

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Benoist, Jocelyn

Elemente einer realistischen Philosophie

Aus dem Französischen von David Espinet

© Suhrkamp Verlag

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2100

978-3-518-29700-1

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2100

Bei welchen Gelegenheiten und auf welche Weise sprechen wir heute von der »Realität«? Welche Rolle spielt diese Idee in unserem Denken und Leben? Jocelyn Benoist verbindet in seinem konzisen Buch meisterhaft Einsichten der Phänomenologie und der analytischen Philosophie und zeigt, dass das Konzept der Realität auch nach der Verabschiedung jeder essentialistischen Definition eine konstitutive Rolle für unser Denken spielt. In pointierten Studien untersucht er, wie der Realitätsbegriff in verschiedenen Bereichen – von der Philosophie des Geistes, der individuellen Intentionalität und der Wahrnehmung bis hin zum Sozialen und Politischen – zur Anwendung kommt. Ein grundlegender Beitrag zur aktuellen Debatte um den »Neuen Realismus«.

Jocelyn Benoist ist Professor für Philosophie an der Universität Paris 1 Panthéon-Sorbonne und Mitglied des Institut Universitaire de France.

Jocelyn Benoist
Elemente einer realistischen
Philosophie

*Reflexionen über das,
was man hat*

Aus dem Französischen
von David Espinet

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe: *Éléments de philosophie réaliste.*
Réflexions sur ce que l'on a
© Librairie philosophique J. Vrin, 2011

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2100

Erste Auflage 2014

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2014

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29700-1

Inhalt

Vorwort	7
<i>Erstes Kapitel</i>	
Die Repräsentation	17
<i>Zweites Kapitel</i>	
Die Intentionalität	47
<i>Drittes Kapitel</i>	
Der Kontext	77
<i>Viertes Kapitel</i>	
Die Wahrnehmung	93
<i>Fünftes Kapitel</i>	
Das Denken	125
<i>Sechstes Kapitel</i>	
Die Realität des Gesellschaftlichen	145
Postskriptum zur Politik	176

Vorwort

Das ist das Höchste erreichen,
das uns vielleicht der Himmel gewähren mag:
keine Bewunderungen oder Siege,
sondern einfach eingelassen werden
als Teil einer unbestreitbaren Wirklichkeit,
wie die Steine und die Bäume.¹

Jorge Luis Borges

Dieser Essay bildet das Gegenstück zu einem anderen, im Sommer 2010 unter dem Titel *Concepts*² veröffentlichten Essay, der gewissermaßen die Elemente einer Philosophie des Geistes enthielt. Mehr als ein Leser machte mich darauf aufmerksam, dass jenes Büchlein dezidierter als die vorherigen, die gleichwohl bereits auf demselben Weg waren, von realistischen Hintergrundannahmen bestimmt sei.³ Man konnte darin ein *Vorausgesetztes* sehen, das als solches nicht befragt worden ist oder sich jedenfalls doch nicht vollständig zu erkennen gegeben hat. Im bezeichneten Essay machte ich gleich mehrfach Gebrauch von einer Formel, die gerade in ihrem intuitiven Charakter mit Recht Anlass zu Fragen geben mag: Ich verwies auf das, »was man hat«, um dieses dem Denken entgegensetzen, das man auf es anwendet.

Dieser neue Essay versucht, die Natur und die Formen eines solchen »Habens« noch genauer zu umreißen. Gewiss

1 Jorge Luis Borges, »Schlichtheit«, in: Ders., *Buenos Aires mit Inbrunst (1923). Gesammelte Werke. Der Gedichte erster Teil*, hg. von Gisbert Haefs und Fritz Arnold, übers. von Gisbert Haefs und Karl August Horst, München 2006, S. 61, Zeile 16-21.

2 Jocelyn Benoist, *Concepts. Introduction à l'analyse*, Paris 2010.

3 Jocelyn Benoist, *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris 2005; Jocelyn Benoist, *L'intentionnalité en contexte*, Paris 2009.

geht es weder darum, dieses »Haben« zu legitimieren – denn es als »Haben« zu erfassen ist deckungsgleich damit, es als solches zu entdecken, *was wir nicht rechtfertigen*, weil es kontextuell betrachtet sinnlos wäre, es zu rechtfertigen – noch dieses im eigentlichen Sinne zu theoretisieren. Zahlreich sind die Realitäten, die ihre Theorie haben – und vielleicht gibt es auch Theorien, die sich auf Dinge beziehen, die keine Realitäten sind. Wenn man dagegen auf den nun folgenden Seiten eine leitende Intuition herauslesen kann, dann diese, dass die Idee einer Theorie der Realität *im Allgemeinen* – einer Theorie, die sich also nicht einen Angriffswinkel innerhalb der Realität selbst eingerichtet hätte – ein absurdes Projekt darstellt.

In diesem Sinne wird es sich um keine »Metaphysik« handeln, will man die Unterscheidungen aufgreifen, wie sie innerhalb der gegenwärtigen Debatte über den Realismus gerne verwendet werden. Der hier skizzierte Standpunkt wendet sich in seinem Gehalt entschieden gegen das, was man heutzutage »metaphysischen Realismus«⁴ nennt. Unsere Untersuchungen werden diesen zusehends als die Fiktion eines *akontextuellen Realismus* entlarven, die ihre begriffliche Widersprüchlichkeit verschleiert. Von einer anderen Seite aus betrachtet und vor allem haben die Untersuchungen, die ich hier sowie in *Concepts* vorstelle, allein methodischen Wert: sie stellen den Lernprozess dar, den der Autor selbst bei der Erläuterung des *Sinns der Fragen*, welche auf die »Realität« von dieser oder jener Gattung von Sachen oder Seienden zielen, durchlaufen hat; aber sie streben keineswegs für sich selbst die Ausarbeitung einer »Doktrin der Realität« an (das heißt dessen, was Realität im Allgemeinen oder eine bestimmte Gattung von Realität ist oder nicht

4 So wie beispielsweise Hilary Putnam dieses Syntagma (ablehnend) verwenden kann. Die hier vorgelegten Überlegungen unterhalten außerdem mehr als eine Affinität mit dessen Denken, zumindest in seiner Phase eines »natürlichen Realismus«.

ist). Als ich einen ersten Entwurf dieses Buches in Brüssel zur Diskussion stellte, kam bei mir die größte Genugtuung in jenem Augenblick auf, als am Ende des Vortragszyklus jemand aus dem Auditorium sagte: »Jetzt verstehe ich, wie man Ihre Methode anwenden kann.« Bei der Aufgabe, »metaphysische« Fragen zu erläutern, kommen wir tatsächlich an kein Ende: diese Aufgabe stellt sich immer dann, wenn eine bestimmte Art von Ratlosigkeit aufkommt, sobald man die *reale* oder nicht reale Tragweite dessen, was man denkt, in Betracht zieht.

Wenngleich es hier nicht darum geht und nicht mehr darum gehen kann, das Wesen der Realität zu definieren, so soll dagegen geklärt werden, auf welche Art und Weise wir in unterschiedlichen Fällen diesen Begriff operativ einsetzen. Bei welchen Anlässen – und wie – sprechen wir von »Realität«? Welche Rolle spielt diese Vorstellung in unseren Gedanken und unserem Leben? Sie wird sich bei der Analyse als konstitutiv erweisen. Was man »Realität« nennt, stellt sich als ein Charakterzug unseres Geistes selbst heraus: jenes, im Verhältnis zu dem der Geist in seinen Einstellungen und Inhalten allein Sinn hat – das heißt von dem aus er gemäß seiner Bestimmung einen Sinn entfalten kann. Damit ist gesagt, dass uns unsere Untersuchung nicht gänzlich aus dem Register der Philosophie des Geistes herausführen wird. Hingegen wird sie direkter die Frage in Angriff nehmen, worin der für die Idee des »Denkens« selbst konstitutive Vorrang dessen besteht, was der Geist zu denken hat. So verstanden berührt sie genau die Stelle, an der eine Philosophie des Geistes niemals nur eine Philosophie des Geistes sein kann. Hier erweist sich der Begriff der »Realität« als notwendig.

Man könnte sich das Szenario der Diskussion wie folgt ausmalen. Es scheint sinnvoll, zwei Typen philosophischer Einstellung zu unterscheiden: einige Philosophen verwenden alle ihre Anstrengung darauf zu zeigen, dass wir das haben, was wir haben, und wie es für uns *möglich* ist, es zu

haben; andere halten einen solchen Schritt für so überflüssig wie verworren und denken, dass die wahre Herausforderung der begrifflichen Analyse – der eigentliche Name der Philosophie – darin liegt, uns das Verständnis dessen zu erleichtern, *was wir* auf die eine oder andere Art und Weise (und in Wahrheit auf sehr unterschiedliche Weisen) *mit dem tun, was wir haben*. Ich ordne mich in das zweite Lager ein, kurz gesagt in jenes der grammatikalischen Analyse im Gegensatz zur transzendentalen Begründung. Jedoch entbindet dies freilich nicht von der Aufgabe zu erläutern, was es heißt zu sagen, dass wir »haben«, was wir haben. Hierbei handelt es sich sogar um einen sehr wichtigen Aspekt der Begriffserläuterung. Man wird hier eine erste Skizze finden, die in diese Richtung weist.

Mein »Realismus« geht, sollte es darauf ankommen, offensichtlich auf Wittgenstein und Austin zurück – ohne die großen Unterschiede zwischen diesen beiden Autoren zu übergehen, die auch in Bezug auf diese Fragestellung bestehen. Auf meinem Weg dorthin spielten Jacques Bouveresse, Vincent Descombes, aber in einem bestimmten Sinne auch Kevin Mulligan eine Rolle, obwohl ich dessen Metaphysik der »Verifikatoren« keineswegs teile. Freilich hat meine Position ihren Gleichgewichtspunkt erst durch die Begegnung mit Charles Travis (von 2002 bis 2003) erreicht, dessen Kontextualismus mir die passende Antwort bei meiner Suche nach einem nicht-metaphysischen Realismus geliefert hat, so wie man gewöhnlich diesen Begriff versteht. Mir scheint, dass die Philosophie von Travis in der Nachfolge Wittgensteins und Austins gegenwärtig immer noch den besten theoretischen Rahmen bietet, um die Frage nach den Verhältnissen zwischen Sprache, Denken und Realität im Schnittpunkt von Sprachphilosophie, Philosophie des Geistes und Metaphysik zu stellen.⁵

5 Hierfür sei der Leser auf den zweiten Band von Travis' *Collected Papers*

Indes ist klar, dass das zündende Moment für meine eigene Ausarbeitung der Frage nach dem Realismus, wie sie für mich ab 1997 (wieder) zentral wurde, der kleinen, extrem dichten und in der Tonlage eines Manifests verfassten Arbeit *Du réel à l'ordinaire: quelle philosophie du langage aujourd'hui?*⁶ von Sandra Laugier zukommt. Dieser Text hat mir – wie viele andere Texte sowie einige weitere von Sandras Texten auch – die Augen für die Radikalität von Austins Realismus geöffnet; und umso weiter ich komme, desto deutlicher erkenne ich die Reichhaltigkeit der Anregungen, die sich auf diesen Seiten finden und die mehr oder weniger alle Fragen behandeln, die sich mir seither gestellt haben – was zu begreifen ich indes zunächst nicht die Mittel hatte. Wer verstehen möchte, worin die wirklichen Probleme liegen, vor welchen die Philosophie gegenwärtig steht und die es wert sind, dass man seine Zeit daran verliert, dem könnte ich die Lektüre nicht wärmer empfehlen.

Gewiss bleiben unterschiedliche Sichtweisen bestehen. Raoul Moati, der in den letzten Jahren ein ständiger Gesprächspartner in einem Dialog für mich gewesen ist, bei dem sich zahlreiche der vorliegenden Intuitionen herausgebildet und verfeinert haben, fragte mich in einem kürzlich geführten Gespräch, »wann ich meinen *ordinary turn* genommen hatte«. Seine Frage ließ mich aufhorchen, denn ich bin mir nicht sicher, letztendlich diese »Wende« jemals vollzogen zu haben, noch eine solche vollziehen zu wollen. Vieles von dem, was ich mache, ist begrifflich mit der Tradition der so genannten *ordinary-language*-Philosophie verbunden. Gleichwohl nimmt die Bestimmung des »Gewöhnlichen« in meiner Perspektive niemals eine zentrale Stellung ein, wenn sie denn nicht überhaupt abwesend ist.

hingewiesen, vgl.: Charles Travis, *Collected Papers. Objectivity and the Parochial*, Band 2, Oxford 2011.

6 Sandra Laugier, *Du réel à l'ordinaire: quelle philosophie du langage aujourd'hui?*, Paris 1999.

Zuerst deshalb, weil – es sei wiederholt – mich interessiert, was wir mit dem tun, was wir haben, sei dieses gewöhnlich oder nicht. Von diesem Standpunkt aus erscheinen mir die »speziellen« Verfahren des »Tuns« (zum Beispiel die wissenschaftlichen) nicht weniger interessant als jene, die als gewöhnliche Verfahren gelten. Offen gesagt scheint mir, dass sich darin jeweils dieselben Probleme stellen – dies freilich nur bis zu einem bestimmten Punkt; die genaue Trennlinie auszuleuchten bleibt indes einer anderen Arbeit vorbehalten.⁷ In einem gewissen Sinn, der jener der Immanenz des »Tuns« und seiner Formen ist, ist das Außergewöhnliche Teil des Gewöhnlichen. Im Nachhinein hat eine solche Unterscheidung zwischen dem Gewöhnlichen und dem »Ungewöhnlichen«, das man als solches loslöst und eigens hervorhebt, gewiss einen guten Sinn. Ich bin mir jedoch nicht sicher, ob darin der Schlüssel zu den Problemen liegt, die wir hier darstellen werden. Vor allem möchte ich vermeiden, dass dem »Gewöhnlichen« die Funktion eines Ersatzfundaments zugewiesen wird, das bei der Unmöglichkeit einer Fundierung einspringt. Ich denke, man muss sehr viel offener und gelassener die Abwesenheit des Fundaments annehmen – oder dass diese Fundierungsfrage, verstanden als *absolute* Frage, sinnlos ist – und dass es keinen Ort gibt, von dem aus man diese Leerstelle umreißen könnte. Aber sicherlich muss man in diesem Punkt auch ein Element philosophischer Sensibilität mit in Betracht ziehen – was immer auch auf darauf verweist, dass die Philosophie der Sensibilität im Allgemeinen ausgesetzt ist.

Nicht ohne Bezug dazu ist der letzte Teil der hier vorgestellten Untersuchungen, welcher sich der Frage nach dem

7 Von hier aus gäbe es viel zu sagen über die paradigmatische Rolle der Betrachtungen, die sich in Wittgensteins Erläuterungen auf das mathematische Tun (*Bemerkungen zu den Grundlagen der Mathematik*) beziehen, um den praxisorientierten (ich sage nicht »praktischen«) Charakter des Denkens im Allgemeinen zu erläutern.

sozialen Realismus oder dem sozialen oder nicht-sozialen Charakter der Wirklichkeit zuwendet; hier finden sich Spuren des Austausches mit Bruno Karsenti über mehr als fünfzehn Jahre, der mich in diesen Dingen überaus stark beeinflusst hat und mit dem ich viele Einschätzungen teile, obwohl ich ihn weiterhin im Verdacht habe, eine Form von Sozio-Idealismus zu vertreten (eine Art Kosename, wie man ihn sich unter Freunden gibt), der mir, wie auch das Gewöhnliche bei Sandra, in einem gewissen Sinn einen Fundierungsrest dort darzustellen scheint, wo doch die Problematik offensichtlich zuvor überwunden worden war. Vielleicht muss man darin das Anzeichen des *gleichwohl irreduziblen Charakters* dieser Frage erkennen, der sich selbst dann meldet, wenn man sowohl deren ontologischen als auch epistemologischen Sinn abgestreift hat? Zweifelsohne würden Sandra und Bruno auf ganz unterschiedliche und auf mehr oder weniger explizite Weise dergleichen vertreten, die eine auf existenzieller Ebene (oder sagen wir, der Kürze halber, auf moralischer Ebene, denn es gibt keinen Grund, diesen Begriff zu vermeiden, zu dessen Rehabilitation Sandra im frankophonen Raum prominent beigetragen hat); der andere auf politischer Ebene. Es erscheint mir jedenfalls nicht gänzlich absurd, sie so zu lesen. Was das Thema des Politischen betrifft, so hallt Brunos Stimme im Schlussteil des Buches wieder als ein Einwand, den ich mir selbst machen werde, der in Wirklichkeit aber seiner ist.

Die Fragen, die jeweils von den Stimmen dieser beiden so nahen Gesprächspartner ausgehen, ließen sich in eine Frage zur Bedeutung des »man« zusammenfassen; von jenem »man«, das in der scheinbar vagen Formel vorkommt, durch die ich auf das hinweise, »was man hat«. »Wer« dieses »man« ist, ist vielleicht eine unvermeidbare Frage. Der eine wie die andere, jeder auf seine Weise, würden sie wahrscheinlich für eine solche halten. Meinerseits neige ich dazu, beim unpersönlichen Gebrauch des »man« bis zur letzten

Konsequenz zu gehen, dorthin, wo es sich um die »Realität« handelt, die in meinen Augen ein erstes Gegebenes ist und nicht ein Konstitutionsproblem – also jenes, von dem aus und in dem sich was oder wer auch immer als eine Person bestimmen oder nicht bestimmen kann. Das besagt keineswegs, dass sich die Frage nach der Personalisierung oder Entpersonalisierung des »man« nicht stellen würde; wenn jedoch der Begriff der »Realität« in seiner Anonymität und, gewissermaßen, in seiner Nutzlosigkeit⁸ richtig verstanden ist, kann sich die Frage nicht vorab, sondern nur im Nachhinein stellen. Noch einmal, was zählt, ist nicht die Realität (die außer Frage steht in dem präzisen Sinne, dass sie *sich mit dem identifiziert, was außer Frage steht*), sondern das, was »man« damit tut – und auf dieser Ebene des Tuns geht es zweifellos darum zu wissen, *wer »man« ist*: gewöhnlich oder nicht, aufgehoben in seiner Sozialität oder nicht.

Die Überlegungen, die ich hier vorstelle, haben sich in den letzten vier oder fünf Jahren entwickelt; es wäre jedoch falsch zu meinen, dass sie unverbunden mit dem früheren Zusammenhang meiner Forschungen seien, in welchem ich auf historische und begriffliche Weise die Bahnen einer realistischen Phänomenologie erkunden konnte. Von entscheidender Bedeutung waren und sind die Forschungen, die ich mit Jean-François Courtine an den *Archives Husserl* im Umfeld der Intentionalitätstheorie der Brentanoschule durchgeführt habe. Ich möchte das Vorwort dieses kleinen Essays, der mit der Metaphysik flirtet, ohne in diese ganz und gar einzudringen – sollte ich mich überhaupt dazu entschließen, letztendlich dort einzudringen –, nutzen, um dem, der mein philosophischer Lehrer war und bleibt, für all das zu danken, was er mir zugutekommen ließ und lässt, sowie für die außergewöhnliche intellektuelle Verbunden-

8 Die ich anderswo (vgl. Jocelyn Benoist, *Sens et sensibilité*, Paris 2009) seine konstitutive »Stille« genannt habe.

heit, die sich an den *Archives* im Lauf der Jahre zwischen uns entwickelt hat.

Ohne in die Analyse des Begriffs der »Phänomenologie« einzusteigen, die notwendig und spannend, wenn auch in meinen Augen keineswegs vorrangig ist, begnüge ich mich damit, jene, die zuweilen mir oder sich die Frage stellen (von der ich nicht sicher bin, ob sie in sich selbst sehr spannend ist), in welchem Maße das, was ich seit *Les limites de l'intentionnalité* (2005) mache, noch Phänomenologie sei, auf die Tatsache aufmerksam zu machen, dass ich den Begriff des »Habens«, der hier im Zentrum meiner Untersuchungen steht, aus meiner bereits lange zurückliegenden Lektüre Hedwig Conrad-Martius' und des späten Scheler beziehe. Anders formuliert, die Phänomenologie ist vielleicht nicht das, für was sie von diesen gehalten wird. Oder, wenn sie es in dem Sinne ist, dass sie zu dem geworden ist, so gibt es vielleicht keine absolute Notwendigkeit, dass sie so sei. Gewiss bedarf es noch einiger Arbeit, um dem Begriff der »Phänomenologie« seine Vielfalt zurückzugeben.

Von hier aus verweise ich auf die derzeitigen Untersuchungen von Jean-François Lavigne, der auf dem Weg seiner eigenen Analysen hin und wieder meine Anliegen kreuzt, obwohl sie von Voraussetzungen ausgehen und Ziele verfolgen, die sich von meinen deutlich unterscheiden. Seine Versuche, die historischen und begrifflichen Bedingungen einer realistischen Phänomenologie zu bestimmen, verfolge ich mit größtem Interesse – darin eingeschlossen der Versuch, die Problematik auf durchaus stichhaltige Weise zu verschieben: vom kognitiven ins affektive Feld.

Gegenstand des vorliegenden Essays ist indes nicht die Frage nach der Phänomenologie in der historischen Bedeutung des Begriffs; er möchte nicht eine Tradition verteidigen oder illustrieren, sondern mit den Mitteln der gegenwärtigen Philosophie unser Verständnis des Begriffs der »Realität« ein kleines Stück weiterbringen.

In den letzten Jahren hatte ich Gelegenheit, einige dieser Analysen mündlich vorzutragen, sie so zu erproben und, soweit es mir möglich gewesen ist, zu verbessern. Jenen, die mir dies ermöglicht haben, möchte ich danken, insbesondere Okada Sofia Miguens und Charles Travis, dem Philosophiekollegium an der Universität Liège (Arnaud Dewalque, Bruno Leclerc und Denis Séron), Tommaso Tuppini, James Conant, Vincent Gérard, Francis Wolff. Ein größerer Teil dieses Textes war ebenfalls Gegenstand einer Vorlesungsreihe, gehalten im Rahmen einer Forschungsprofessur, zu der mich Laurent Van Eynde eingeladen hat. Danken muss ich hier auch den anwesenden Forschern der FUSL und der Universität Löwen für die Art und Weise, wie sie mich menschlich und intellektuell aufgenommen haben. Während der Korrekturphase haben mich die dortigen Diskussionen auf außerordentlich hohem Niveau geleitet. So versucht der Anhang über die Politik am Ende des Buches sowohl auf die Einwände meines Freundes Bruno Karsenti als auch auf grundlegende Fragen, die mir von jenem Publikum gestellt worden sind, zu antworten.

Abschließend bleibt mir einmal mehr, meiner Kollegin und Freundin Gianna Gigliotti in Rom zu danken, deren Gastfreundschaft ich es verdanke, dieses Buch diesmal in der Stadt begonnen zu haben, die ich liebe.

Rom, August 2010
Paris, Februar 2011

Erstes Kapitel

Die Repräsentation

Ein Allgemeinplatz der modernen Erkenntnistheorie war und ist zweifelsohne, dass wir niemals anders Zugang zu den Dingen haben als durch deren Repräsentation. Selbst jenseits des eigentlich philosophischen Fachbereichs findet man nicht selten am Anfang von kognitionswissenschaftlichen Darstellungen diese Art von Beteuerungen, die im Ton evidenter Selbstverständlichkeit vorgetragen werden.

In Wahrheit wirft eine solche Beteuerung bereits eine grundsätzliche Schwierigkeit auf: Sind »die Dinge« denn allesamt derart einheitlich beschaffen, dass man sinnvoll sagen kann, wir haben »Zugang« zu diesen oder nicht? Die Zugangsmetapher impliziert, dass es einen Weg gäbe, den man zurücklegen müsste, um bis zu den Dingen zu gelangen. Häufig jedoch trifft es eher zu, dass sie auf uns zukommen. Und noch diese Umkehrung der Metapher teilt deren Begrenztheit. Sie setzt in der Tat immer noch einen zurückgelegten Weg dort voraus, wo es nach allgemeiner Regel überhaupt keinen Weg gibt. Denn im Grunde ist es eher wahr, dass *wir die Dinge haben* in dem Sinne, dass sie ganz einfach als Aufgabe da sind, etwas mit ihnen zu tun.

Freilich gibt es Fälle, bei welchen sich die Frage nach dem Zugang wirklich stellt; gewisse Dinge liegen in der Ferne oder sind versteckt, und es gibt einen Weg, den man zurücklegen muss, einen Aufwand, den man in dem einen oder anderen Sinn treiben muss, um sie aufzusuchen. Jedoch wo würde der Weg zurückgelegt, wenn nicht unmittelbar innerhalb der Dinge, mit welchen wir in Berührung sind und bei denen sich die Zugangsfrage gar nicht erst stellt? Die gewöhnliche Vorstellung, sich einen Weg zu be-

stimmten herausgehobenen Dingen zu bahnen, wirft uns zurück mitten unter die Dinge und auf unsere Zugehörigkeit zu diesen.

So wird der Zugangsbegriff im modernen Repräsentationalismus aber nicht verwendet. Alles sieht ganz danach aus, als ob die Repräsentationen *im Allgemeinen* eine Art Puffer bildeten, durch welchen die Dinge von unserem Geist auf Abstand gehalten würden. Zugang zu den Dingen ist, so sagt man, nur vermittelt Repräsentationen zu haben. Und man versteht darunter: *durch* die Repräsentationen *hindurch*, ganz gleich, ob man unter diesem Titel die »internen Gehalte« eines individuellen Bewusstseins oder die eines »Begriffsschemas« subsumiert, das eine Art kollektiven Geists konstituieren würde. Gewiss ist es kein Zufall, dass der Gebrauch von »Repräsentation« seine Wurzeln im modernen Internalismus hat, der übrigens noch gute Zeiten vor sich zu haben scheint, nachdem er gegen Ende des 20. Jahrhunderts durch eine gewisse vorherrschende Art, Kognitionswissenschaften zu betreiben, belebt worden ist. Zentral ist jedoch – und zwar ganz unabhängig davon, ob wir von einem »internen« Charakter des repräsentationalistischen Milieus ausgehen oder nicht –, dass der so gebrauchte Begriff von Innerlichkeit *epistemologisch* verstanden überhaupt nur Sinn ergibt, wenn die Repräsentationen wie eine Projektionsfläche zwischen uns und den Dingen stehen. Die Grundthese besteht darin, dass wir einen Bezug zu den Dingen nur knüpfen können, insofern diese *repräsentiert* werden.

Hier meldet sich ein erster Zweifel: dieser besagt, dass die repräsentierten Dinge und die Dinge zweierlei wären. Weit davon entfernt, dass das Repräsentieren der Dinge einen (vielleicht den?) Modus konstituieren würde, sich mit diesen ins Verhältnis zu setzen – wenn man, einmal mehr, zugesteht, dass es überhaupt sinnvoll sei, sich derart ins *Verhältnis zu setzen* –, gälte letztlich, dass uns die Repräsentation

tionen mit den *repräsentierten Dingen* und nicht mit den Dingen ins Verhältnis setzen würden.

Daraus erwächst ein zweiter Zweifel, dass es vielleicht jenseits von diesen »repräsentierten Dingen« schließlich überhaupt keine »Dinge« mehr gäbe, das heißt irgendetwas, worauf man sich derart sinnvoll beziehen könnte.

Diese Behauptung, die in sich mehrdeutig ist, muss man genauer fassen. Sie könnte ja bedeuten, dass das »repräsentierte Ding« im Allgemeinen (wenn wir denn unsere Repräsentationen richtig gebrauchen) das Ding selbst wäre. Fasst man die Behauptung so auf, dann hat sie gute Chancen, wahr zu sein: Meint der Begriff der »Repräsentation« in einer seiner Verwendungen, die zwar nicht die einzig mögliche, aber deshalb doch nicht die weniger wesentliche ist, nicht genau dies? Versteht man es so, hat man jedoch bereits dem repräsentationalistischen Dispositiv widersprochen, das wir soeben dargestellt haben – und für welches die Repräsentationen gewissermaßen wie eine *Projektionsfläche* zwischen Geist und Dingen stehen. Darüber hinaus fassen dies die (post-)modernen Repräsentationalisten in aller Regel gerade nicht so auf. Gewöhnlich läuft die Behauptung, dass es jenseits der »repräsentierten Dingen« überhaupt keine »Dinge« gebe, schlicht und einfach darauf hinaus, die *Vorstellung überhaupt von einem »Ding an sich«* abzulehnen. Der so vertretene Standpunkt besteht dann darin zu behaupten, dass wir es stets nur mit Repräsentationen zu tun haben sowie dass die Vorstellung des »Dings« zurück auf das Konto der philosophischen Mythen überwiesen werden muss. Ein solches »Ding«, das seine Repräsentationen übersteigen oder auf jeden Fall sich nicht auf diese reduzieren lassen würde, wäre letzten Endes bloß eine weitere Repräsentation, und eine, von der wir uns als unserer letzten Illusion zu befreien angehalten wären.

Ein solches Prinzip könnte man den (post-)modernen Antirealismus nennen.

Dieser beruht auf einer gewissen Art und Weise, den Begriff der »Repräsentation« ins Spiel zu bringen. Von den Repräsentationen nimmt man an, dass sie uns so weit von den Dingen trennen würden, bis wir diese schließlich verloren hätten und es gar sinnlos würde, überhaupt von »Dingen« zu sprechen. Anders formuliert würde von diesem Standpunkt aus die Bezugnahme auf Repräsentationen eine *realitätsauflösende* Wirkung haben.

Diese Beteuerung erweist sich jedoch als befremdlich, denn immerhin liegt hier nichts vor, was durch den gewöhnlichen Wortgebrauch des Begriffs der »Repräsentation« nahegelegt würde. Aus diesem darf man jedenfalls schließen, dass ein anderes Verständnis des Begriffs möglich ist. Dies soll in diesem Kapitel gezeigt werden.

Was bezeichnen wir gewöhnlich als »Repräsentation«? Bei einem Besuch von Frank Lloyd Wrights Studio in Oak Park beispielsweise unterstreicht die Architekturstudentin, welche die Führung leitet, dass dieses oder jenes Möbel nicht das Original, sondern »eine Repräsentation« sei. Was möchte sie damit zum Ausdruck bringen? Einfach dass es sich nicht um das *Möbelstück selbst* handelt, das zu der Zeit im Zimmer stand, als Wright dort lebte, sondern um eine Reproduktion. Die Museumsführerin unterscheidet also zwischen dem Ding selbst und seiner Repräsentation.

Doch könnte das Prinzip dieser Unterscheidung in diesem Fall auch nicht einleuchten. Denn immerhin, so könnte man versucht sein zu sagen, *was ist daran gelegen*, dass es sich tatsächlich um »das Original« handelt, wenn doch die Reproduktion ihm exakt gleicht? Man kann zwar einräumen, dass die Echtheit des Möbelstücks oder die Tatsache, dass es wirklich von Wright ist, relevant seien. Ansonsten müsste man in der Malerei auch Fälschungen zulassen, und es wäre unverständlich, warum man in die Museen eilen sollte, um echte Bilder zu sehen. Gleichwohl wird im Falle von Wrights Studio deutlich, dass die beiden Anforderun-