)

D. h. ein Erlebnisvorgang setzt immer schon ein „externes Objekt“ voraus. Und erst im Erlebnisvorgang erfassen wir eine „externe Realität“ bzw. ein „externes Objekt“. Hieraus folgt aber nicht, dass im Erlebnisvorgang ein „Objekt“ bzw. die „Realität“ in welchem Sinne auch immer *erzeugt* werde. Für die Annahme, dass wir es hier mit etwas *Gegebenem* zu tun haben, was unser Erlebnisvorgang „transzendiert“ und gegen eine „antirealistische“ Schlussfolgerung, dass es keine externe Realität gibt, lässt sich ausgehend von Whiteheads Begriff des *Objekts* argumentieren. Es müssen nämlich zwei Bedingungen erfüllt werden, wenn eine Entität zu einem oder mehreren Erlebensvorgängen fungieren sollen:

„(1) Es muss sich um eine *schon vorher* existierende Entität handeln, und (2) muss sie vermöge ihrer Vorgängigkeit erlebt werden, d. h. als etwas *Gegebenes*.“ (Ebd., S. 330)

Whiteheads Schlussfolgerung lautet:

„Das Objekt muss also etwas sein, was in den Erlebnisvorgang aufgenommen wird, nicht aber ein *Modus* des Aufnehmens oder etwas, was in diesem Vorgang erst *erzeugt* wird.“ (Ebd., S. 330)

Das Objekt wird also nicht im Erlebnisvorgang mit dem Denken oder der Sprache oder anderen Symbolsystemen *erzeugt*, wie es sich Goodman offensichtlich vorstellt, sondern es ist zunächst einmal (als) *schon vorher* existierend (anzunehmen).

Das transzendente Argument besteht bei genauer Betrachtung aus den folgenden Prämissen (vgl. ebd., S. 198):

1. Das normale Verständnis von Äußerungen in einer öffentlichen Sprache erfordert, dass die Äußerungen von jedem kompetenten Sprecher und Hörer der Sprache auf *dieselbe Weise* verstanden werden können.
2. Eine große Klasse von Äußerungen erhebt den Anspruch, sich auf Phänomene zu beziehen, die außerhalb und unabhängig von dem Sprecher, dem Hörer und ihren

Repräsentationen und in einigen Fällen sogar unabhängig von allen Repräsentationen existieren.

3. Die in der 1. und 2. Prämisse ausgedrückten Eigenschaften erfordern, dass wir die Äußerungen vieler dieser Sätze so verstehen, dass sie Wahrheitsbedingungen haben, die unabhängig von unseren Repräsentationen sind. Durch unseren Anspruch, dass wir uns auf *öffentliche Phänomene* beziehen, auf Phänomene, die ontologisch und nicht bloß epistemisch objektiv sind, setzen wir voraus, dass die Wahrheit oder Falschheit der Aussagen durch die Art und Weise festgelegt ist, wie die Welt ist, unabhängig davon, wie wir sie uns repräsentieren.
4. Aber diese Voraussetzung läuft auf die Behauptung hinaus, dass es eine Seinsweise der Dinge gäbe, die unabhängig von unserer Repräsentation ist, und genau diese Behauptung ist externer Realismus (in einer bestimmten Version).

Habermas führt die „objektive Welt“ in einem (kommunikationstheoretisch begründeten) handlungstheoretischen Zusammenhang ein und begründet das mit einem transzendenten Argument: Verständigung könne nicht funktionieren, ohne dass sich die Beteiligten auf eine einzige objektive Welt beziehen und damit den intersubjektiv geteilten öffentlichen Raum stabilisieren, von dem sich alles bloß Subjektive abheben könne:

„Die Unterstellung einer objektiven, von unseren Beschreibungen unabhängigen Welt erfüllt ein Funktionserfordernis unserer Kooperations- und Verständigungsprozesse. Ohne diese Unterstellung geriete eine Praxis aus den Fugen, die auf der (in gewisser Weise) platonischen Unterscheidung von Meinen und vorbehaltlosem Wissen beruht.“ (Habermas 1999, S. 249)

Ohne diese Unterstellung können wir auch unsere Überzeugungen nach wissenschaftlicher Methode nicht *sinnvoll* festlegen. Damit komme ich zum sinnkritischen Argument.

#### *Sinnkritisches Argument*

Dieses „sinnkritische“ Argument setzt in aller Regel einen bestimmten *Erfahrungsbegriff* voraus, der in der zweiten Prämisse zum Ausdruck kommt (Schnädelbach 2002, S. 141):

1. Für Erfahrungen auch im wissenschaftlich relevanten Sinne ist die Existenz einer unabhängigen Welt eine *conditio sine qua non*.
2. Denn *Erfahrung* ist nichts anderes als das Unternehmen, in geregelten methodischen Schritten der Realität auf die Spur zu kommen.
3. Somit gehören die so verstandene Erfahrung und der dabei in Anspruch genommene Begriff der Realität zu den Sinnbedingungen der Festlegung unserer Überzeugungen nach wissenschaftlicher Methode.

#### *Pragmatisches Argument*

Die Annahme einer externen Realität ist auch deshalb notwendig, weil sie zu einer sinnvollen und nachvollziehbaren Festlegung einer Überzeugung berechtigt und offensichtlich zur „Logik unserer wissenschaftlichen Untersuchungen (gehört, A. T.), dass Gewisses in der Tat nicht angezweifelt wird“ (ÜG, 342). Nicht nur das „wissenschaftliche Denken“, son-

dern das Denken überhaupt, welches in die *Praxis menschlicher Handlungserfahrung* eingebettet ist, funktioniert unter der Voraussetzung, manches unbefragt hinzunehmen<sup>40</sup>, so etwa die externe Welt, die als Konsistenz- und Korrekturbedingung fungiert. Dieses „pragmatische“ Argument möchte ich nun etwas ausführen. Entsprechend des Pragmatismus ist davon auszugehen, dass unsere Überzeugungen unser Verhalten leiten; sie sind jedenfalls für unser Verhalten leitend bzw. richtungsweisend. Wenn es eine Welt nicht gäbe, die unabhängig davon existiert, so wäre es schwer zu erklären, weshalb ein Verhalten entsprechend einer bestimmten Überzeugung irrsinnig und fatal wäre: Wie kommt es, dass Menschen, die der festen Überzeugung sind, fliegen zu können und gemäß dieser Überzeugung vom Hochhaus springen, einfach nur herunterfallen und möglicher Weise nicht überleben? Man könnte antworten, wie Putnam es tut, dass das Begriffssystem dieser Leute nicht vernünftig ist. Die Frage ist jedoch, weshalb das so ist? Wie lässt sich ein vernünftiges Begriffssystem konstituieren, wenn nicht eine externe Realität angenommen wird, die die Grundlage aller Überzeugungen bildet, auch derjenigen Überzeugungen, die offensichtlich unvernünftig sind?

Wir können unsere Überzeugungen auf die tatsächlichen Bedingungen der Welt einstellen. Die tatsächlichen Bedingungen können wir beeinflussen und umändern und umgehen. Wenn ich sehe, dass vor mir ein Abgrund ist, dann kann ich mich darauf einstellen. Den Abgrund kann ich aber auf meine Überzeugung, dass ich fliegen kann, nicht einstellen in dem Sinne, dass ich springe und mir nichts passiert. Ich kann versuchen, durch Geschick und Hilfsmittel den Abgrund zu umgehen. Das aber setzt immer schon voraus, dass es den Abgrund gibt, der unabhängig von mir da ist, der auch da wäre, wenn es mich nicht gäbe. Aus diesem Grunde lässt sich behaupten: Die unabhängig von uns existierende Welt ist für ein Begriffssystem unverzichtbar. Quine kann deshalb (in gemäßiger Form) in der oben zitierten Passage davon sprechen, dass ein Begriffssystem eine Ontologie voraussetzt. Denn sie scheint in der Erfahrung von Handlungserfolgen als *Konsistenz- und Korrekturbedingung* zu wirken (vgl. Pape 2002, S. 175).<sup>41</sup> Im Klartext gesprochen: Es gibt gewisse Resistenzen und eine Weise der Welt, die immer wieder eintreten wird, die von uns nicht beliebig manipuliert werden kann und die wir immer schon anerkennen müssen, wenn wir in der Welt zurechtkommen und überleben wollen. So schreibt Wittgenstein:

„Die Prozedur, ein Stück Käse auf die Waage zu legen und nach dem Ausschlag der Waage den Preis zu bestimmen, verlöre ihren Witz, wenn es häufiger vorkäme, dass solche Stücke ohne offenbare Ursache plötzlich anwachsen, oder einschrumpften.“ (PU, 142)

Die Welt erweist sich gegen gewisse falsche Überzeugungen nur dann als resistent, wenn wir gemäß dieser Überzeugungen handeln. Würden wir nicht handeln, so würden wir kaum wissen, ob eine Überzeugung vernünftig oder nicht vernünftig ist. Nur durch Handeln erfahren wir letztlich die Welt. Gäbe es keine sprachunabhängige Welt, so wären unsere Praktiken wahrscheinlich unbegrenzt (vgl. Habermas 1999, S. 41). Nur dadurch zeige sich die Widerständigkeit der Welt gegen falsche, absurde Zwecke:

„Es gibt eine ganz bestimmte Beschaffenheit der Dinge, die sich unserem handelnden Umgang mit ihnen zeigt und diese Beschaffenheit kann nicht beliebig verändert werden. Ich

<sup>40</sup> Wittgenstein schreibt dazu: „Mein *Leben* besteht darin, dass ich mich mit manchem zufrieden gebe.“ ÜG, 344.

<sup>41</sup> Pape geht es an dieser Stelle nicht darum, für eine unabhängige Welt zu argumentieren.

kann nicht Salpetersäure trinken oder den Vesuv durch eine Beschwörungsformel zum Ausbruch.“ (Sedmak 2003, S. 137 f.)

Ohne diese Handlungserfahrung wüssten wir also nichts über den „harten Sockel des Seins“ (Eco). D. h. aber nicht, dass wir immer wieder und überhaupt gewisse Handlungserfahrungen, die andere vor uns gemacht haben, machen müssen. Wir teilen ja unsere Erfahrungen und Überzeugungen Anderen mit oder ziehen gewisse Konsequenzen aus bestimmten Überzeugungen, so dass gewisse „Fehler“ nicht wiederholt werden, die folgenreich sein können.

#### *Indirektes Argument in pragmatischer Hinsicht*

In pragmatischer Hinsicht lässt sich gegen einen „idealistischen Repräsentationalismus“<sup>42</sup> und indirekt für eine externe Realität argumentieren. Das „sinnkritische“ Argument macht geltend, dass der „idealistische Repräsentationalismus“ kontraproduktiv ist. Dieser Vorwurf wird wie folgt begründet: Wo die Welt nichts anderes ist als der Inbegriff unserer Repräsentationen im Bewusstsein, stellt sich die Frage, was diese dann, wenn es nichts außerhalb ihrer gibt, noch repräsentieren sollen; so verliere der Vorstellungsbegriff im Idealismus seine intuitiv klare Bedeutung (vgl. ebd., S 54). Wenn es unzählige Welten im Geist gibt und jeder das Maß seiner Welt ist, dann lohnt sich eine wissenschaftliche Unterredung über die Berechtigtheit der sinnvollen Rede über die Welt nicht. Eine Welt, die bloß im Kopf ist, ist keine Welt, um die zu streiten sich lohnt. Eine solche „private Welt“ kann nicht wirklich begriffen und anderen mitgeteilt werden. Eine Welt, die nicht mehr „wirklich“ begriffen werden kann, ist keine Welt, um die zu streiten sich lohnt (vgl. Freudenberger 2003, S. 73).

Dieses Argument lässt sich im Anschluss an Peirce näher explizieren. Es ist nämlich für den *sinnkritischen Pragmatismus* symptomatisch. Die Frage nach der Existenz der realen Welt bzw. der Zweifel an der Realität wird bspw. von Peirce als eine pragmatisch sinnlose Frage entlarvt. Denn es wird gezeigt, dass jeder reale Zweifel, der einen Forschungsprozess auslösen könnte, die Existenz von etwas Realem überhaupt schon voraussetzt. Für diese Annahme lässt sich das folgende Argument Wittgensteins anführen:

„354. Zweifelndes und nichtzweifelndes Benehmen. Es gibt das erste nur, weil es das zweite gibt.“ (ÜG, 354)

Hier kommt die Annahme, dass wir „ontische (ontologische) Verpflichtungen“ eingehen, zum Zuge: *Wer eine Aussage als wahr behauptet, muss das als existent annehmen, was sie wahr macht.* Doch worauf es hier Peirce ankommt, ist mehr als die Begründung einer „ontischen Verpflichtung“, die ein Sprecher eingeht, wenn er eine Aussage macht oder eine Behauptung aufstellt. Es geht ihm auch nicht um irgendeine Überwindung des Zweifels. Denn wir können den „realen Zweifel“ im Rekurs auf etwas zur Ruhe bringen, das *innerhalb* von uns liegt und fortduert. Insofern ist auch der „cartesianischer Zweifel“ ein „realer Zweifel“, da er die „Existenz von etwas Realem“ voraussetzt bzw. begründet. So schreibt Descartes:

<sup>42</sup> Mit diesem Ausdruck ist im Anschluss an Schnädelbach (2002, S. 54) die erkenntnistheoretische Annahme gemeint, dass unsere Vorstellungen (Ideen) die einzig möglichen Gegenstände unseres Bewusstseins sind, weil sie als etwas Mentales, d. h. nur im Bewusstsein Vorhandenes, sich nicht auf Physisches außerhalb des Bewusstseins beziehen könnten.

„Es kann von uns nicht bezweifelt werden, dass wir existieren, während wir zweifeln [...]“. (Descartes 2005, S. 15)

Die Erkenntnis, *ich denke, daher bin ich*, sei überhaupt die erste und sicherste, auf die jeder regelgeleitet Philosophierende stoße (vgl. ebd., S. 15). Im Gegensatz zu Descartes' „Solipsismus“ und „mundanes Ich“ geht es Peirce um die Begründung eines „sinnkritischen Realismus“, wenn er sich dem Skeptizismusproblem zuwendet. In diesem Sinne argumentiert Peirce in seiner „neuen Theorie der Realität“ für einen „sinnkritischen Realismus“. Dieses Argument besteht aus zahlreichen Schritten und lässt sich anhand folgender Prämissen darstellen:<sup>43</sup>

1. Wir können nicht permanent zweifeln. Irgendwann muss der Zweifel zur Ruhe kommen.
2. Wir können aber unsere Zweifel nur durch etwas zur Ruhe bringen, das außerhalb von uns liegt und fortdauert – durch etwas, auf das unser Denken keine Wirkung hat, das aber auf jeden Menschen einwirkt oder einwirken könnte.
3. Gesucht wird demnach nach einer Methode, durch die unsere Überzeugungen nicht von etwas Menschlichem bestimmt werden.
4. Diese Einwirkung ist notwendig verschieden, weil es von individuellen Verhältnissen abhängt.
5. Die Methode aber muss so sein, dass die letztendliche Konklusion eines jeden Menschen dieselbe sein wird.
6. Das ist die Methode der Wissenschaft.
7. Die grundlegende Hypothese der Wissenschaft lautet: „Es gibt reale Dinge, deren Eigenschaften völlig unabhängig von unseren Meinungen über sie sind; dieses Reale wirkt auf unsere Sinne nach regelmäßigen Gesetzen ein, und obwohl unsere Sinnesempfindungen so verschieden sind wie unsere Beziehungen zu den Gegenständen, können wir doch, indem wir uns auf die Gesetze der Wahrnehmung stützen, durch schlussfolgerndes Denken mit Sicherheit feststellen, wie die Dinge wirklich und in Wahrheit sind; und jeder, wenn er hinreichende Erfahrung hat und genug darüber nachdenkt, wird zu der einen wahren Konklusion geführt werden.“
8. Die Methode der Wissenschaft ist also die Methode, durch die unsere Überzeugungen von etwas, was außerhalb von uns ist, also durch die externe Realität bestimmt wird und wir auf diese Weise unsere Zweifel zur Ruhe bringen.

Peirce steht nun vor der folgenden Frage: Woher stammt die Gewissheit der Existenz des Realen? Wieso sollten wir nicht an der Existenz des „Realen“ zweifeln können? Es geht ihm bei der sinnkritischen Beantwortung dieser Frage nicht um einen *Existenzbeweis*, sondern um *Sinnklärung* (vgl. Apel 1975, S. 59, Anmerkung 90). Seine sinnkritische Antwort lautet (vgl. Peirce 1975, S. 80): Es muss *irgendein* Ding geben, für das ein Satz stehen soll. Keiner kann daher wirklich zweifeln, dass es etwas Reales gibt, denn würde er es tun, so könnte der Zweifel keine Quelle der Unzufriedenheit sein. D. h. mit anderen Worten: Jeder Versuch, die Existenz der realen Welt zu beweisen oder zu bezweifeln, ist praktisch sinnlos, da er die Existenz der Realität immer schon voraussetzt. Diese Schlussfolgerung hat auch

<sup>43</sup> Vgl. zu diesem Argument Peirce 1975, S. 79 f.

einen *heuristischen Wert*: Würden wir nämlich nicht die reale Existenz dessen voraussetzen, was wir zu erforschen beabsichtigen, so würde unsere Forschung überhaupt keinen Sinn haben.

Denn: „Ohne diese Voraussetzung würde der Forscher seine Suche nach neuen Erscheinungen und Gesetzen aufgeben, 'da man das, was man sucht, auch als vorhanden annehmen' muss (Planck).“ (Vollmer 2002, S. 36)

Idealisten, Antirealisten oder Irrealisten müssen in diesem Sinne in ihren Untersuchungen immer schon davon ausgehen, dass es eine Realität gibt, so dass der Versuch der Ausklammerung der These der Realität nur künstlich ist und immer von der *Praxis menschlicher Handlungserfahrung* und unserer Denk- und Redeweise eingeholt wird, wenn wir denn den Sinn für die externe Realität, die sprachlich imprägniert ist, nicht ganz verloren haben oder wenn wir im Sinne von Aristoteles „wachen“ und nicht „träumen“.

## BIBLIOGRAPHIE

### Siglen

*ApH*, I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Absicht (1798), hg. von R. Brandt, Hamburg 2000.

*KpV*, Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg 1990.

*KrV*, I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Nach der 1. (1781 A) und 2. (1787 B) Originalausgabe hg. von J. Timmermann, Hamburg 1998.

*KU*, I. Kant, Kritik der Urteilskraft (1790), hg. von H. F. Klemme, Hamburg 2001.

*Prolegomena*, I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (1783), hg. von K. Vorländer, Hamburg 1993.

*PU*, L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen (1945). Auf der Grundlage der kritisch-genetischen Edition hg. von J. Schulte, Frankfurt/M. 2003.

*TG*, I. Kant, Träume eines Geistersehers und andere vorkritische Schriften, Bd. 1, hg. von R. Toman, Köln 1995.

*ÜG*, L. Wittgenstein, Über Gewissheit, hg. von G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, in: Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt/M. 1984.

### Literatur

ABEL, G., Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt/M. 1995.

ABEL, G., Sprache, Zeichen, Interpretation, Frankfurt/M. 1999.

AMBRUS, V., Vom Neopositivismus zur nachanalytischen Philosophie. Die Entwicklung von Putnams Erkenntnistheorie, Frankfurt/M., Berlin, Bern... 2002.

APEL, K.-O., Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Frankfurt/M 1975.

APEL, K.-O., Pragmatismus auf der Basis regulativer Ideen. In Verteidigung einer Peirceschen Theorie der Realität und Wahrheit, in: M.-L. Raters, M. Willaschek (Hg.), Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt/M. 2002.

von AQUIN, Th., De principiis naturae – Die Prinzipien der Wirklichkeit. Lateinisch-deutsche Ausgabe übers. und kommentiert vom R. Heinzmann, Stuttgart, Berlin, Köln 1999.

AYER, A. J., Wahrheit (1963), in: G. Skirbekk (Hg.), Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt/M 1977.

BERKELEY, G., Eine Abhandlung über die Prinzipien menschlicher Erkenntnis (1710), Hamburg 2004.

BICKMANN, C., Differenz oder das Denken des Denkens. Topologie der Einheitsorte im Verhältnis von Denken und Sein im Horizont der Transzendentalphilosophie Kants, Hamburg 1996.

BIERI, P. (Hg.), Analytische Philosophie der Erkenntnis, Weinheim 1997.

BIERI, P. (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim 1997 a.

CARNAP, R., Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit, Frankfurt/M. 1966.

CARNAP, R., Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften, hg. von Th. Mormann, Hamburg 2004.

CASSIRER, E., Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs (1956), Darmstadt 1983.

CASSIRER, E., Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien (1942), Darmstadt 1994.

CASSIRER, E., Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache (1923), Hamburg 1994 a.

CASSIRER, E., Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken (1925), Hamburg 1994 b.

CASSIRER, E., Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), Hamburg 1994 c.

CASSIRER, E., Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur (1944), Hamburg 1996.

CASSIRER, E., Philosophie der Aufklärung, Hamburg 1998.

CASSIRER, E., Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik (1910), Hamburg 2000.

- CASSIRER, E., Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen (1921), Hamburg 2001.
- CONANT, J., Können unsere kognitiven Vermögen die Gegenstände selbst erreichen? Putnam über die Quellen des Skeptizismus, in: M. L. Raters, M. Willaschek (Hg.), Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt/M. 2002.
- DAVIDSON, D., Subjektiv, intersubjektiv, objektiv (2001), Frankfurt/M. 2004.
- DAVIDSON, D., Was ist eigentlich ein Begriffsschema?, in: D. Davidson und R. Rorty, Wozu Wahrheit? Eine Debatte, hg. und mit einem Nachwort von M. Sandbothe, Frankfurt/M. 2005 a.
- DAVIDSON, D., Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und der Erkenntnis, in: D. Davidson und R. Rorty, Wozu Wahrheit? Eine Debatte, hg. und mit einem Nachwort von M. Sandbothe, Frankfurt/M. 2005 b.
- DENETT, D., Philosophie des menschlichen Bewusstseins, Hamburg 1994.
- DESCARTES, R., „Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft“, hg. von L. Gäbe, Hamburg 1972.
- DESCARTES, R., Meditationen über die Erste Philosophie (1641), Stuttgart 1994.
- DESCARTES, R., Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauches (1637), Stuttgart 1995.
- DESCARTES, R., Die camera obscura als Modell der Wahrnehmung, in: L. Wiesing (Hg.), Philosophie der Wahrnehmung, Frankfurt/M. 2002.
- DESCARTES, R., Die Prinzipien der Philosophie, übers. und hg. von Ch. Wohlers, Hamburg 2005.
- DEWEY, J., Die Suche nach Gewissheit. Eine Untersuchung von Verhältnis und Handeln (1929), Frankfurt/M. 2001.
- DEWEY, J., Erfahrung, Erkenntnis und Wert, hg. und übers. von M. Suhr, Frankfurt/M. 2004.
- DEWITT, M., Irrwege der Realismusdebatte, in: H. J. Sandkühler und D. Pätzold (Hg.), Die Wirklichkeit der Wissenschaft. Probleme des Realismus, Dialektik 1991/1.
- DEWITT, M., Der abtrünnige Putnam, in: M. Willaschek (Hg.), Realismus, Paderborn, München, Wien, Zürich 2000.
- DEWS, P., Die Historisierung der analytischen Philosophie, in: Philosophische Rundschau. Eine Zeitschrift für philosophische Kritik, Bd. 41, März 1994.
- FRANZEN, W., Totgesagte leben länger. Beyond Realism and Antirealism: Realism, in: Forum für Philosophie Bad Homburg 1992.
- FREGE, G., Begriffsschrift und andere Aufsätze, hg. von I. Angelelli, Hildesheim 1964.
- FREGE, G., Funktion – Begriff – Bedeutung, hg. von M. Textor, Göttingen 2002.
- FREUDENBERGER, S., Repräsentation: Ein Ausweg aus der Krise, in: S. Freudenberg, H. J. Sandkühler (Hg.), Repräsentation, Krise der Repräsentation, Paradigmenwechsel, Frankfurt/M., Berlin, Bern... 2003.
- GENZ, H., Gedankenexperimente, Hamburg 2005.
- von GLASERFELD, E., Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme (1995), Frankfurt/M. 1997.
- GLOY, K., Wahrheitstheorien, Tübingen 2004.
- GOODMAN, N., Weisen der Welterzeugung (1978), Frankfurt/M. 1990.
- GOODMAN, N., ELGIN, S. Z., Revisionen. Philosophie und andere Künste und Wissenschaften, Frankfurt/M. 1989.
- GROSS, S., Putnam, Kontext und Ontologie, in: M.-L. Raters und M. Willaschek (Hg.), Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt/M. 2002.
- GRÜNDER, K. (Hg.), Artikel *Realismus*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 8, Darmstadt 1992.
- GRUNDMANN, Th., Artikel *Gehirne im Tank*, in: P. Prechtel (Hg.), Grundbegriffe der analytischen Philosophie. Mit einer Einleitung von A. Beckermann, Stuttgart, Weimar 2004.
- HABERMAS, J., Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 1999.
- HELMHOLTZ, H., Tatsachen in Wahrnehmung (1878), in: L. Wiesing (Hg.), Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen, Frankfurt/M. 2002.
- HEMPEL, C. G., Zur Wahrheitstheorie des logischen Positivismus (1935), in: G. Skirbekk (Hg.), Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1977.
- HÖFFE, O., Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München 2003.
- von HUMBOLDT, W., Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Über die Sprache, Wiesbaden 2003.
- HUME, D., Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Übers. und hg. von H. Herring, Stuttgart 1982.

- JAMES, W., Der Wille zum Glauben, in: E. Martens (Hg.), Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Ch. S. Peirce, W. James, F. C. S. Schiller, J. Dewey, Stuttgart 1975 a.
- JAMES, W., Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus, in: E. Martens (Hg.), Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Ch. S. Peirce, W. James, F. C. S. Schiller, J. Dewey, Stuttgart 1975 b.
- JAMES, W., Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode (1907), hg. von K. Oehler, Hamburg 1977.
- KEIL, G., Quine zur Einführung, Hamburg 2002.
- KLEIN, C., Putnam, in: Handwörterbuch der Philosophie, hg. von W. D. Rehfus, Göttingen 2003.
- KNORR-CETINA, K., Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft (1981), Frankfurt/M. 2002.
- LENK, H., Kleine Philosophie des Gehirns, Darmstadt 2001.
- LIBET, B., Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert (2004), Frankfurt/M. 2005.
- LOCKE, J., Über den menschlichen Verstand (1690), Hamburg 1968 und 1976.
- LOCKE, J., Die Wahrnehmung durch Repräsentationen, in: L. Wiesing (Hg.), Philosophie der Wahrnehmung, Frankfurt/M 2002.
- LUKES, S., „Zur gesellschaftlichen Determiniertheit von Wahrheit“, in: H. G. Kippenberg und B. Luchesi (Hg.), Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt/M. 1987.
- MACARTHUR, D., Putnams Rückkehr zum natürlichen Realismus, in: M.-L. Raters und M. Willaschek (Hg.), Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt/M. 2002.
- MATURANA, H., Was ist erkennen? Die Welt entsteht im Auge des Betrachters, München 2001.
- MCDOWELL, J., Geist und Welt (1996), Frankfurt/M. 2001.
- MCDOWELL, J., Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie (1998), Frankfurt/M. 2002.
- NEURATH, O., Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus, hg. von R. Hegselmann, Frankfurt/M. 1979.
- PAPE, H., Erfahrung und Wirklichkeit als Zeichenprozess. Charles S. Peirce` Entwurf einer spekulativen Grammatik des Seins, Frankfurt/M 1989.
- PAPE, H., Einleitung. Phänomen und Logik der Zeichen (Syllabus) und Peirces Zeichentheorie, in: Ch. S. Peirce, Phänomen und Logik der Zeichen, hg. von H. Pape, Frankfurt/M. 1998.
- PAPE, H., Das dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James, Weilerswist 2002.
- PEIRCE, Ch. S., Die Festlegung einer Überzeugung, in: E. Martens (Hg.), Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Ch. S. Peirce, W. James, F. C. S. Schiller, J. Dewey, Stuttgart 1975.
- PEIRCE, Ch. S., Die Festlegung einer Überzeugung, in: E. Martens (Hg.), Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Ch. S. Peirce, W. James, F. C. S. Schiller, J. Dewey, Stuttgart 1975.
- PEIRCE, Ch. S., Naturordnung und Zeichenprozess. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie, Aachen 1988.
- PEIRCE, Ch. S., Phänomen und Logik der Zeichen, hg. und übers. von H. Pape, Frankfurt/M 1998.
- PEIRCE, Ch. S., Semiotische Schriften, Band 1, hg. von Ch. J. W. Kloesel und H. Pape, Frankfurt/M. 2000 a.
- PEIRCE, Ch. S., Semiotische Schriften, Band 2, hg. von Ch. J. W. Kloesel und H. Pape, Frankfurt/M. 2000 b.
- PEIRCE, Ch. S., Semiotische Schriften, Band 3, hg. von Ch. J. W. Kloesel und H. Pape, Frankfurt/M. 2000 c.
- PEIRCE, Ch. S., Das Denken und die Logik des Universums. Die Vorlesungen der Cambridge Conferences von 1898, hg. von K. L. Ketner, H. Putnam, Frankfurt/M. 2002.
- PEIRCE, Ch. S., Die Abduktion in der Wahrnehmung, in: L. Wiesing (Hg.), Philosophie der Wahrnehmung, Frankfurt/M 2002 a.
- PRECHTL, P., Begriff *Fehlschluss*, in: P. Precht (Hg.), Grundbegriffe der analytischen Philosophie. Mit einer Einleitung von A. Beckermann, Stuttgart, Weimar 2004.
- PUTNAM, H., Vernunft, Wahrheit und Geschichte (1981), Frankfurt/M. 1990.
- PUTNAM, H., Repräsentation und Realität, Frankfurt/M. 1991.
- PUTNAM, H., Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit, Hamburg 1993.
- PUTNAM, H., Hat Philosophie noch eine Zukunft?, in: H. Schnädelbach, G. Keil (Hg.), Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie, Hamburg 1993 a.
- PUTNAM, H., Pragmatismus. Eine offene Frage, Frankfurt, New York 1995.
- PUTNAM, H., Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart 1997.
- PUTNAM, H., Realismus und Vernunft, in: M. Willaschek (Hg.), Realismus, Paderborn, München, Wien, Zürich 2000.

- PUTNAM, H., Das modelltheoretische Argument und die Suche nach dem Realismus des Common Sense, in: M. Willaschek (Hg.), Realismus, Paderborn, München, Wien, Zürich 2000 a.
- PUTNAM, H., Philosophie als umgestaltende Tätigkeit. William James über Moralphilosophie, in: M. Sandbothe (Hg.): Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist 2000 b.
- PUTNAM, H., PUTNAM, R. A., Erziehung zur Demokratie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 47. Jahrgang 1999, Heft 1.
- QUINE, W. V. O., Die Wurzeln der Referenz (1974), Frankfurt/M. 1976.
- QUINE, W. V. O., „Zwei Dogmen des Empirismus“ (1951), in: ders., Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays, Frankfurt/M. 1979.
- QUINE, W. V. O., Theorien und Dinge (1981), Frankfurt/M. 1991.
- QUINE, W. V. O., Wort und Gegenstand (1960), Stuttgart 1998.
- RAMSEY, F. P., Tatsachen und Propositionen (1927), in: G. Skirbekk (Hg.), Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1977.
- RATERS, M.-L., WILLASCHEK, M. (Hg.), Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt/M. 2002.
- RESCHER, N., Die Kriterien der Wahrheit (1973), in: G. Skirbekk (Hg.), Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1977.
- RORTY, R., Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie (1979), Frankfurt/M. 1987.
- RORTY, R., Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt/M. 1991.
- RORTY, R., Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, in: S. Shute und S. Hurley (Hg.), Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt/M. 1996.
- RORTY, R., Mein Jahrhundertbuch, in: DIE ZEIT Nr. 2, 20. Mai 1999.
- RORTY, R., Wahrheit und Fortschritt (1998), Frankfurt/M. 2000.
- RORTY, R., Philosophie jenseits von Argumentation und Wahrheit, in: M. Sandbothe (Hg.), Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist 2000 a.
- RORTY, R., Die glücklich abhanden gekommene Welt, in: M. Willaschek (Hg.), Realismus, Paderborn, München, Wien, Zürich 2000 b.
- RORTY, R., Die moderne analytische Philosophie aus pragmatischer Hinsicht, in: M. Sandbothe (Hg.), Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist 2000 c.
- RORTY, R., Philosophie & die Zukunft. Essays, Frankfurt/M. 2000 d.
- RORTY, R., Pragmatismus, Davidson und der Wahrheitsbegriff, in: D. Davidson und R. Rorty, Wozu Wahrheit? Eine Debatte, hg. und mit einem Nachwort von M. Sandbothe, Frankfurt am Main 2005 a.
- RORTY, R., Ist die Wahrheit ein Ziel der Forschung? Donald Davidson kontra Crispin Wright, in: D. Davidson und R. Rorty, Wozu Wahrheit? Eine Debatte, hg. und mit einem Nachwort von M. Sandbothe, Frankfurt/M. 2005 b.
- RORTY, R., Davidson zwischen Wittgenstein und Tarski, in: D. Davidson und R. Rorty, Wozu Wahrheit? Eine Debatte, hg. und mit einem Nachwort von M. Sandbothe, Frankfurt/M. 2005 c.
- RORTY, R., Replik auf Davidson, in: D. Davidson und R. Rorty, Wozu Wahrheit? Eine Debatte, hg. und mit einem Nachwort von M. Sandbothe, Frankfurt/M. 2005 d.
- RORTY, R., Antiklerikalismus und Atheismus, in: R. Rorty und G. Vattimo, Die Zukunft der Religion, Frankfurt/M. 2006.
- ROSENFELDT, T., Die Rechtfertigung von Wahrheit. Richard Rorty und seine Kritiker, in: Philosophische Rundschau, Bd. 48, 2001, S. 196 – 207.
- RUSSELL, B., Wahrheit und Falschheit (1912), in: G. Skirbekk (Hg.), Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1977.
- RUSSELL, B., Die Analyse des Geistes (1921), Hamburg 2000.
- SANDKÜHLER, H. J., Die Wirklichkeit des Wissens. Geschichtliche Einführung in die Epistemologie und Theorie der Erkenntnis, Frankfurt/M. 1991.
- SANDKÜHLER, H. J., Pluralismus und die Erkenntniswelten der Kultur. Oder: Rechtswissenschaft als Geisteswissenschaft, in: ders. (Hg.), Philosophie und Wissenschaften. Formen und Prozesse ihrer Interaktion, Frankfurt/M. 1997.
- SANDKÜHLER, H. J., Erkenntnis/Erkenntnistheorie, in: H. J. Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 2, 1999 b.
- SANDKÜHLER, H. J., PÄTZOLD, D. (Hg.), Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers, Stuttgart, Weimar 2003.
- SCHLICK, M., Philosophische Logik, hg. und eingeleitet von B. Philippi, Frankfurt/M. 1986.

- SCHLICK, M., Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang. Vorlesung aus dem Wintersemester 1933/44, hg. von H. Mulder, A. J. Kox und R. Hegselmann, Frankfurt/M. 1986 a.
- SCHNÄDELBACH, H., Morbus hermeneuticus – Thesen über eine philosophische Krankheit, in: ders., Vernunft und Geschichte, Frankfurt/M. 1987.
- SCHNÄDELBACH, H., Theorie der Rationalität, in: P. Koslowski (Hg.), Orientierung durch Philosophie, Tübingen 1991.
- SCHNÄDELBACH, H., Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie, in: G. Keil und H. Schnädelbach (Hg.), Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie, Hamburg 1993.
- SCHNÄDELBACH, H., Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3, Frankfurt/M. 2000.
- SCHNÄDELBACH, H., Erkenntnistheorie zur Einführung, Hamburg 2002.
- SCHWEMMER, O., Die produktive Vernunft der symbolischen Formen. Überlegungen zur Vernunftkritik bei Ernst Cassirer, in: Ch. Jamme (Hg.), Grundlinien der Vernunftkritik, Frankfurt/M. 1997.
- SEARLE, J. R., Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay (1969), Frankfurt/M. 1983.
- SEARLE, J. R., Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie der gesellschaftlichen Wirklichkeit (1995), Hamburg 1997.
- SEARLE, J. R., Geist, Sprache und Gesellschaft (1998), Frankfurt/M. 2004.
- SEDMAK, C., Kleine Verteidigung der Philosophie, München 2003.
- SINGER, W., Eines neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt/M. 2003.
- SPIEGEL spezial. Das Magazin zum Thema „Die Entwicklung des Gehirns“, Nr. 4/2003.
- TERKIVATAN, Ahmet, Pluralistischer Monismus. Rechtfertigung der Idee einer von uns unabhängigen, aber erkennbaren Welt in erkenntnistheoretischer Absicht im Horizont des Pluralismus. Eine Verteidigung der Philosophie, Berlin 2006.
- VOLLMER, G., Evolutionäre Erkenntnistheorie (1975), Stuttgart, Leipzig 2002.
- WHITEHEAD, A. N., Kulturelle Symbolisierung, hg. und übers. von R. Lachmann, Frankfurt/M. 2000.
- WHITEHEAD, A. N., Abenteuer der Ideen (1933), Frankfurt/M. 2000 a.
- WILLASCHEK, M., Putnam, in: Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen, zweite, aktualisierte und erweiterte Auflage, hg. von B. Lutz, Stuttgart, Weimar 1995
- WILLASCHEK, M., Einleitung: Die neuere Realismusdebatte in der analytischen Philosophie, in: ders. (Hg.), Realismus, Paderborn, München, Wien, Zürich 2000.
- WILLASCHEK, M., Putnam, in: W. D. Rehfus (Hg.), Handwörterbuch Philosophie, Göttingen 2003.
- WILLASCHEK, M., Artikel *Referenz*, in: P. Prechtel (Hg.), Grundbegriffe der analytischen Philosophie, Stuttgart, Weimar 2004.
- WILLASCHEK, M., Artikel *Wahrheit*, in: P. Prechtel (Hg.), Grundbegriffe der analytischen Philosophie, Stuttgart, Weimar 2004 a.
- YUN, H.-S., Semiotische Tätigkeitsphilosophie. Interner Realismus in neuer Begründung, Frankfurt/M., Berlin, Bern... 1994.