

HERMANN DEUSER
GOTT: GEIST UND NATUR



THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK TÖPELMANN

HERAUSGEGEBEN VON
O. BAYER · W. HÄRLE · H.-P. MÜLLER

56. BAND

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK
1993

FÜR ROBERT C. NEVILLE

HERMANN DEUSER

GOTT: GEIST UND NATUR

THEOLOGISCHE KONSEQUENZEN AUS
CHARLES S. PEIRCE' RELIGIONSPHILOSOPHIE

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1993

© Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Deuser, Hermann:

Gott: Geist und Natur : theologische Konsequenzen aus Charles
S. Peirce' Religionsphilosophie / Hermann Deuser. –

Berlin ; New York : de Gruyter, 1993

(Theologische Bibliothek Töpelmann ; Bd. 56)

ISBN 3-11-013742-9

NE: GT

© Copyright 1993 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Druck: Werner Hildebrand, Berlin 65

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz und Bauer, Berlin 61

VORWORT

Die hier gesammelten Texte zu Peirce' Religionsphilosophie sind kontinuierlich in den letzten zehn Jahren entstanden. Sie zeigen die Entdeckung, Bearbeitung und zunehmend genauere Auswertung einer Religionsphilosophie, die für die deutsche Theologie nicht nur historisches Interesse hat, sondern systematisch zu Neuorientierungen führen wird. Das gilt für fundamentaltheologische Begründungszusammenhänge ebenso wie für Einzelthemen von Dogmatik und Ethik.

Das ganze Projekt wurde angestoßen durch die Frage, worin im 20. Jh. denn eigentlich die *Religiosität* bestehe, wie sie z.B. Kierkegaard zu seiner Zeit so selbstverständlich als (griechische und allgemeine) *Religiosität A* und (christliche und spezifische) *Religiosität B* unterschieden hat. Daß die im 19. Jh. für eine solche Differenzbildung noch vorbildliche Graezität diese Repräsentativfunktion inzwischen nicht mehr besitzt, ist ebenso evident wie die heute unvermeidliche Orientierung an modernen Sozial- und Religionstheorien. Auf diesem Wege zeigte sich hinter den bekannten Schulen des Interaktionismus und Pragmatismus die überragende Gestalt in der frühen amerikanischen Philosophie, die nicht nur - zeittypisch für das Ende des 19. Jh. - Physik, Psychologie und Logik, sondern damit verbunden Religionsphilosophie als Wissenschaftsorientierung propagierte: Charles S. Peirce.

Die Bedeutung seiner Lebensarbeit ist nach hundert Jahren noch längst nicht ausgemessen. Die folgenden Kapitel wollen die religionsphilosophischen Aspekte zu dieser Entdeckungsarbeit beisteuern und zugleich demonstrieren, daß Grundbegriffe und Problemstellungen der Theologie durch Peirce' kategoriale Semiotik in überzeugenderer Weise formuliert werden können; erst dann sind sie wirklich geeignet, als Lösungspotentiale in Theorie und Praxis unserer Lebenswelt eingesetzt zu werden.

Das Peirce-Projekt wurde von Beginn an durch Forschungsmittel gefördert: In den ersten Jahren durch die Bergische Universität Wuppertal und das Ministerium für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, seit 1990 als Editionsprojekt zu Peirce' >*Religionsphilosophischen Schriften*< durch die *Fritz Thyssen Stiftung*, Köln. Das Ergebnis der Editionsarbeiten wird in Kürze in einer deutschen Ausgabe vorliegen. Eine vergleichbare Auswahl war bislang noch nicht versucht worden, sie ist auch nur aufgrund der Manuskripte des gesamten Nachlasses denkbar, und dieser ist erst durch den gegenwärtigen Forschungsstand - vor allem in den USA - greifbar geworden. Ich habe der *Fritz Thyssen Stiftung* für die verständnisvolle Förderung dieses Projektes herzlich zu danken. Damit wurde - ganz nebenbei - auch die Publikation des hier vorgelegten Bandes vorgebracht. - Das gilt in gleicher Weise für die Gewährung eines Sabbat-Stipendiums im Wintersemester 1990/91 durch den *German Marshall Fund of the US*. Der dadurch getragene längere Forschungsaufenthalt in den USA hat die Voraussetzungen und Impulse geliefert, ohne die eine Arbeit über amerikanische Religionsphilosophie ein nur externes Produkt geblieben wäre.

Darüberhinaus will ich namentlich den Kollegen danken, die meine Peirce-Interpretationen im wissenschaftlichen Dialog inspiriert, gefördert und bis in die vielen kleinen praktischen Schritte mitgetragen haben. Das gilt zuerst und ganz besonders für Robert C. Neville, Boston University; Carl R. Hausman und Douglas R. Anderson, PennState University; Tomis Kapitan, Northern Illinois University; an den amerikanischen Instituten der Peirce-Forschung für die hilfsbereite Kooperation mit Kenneth L. Ketner, Texas Tech University; Christian Kloesel und Nathan Houser, Indiana University; in Deutschland für die freundliche Unterstützung durch Klaus Oehler, Hamburg; Helmut Pape, Hannover; Michael Welker, Heidelberg; in nächster

Umgebung für die bewährte Zusammenarbeit in Wuppertal mit Ulrich Browarzik (im gemeinsamen Oberseminar vieler Semester), Günter Wohlfart und Johann Kreuzer (nicht nur in Sachen *Académie du Midi*) - und zuletzt mit der Peirce-Arbeitsgruppe: Helmut Maaßen, Marc Grünewald, Evelyn Reinohs, Heike Frese. Den Herausgebern danke ich für die Aufnahme dieses Bandes in die Reihe der TBT.

Die Texte der folgenden Kapitel, soweit sie schon einzeln veröffentlicht waren, sind für diesen Band eigens bearbeitet worden. Ihr Zusammenhang soll zeigen, daß es sich lohnt, Peirce' Religionsphilosophie zu studieren.

Ich widme diesen Band Robert Neville, der in bewundernswerter und für mich vorbildlicher Weise die Leidenschaft des Philosophen und Theologen zu verbinden und zu repräsentieren versteht.

INHALT

Vorwort	VII
Einleitung: Geist und Natur	1
Kapitel 1: Gott - Realität und Erfahrung	20
Kapitel 2: Metaphysik der Evolution: Agapismus und Synechismus	53
Kapitel 3: Schöpfung und Zufall: Tychismus	81
Kapitel 4: Gott-Hypothese und Kosmologie	98
Kapitel 5: Utilitaristische und pragmatizistische Ethik	115
Kapitel 6: Schöpfung und Schöpfungsethik	137
Kapitel 7: Kategoriale Semiotik und Trinität	154
Kapitel 8: Semiotik und Sakrament	174
Kapitel 9: Religiöse Bildung: Zur Situation des Protestantismus	199
Literaturverzeichnis	227
Nachweise zu Erstveröffentlichungen	243
Personenregister	245
Sachregister	249

Einleitung GEIST UND NATUR

I.

Die Entdeckung von Peirce' Religionsphilosophie war längst an der Zeit. Sie wurde in den USA - trotz und wegen der Pionierarbeiten Charles Hartshornes¹ - überlagert von der Prozeßtheologie im Anschluß an Whitehead; in Deutschland blockiert durch Fragestellungen, wie sie sich jeweils nach den Weltkriegen in eigenartigen Konfrontationen herausgebildet hatten: Zwischen dialektischer und liberaler, historischer und hermeneutischer, schriftgläubiger und entmythologisierender Theologie, zwischen dogmatischen, christologischen, religionsphilosophischen, gesellschaftlichen und politischen Konzentrationen war doch *eines* sicher kein theologisches Thema mehr: die 'Natur'. Diese war seit dem 19. Jh. an die Naturwissenschaften abgetreten worden - so wie das Thema 'Geist' an die Geisteswissenschaften. Mit der sich nach-idealistisch durchsetzenden Metaphysikkritik verfielen die *theologischen* Möglichkeiten, eigenständig und wissenschaftlich selbstbewußt im Blick auf Natur und Geist von Schöpfung und heiligem Geist zu sprechen. Was hätte denn gemeint sein können? - Karl Heim, der als einer der ganz wenigen Theologen in der ersten Hälfte des 20. Jh. zielbewußt und extensiv die Frage nach dem "Säkularismus" der Moderne als Auseinandersetzung mit dem Weltbild der Naturwissenschaft aufgenommen hatte, konnte aufgrund dieses Horizontes das Dilemma sehr genau bezeichnen:

¹ Charles Hartshorne hat zusammen mit Paul Weiss in den Jahren 1931-35 die erste große Peirce-Ausgabe der >Collected Papers< ediert, Hartshornes philosophische Arbeit, seine eigenständige "neo-klassische" Metaphysik, bleibt aber doch mehr an Whitehead orientiert; vgl. zur Übersicht den Diskussionsband, hg. v. J.B. Cobb/ F. I. Gamwell (1984), und Hartshornes Beitrag zum >Ch. S. Peirce Sesquicentennial International Congress<, Harvard University 1989, dt. jetzt: Hartshorne (1991).

"Es war eine verhängnisvolle Wendung in der Geschichte des Protestantismus, als die protestantische Theologie bald nach der Zeit Schleiermachers ihre Verbindung mit der Philosophie löste, um ein eigenständiges Wissenschaftsgebiet zu werden. Seitdem hat sie sich immer mehr der schweren Aufgabe entzogen, dem Weltbild des Unglaubens ein Weltbild des Glaubens gegenüberzustellen. Sie begnügte sich damit, aus dem Gesamtbild der Wirklichkeit, das auch jeder glaubende Mensch immer haben muß, wenn er verantwortlich innerhalb dieser Welt handeln soll, das Herzstück herauszunehmen, die Heilsgeschichte ... Sie glaubte, sie dürfe alles übrige den profanen Wissenschaften getrost überlassen."²

Diese nur auf den ersten Blick entlastende Arbeitsteilung war zudem geschichtlich gesehen keineswegs legitimiert, weil, wie Heim hinzufügt, die Theologie inzwischen gesellschaftlich gesehen ihre - für das Mittelalter und die Reformationszeit selbstverständliche - wissenschaftliche Zentralstellung eingebüßt hatte. Die Sonderstellung der Theologie im 20. Jh. bedeutet faktisch ihre Isolierung, und die von der modernen Gesellschaft vorgenommenen Bestätigungen dieser Sonderstellung laufen auf die Repristinatio solcher Isolierung hinaus.³

Wenn der Wissenschaftscharakter der Theologie unklar bleibt, wenn die Grundbegriffe von Geist und Natur theologisch und allgemeinverständlich nicht mehr im gleichen Sinn verwendet werden können, wird sich Christentum nur noch in abgelegenen Regionen wiederfinden. Demgegenüber einfach das Gegenteil zu behaupten und zu bekennen, bleibt ein respektabler Ver-

² K. Heim (1953), 26f. - Vgl. zur Bedeutung von Heims Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft die Hinweise bei Chr. Link (1991), 414f.

³ Heim, aaO. 27: "Wenn heute das reformatorische Glaubensbekenntnis inmitten der völlig veränderten Umgebung der heutigen Universitätswissenschaften, die auf ganz anderen Grundlagen ruhen, überhaupt noch ausgesprochen wird, erscheint dieses Bekenntnis als ein letzter ehrwürdiger Mauerrest, der in einer halb zerstörten Stadt von einem mittelalterlichen Dom stehengeblieben ist und der nun mitten unter den neuentstandenen Warenhäusern und Mietskasernen einer modernen Stadt wie ein Fremdkörper wirkt."

zweiflungsakt, dessen Bedingungen und Konsequenzen aber weder durchdacht noch in einem wissenschaftlichen Kontext vertretbar sind. Die im 20. Jh. in Deutschland dominierenden historisch-hermeneutischen Anstrengungen der Theologie haben diese Situation wohl gesehen und auf ihre Weise zu beantworten und zu gestalten gesucht. Die dabei vertretene Universalität der Wahrheitserkenntnis bleibt aber solange bloß behauptet und faktisch begrenzt, wie der sonst geltende allgemeine Sinn von Geist- und Naturverhältnissen nicht auch genuin theologisch gedacht und folglich mitgestaltet werden kann.

Es muß und kann heute die interdisziplinäre Kooperation mit den Wissenschaften gesucht werden, wozu nicht zuletzt die Naturwissenschaften gehören. Daran nicht interessiert oder dazu meist gar nicht fähig gewesen zu sein, war in den vergangenen beiden Jahrhunderten nicht automatisch die Schuld einzelner Theologinnen und Theologen. Denn in der wissenschaftlichen Gesamtlage wurde die die Neuzeit vorbildlich systematisierende Philosophie Kants derart dominant, daß zumal der Theologie wenig Raum zu bleiben schien. Am Ende der Geschichte der klassischen Gottesbeweise geriet der religiöse Glaube scheinbar ins Abseits subjektiven Gutdünkens. - Erst Peirce' Kategorienlehre und Semiotik sind mit dem gleichen Systemanspruch in der Lage, Kants Grundentscheidungen zu relativieren und gerade im Geist der modernen Naturwissenschaften so zu verändern, daß das Eigenrecht der religiösen Wahrheit des Glaubens ebenso gewahrt werden kann wie seine geschichtliche Bewährung an den bestimmbaren Lebens- und Wahrheitsbedingungen. Für Peirce' Philosophie ist von Beginn an charakteristisch die Suche nach metaphysischen Begründungen, die dem Geist der naturwissenschaftlichen Wahrheitssuche nicht fremd sind, der christlichen Religiosität entsprechen und sich der philosophischen Tradition zugleich gewachsen zeigen. Diese Behauptungen wollen die folgenden Kapitel belegen.

Für die religionsphilosophische und theologische Fragestellung sollen dazu in einem ersten Zugriff drei Grundpfeiler von Peirce' Denken präsentiert werden, worauf sich alle weiteren Interpretationen beziehen: Die Wahrnehmungstheorie, die das Geheimnis der Dinge wahrt und doch die Basis gerade naturwissenschaftlichen Erkennens ist (II); die Realismusauffassung im Anschluß an Duns Scotus (III); der Symbolbegriff im Rahmen einer Kosmologie, die die Rede von Gott und Schöpfung gerade nicht vermeiden muß (IV). Im Anschluß daran (V) steht eine Übersicht zu Inhalt und Anordnung der dann folgenden Kapitel.

II.

Peirce hat in seinen letzten Lebensjahren und aus Anlaß der Präsentation seines philosophischen Lebenswerkes mehrfach auf seine Pearson-Rezension von 1901 verwiesen⁴; und tatsächlich bündeln sich in diesem kurzen Aufsatz die Hauptmotive von Peirce' Philosophie, und zwar so, daß der notwendige innere Zusammenhang von Wahrnehmungstheorie, Logik, Ethik und dem metaphysischen Begriff von Realität nachgewiesen wird. Damit ist der seit dem 19. Jh. populär gewordene (nominalistische) Sinn einer Wirklichkeitsauffassung bestritten, worin gegebene Fakten einerseits und wissenschaftliche Theoriemodelle andererseits darunter leiden, diesen ihren *Zusammenhang*

⁴ Es handelt sich um den Text in: *Popular Science Monthly* 58 (1901), 296-306; vgl. K. L. Ketner, *Bibliography* (1986), P 00802; wiederabgedruckt (erweitert um Textentwürfe) in: CP 8.132-156. Im folgenden wird nach dem Erstdruck von 1901 (mit einfachen Seitenzahlen im Text) zitiert. Dabei geht es hier nur um den Gedankengang von Peirce, nicht um eine Bewertung der diesem Aufsatz als kritische Folie zugrundeliegenden Arbeit von Karl Pearson, *The Grammar of Science*, London 1900.

nicht denken und also als *real* auch nicht mehr erfahren zu können.⁵ Solche Realität aber beruht eben auf dem - wissenschaftlich wie im Alltagsbewußtsein geltenden - Zusammenhang von Geist und Natur, und dieser ist zugleich die Verständnis- und Kommunikationsbedingung für eine nicht separatistisch ausgegliederte Religiosität und das Denken des Glaubens. In dieser Zielrichtung sind Peirce' Argumente in der Pearson-Rezension zu sehen; sie können in den folgenden Punkten zusammengefaßt werden:

1. Peirce gibt als den zeittypischen Grundgedanken der >Grammar of Science< an: daß das *ethische* Thema der Lebensführung (conduct) so mit Darwins Evolutionslehre verbunden sei, daß das Prinzip der Vermehrung zum *summum bonum* erklärt werde, oder: "Multiplicamini" wird zum moralischen Gesetz (296).⁶

1.1. Der erste Einwand besteht darin, daß die Zielangabe "Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft" im Darwinismus genaugenommen nicht individuell, sondern nur *gattungsbezogen* gedacht werden kann (296).

⁵ Ein zeitgenössisches Exempel für exakt diesen Nominalismus liefert St. W. Hawking (1991), 23: "Ich werde hier von der einfachen Auffassung ausgehen, daß eine Theorie aus einem Modell des Universums ... besteht ... Eine Theorie existiert nur in unserer Vorstellung und besitzt keine andere Wirklichkeit (was immer das bedeuten mag). Gut ist eine Theorie, wenn sie zwei Voraussetzungen erfüllt: Sie muß eine große Klasse von Beobachtungen auf der Grundlage eines Modells beschreiben, das nur einige wenige beliebige Elemente enthält, und sie muß bestimmte Voraussetzungen über die Ergebnisse künftiger Beobachtungen ermöglichen."

⁶ Ein ähnlich widersprüchlicher Umgang mit dem Darwinismus findet sich auch bei St. Hawking, wenn er das für seinen wissenschaftstheoretischen Ansatz aporetische Problem, wie menschliche Vernunft im Handlungskontext mit dem nominalistischen Theoriemodell überhaupt zu verbinden sei (vgl. aaO. 27), dann so lösen will, daß er das Theoriemodell (!) Darwins wider alle nominalistische Vernunft als *real* gelten läßt: "Doch von der Voraussetzung ausgehend, das Universum habe sich in regelmäßiger Weise entwickelt, können wir erwarten, daß sich die Denk- und Urteilsfähigkeit, mit der uns die natürliche Selektion ausgestattet hat, auch bei der Suche nach einer vollständigen einheitlichen Theorie bewähren und uns nicht zu falschen Schlüssen führen wird" (aaO. 28).

1.2. Der zweite Einwand richtet sich gegen die vorliegende Verknüpfung von Wissenschaft (scientific research) und gesellschaftlichem Gesamtinteresse (social stability): Peirce behauptet (297), diese Verknüpfung sei, was die neuzeitliche Wissenschaftsentwicklung betrifft, nicht nur falsch (2.), sondern bedeute zugleich eine schlechte Ethik (3.1.), und sie sei dem weiteren wissenschaftlichen Fortschritt gerade hinderlich (3.2.).

2. Im Gegenzug antwortet Peirce mit seinem wissenschaftstheoretischen und als solchem *realistischen* Credo (297):

2.1. Das eigentliche Motiv der (neuzeitlichen) Wissenschaften und ihrer Wissenschaftler war, von der *Wahrheit selbst* einen solch überwältigenden Eindruck gewonnen zu haben, daß die Wahrheit eben das ist, dem die Wissenschaft sich unterwirft - und sonst nichts!

2.2. Zugleich wird dabei die Erfahrung gemacht, daß der menschliche Geist zu dieser Wahrheit sozusagen "*paßt*", d.h. er ist offensichtlich zu erfolgreicher Beobachtung und Interpretation in der Lage.

2.3. Diese Erfahrung verstärkt sich dadurch, daß die "*kosmische Wahrheit*" und menschlicher Verstand offenbar zunehmende Übereinstimmungen erkennen lassen, und findet ihren Niederschlag in der menschlichen Leidenschaft: zu erkennen und zu wissen (a passion for its fuller revelation), aber damit auch im Respekt vor der Größe des Gegenübers und im Eingeständnis eigenen Nichtwissens. Wissenschaft ist letztlich allein die *Methode*, weitere Forschungen für Generationen zu ermöglichen.

2.4. Genau mit dieser letzten Folgerung ist bereits die *ethische* Implikation gegeben: Wenn Inhalt und Geist der Wissenschaft in ihrer Methode bestehen und diese im Zusammenhang der Menschheitsentwicklung zu denken ist, dann macht eben dieser Horizont (und nicht die funktionalistische oder

utilitaristische Stabilisierung der Gesellschaft) das Leben lebenswert und den Fortbestand der Menschheit sinnvoll.

2.5. Was damit zum Ausdruck gebracht ist, kann philosophisch nicht anders benannt werden als mit dem Vorhandensein einer *allgemeinen Gesetzmäßigkeit, Wahrheit oder Vernunft*, die sich selbst im Kosmos wie im menschlichen Intellekt realisiert und realisieren wird. Im *Gefühl* eben dieses Zusammenhanges besteht das eigentliche Motiv der Wissenschaftler, weiterzuforschen.

3. Wieso soll aber gerade dieser Wissenschafts- und Wahrheitsauffassung größere Rationalität zukommen als der nominalistischen, die sich - oberflächlich und positiv - an die faktischen Interessen und Daten hält?

3.1. Peirce gibt dazu zunächst einen summarischen Überblick zu verschiedenen Klassen ethischer Motive (298f.), deren Auswertung darin gipfelt, daß - welche Zielgebung auch immer vorliegt - die Einsicht unvermeidlich ist: daß die Ziele niemals die Befriedigung garantieren, die sie versprechen (299). Dann aber gilt, daß allein das *Vernünftige als solches* sein Ziel in sich trägt und weder von weiteren Begründungen noch von ausstehenden Zielen abhängig ist. Diese Rationalität als solche wird von Peirce nicht als metaphysischer Inhalt deduziert, sondern als "experiential truth" vertreten; und der universale Denkhorizont dieses Realismus drückt sich konsequent so aus: "The human species will be extirpated sometime; and when the time comes the universe will, no doubt, be well rid of it" (299).

3.2. Peirce' *Wahrheitsbegriff* schließt also die ethischen Zusammenhänge gerade nicht aus, wohl aber deren Verkürzung auf funktionale Anbindungen an die Gesellschaft, den puren Lebensunterhalt oder bloßen Profit (300). Wahrheit ist unabhängig davon, ob sie gesellschafts- und interessenbezogen

paßt oder nicht, und genau darin besteht die wissenschaftliche Einstellung. Ihr wird geschadet, wenn diese Konturen sich verwischen.

4. Die dabei vertretene und gesuchte Rationalität wird vor allem dann zum Kern der Diskussion, wenn die *erkenntnistheoretisch-logischen* Fragen aufgegriffen werden (301ff.):

4.1. Daß die Tatsachen der Wissenschaft sich als *Sinneseindrücke* dem Menschen darbieten, kann Peirce als psychologische These akzeptieren; deren Fehler aber besteht darin, dies zugleich als Basis der Logik anzunehmen (301). Würde das gelten, wäre der Dualismus von psychischer Innenwelt (dem Ort der Sinneswahrnehmungen) und unzugänglicher Außenwelt unüberbrückbar. Peirce' Gegenlehre besteht darin, daß menschliche Erfahrung generell mit *Wahrnehmungen* beginnt - und in ihnen allein fundiert ist - , die als solche "direkt" der Außenwelt zugehören bzw. diese "spiegeln", wenn sie - sozusagen - nach "innen" gelangen (301). Er gibt dazu Beispielschritte an, wie dieser Wahrnehmungsakt vorzustellen bzw. zu entdecken ist. Am Beispiel des auf dem Tisch vor mir wahrgenommenen Tintenfassers ergibt sich ein Muster dafür, daß im *Wahrnehmungsvorgang*

- die Gefühlsqualität (als allererste Wahrnehmung von etwas)
- die Reaktion oder Beharrlichkeit des (unter verschiedenen Aspekten wahrgenommenen) Objekts und
- seine Generalisierung *als* Wahrnehmung (aufgrund der gemachten Wahrnehmungen)

zu unterscheiden sind (300). Dies zusammengenommen berechtigt erst dazu, in begründeter Weise von etwas als *real* zu sprechen - was sonst in einer

bloßen Psychologie der Sinneseindrücke eigentlich ausgeschlossen oder unerklärt bleiben muß.⁷

4.2. Ein Dualismus von Innen- und Außenwelt (302f.) läßt sich dann vermeiden, wenn - nach Kant - gilt, daß *Naturgesetze* zwar "mentale" Konstrukte darstellen (303), diese ihre Vernünftigkeit aber einen anderen Grund haben muß als den, daß Menschen sie (bewußtseinsmäßig) produziert haben. Gibt es diesen anderen Grund nicht, ist die moderne Wissenschaft im ganzen ein bloßes Fingment! - Umgekehrt zeigt das Studium der Natur, daß ihr zweifelsohne eine "*Regularität*" eignet, von der es sinnlos wäre zu behaupten, sie sei bloß eine menschliche Erfindung (303).

4.3. Zusammenfassend kann Peirce daher drei Prinzipien formulieren, auf deren Beachtung und Anwendung moderne Wissenschaft beruht:

(1) Das *Perzeptionsprinzip*: So wie in der Wahrnehmung sich die "reale Welt" darstellt, so *ist* sie, und die physikalischen Theorien müssen genau dieser Wahrnehmung entsprechen; und sie tun dies jeweils, so gut sie gerade können (304).

(2) Das *Experimentprinzip*: Daß Menschen sich irren, ist nicht die Frage; daß sie "Realität" aber nicht einfach in die Dinge hineinprojizieren, ist nachprüfbar. Die Aktivität menschlichen Willens kann nachfassen, andere Zeugnisse unter anderen Bedingungen und vor allem "Vorhersage und Experiment" dienen der Realitätskontrolle (305).

(3) Das *Vergleichsprinzip*: Wahrnehmen und Schlußfolgern sind allgemein menschliche Fähigkeiten, sie sind als solche einander ähnlich und können zum Vergleich herangezogen werden (305).

⁷ Vgl. zur genaueren Analyse von Peirce' Wahrnehmungstheorie: Carl R. Hausman (1990). - Peirce hat das Tintenfaßbeispiel 1909 in dem Aufsatz über >Bedeutungszeichen und Logik< zitiert und zur Bestimmung des Begriffs Realität herangezogen, vgl. MS 641.

Was die *Realität* in der Natur und damit in unserer Wahrnehmung ausmacht, demonstriert unwiderleglich der exemplarische Schlußdialog (305f.): Ein ungebildeter Seemann entdeckt auf einsamer Insel die Gesetzmäßigkeiten des Parallelogramms der Kräfte und fragt sich, wie es denn dazu kommen könne, daß die natürlichen, materiellen Dinge einem solchen geistigen Prinzip tatsächlich auch entsprechen. Ein zufällig zu diesem Zeitpunkt ebenfalls gelandeter Nominalist (ein Schüler Prof. Pearsons!) gibt auf Befragen dem Seemann die Auskunft, das physikalische Gesetz werde vom Menschen in die Phänomene hineinprojiziert. Die Phänomene aber (in diesem Fall Steine beim Experimentieren auf der Insel), insistiert der Seemann, waren für ihn ja zuerst da, und dann erst das Gesetz, nicht umgekehrt! Und daß dann tatsächlich *alle* Steine sich gesetzmäßig verhalten, kann doch eigentlich gar nicht anders erklärt werden, als daß so etwas wie *Geist* sie dazu bringt. - Nach Hause zurückgekehrt, befragt der Seemann Prof. Pearson persönlich, und dieser erklärt, natürlich hingen alle Bewegungen auch miteinander zusammen, doch sei dies eben kein rationaler Zusammenhang, sondern einer, den menschliches Denken in Form eines Theoriemodells gefunden habe. Was Menschen dabei herausfinden, so erneut der Seemann, sei aber doch nichts anderes als die Verhaltensentsprechung zu einem allgemeinen Prinzip, und eben dies sei doch die Definition von Rationalität: "that there really is in nature something extremely like acting in conformity with a highly general intellectual principle" (306).

III.

Peirce hat seine Auffassung der Realität gern als "Scholastischen Realismus" bezeichnet und damit auf die Begriffsbildung bei Duns Scotus zurückge-

führt.⁸ Damit sind immer zugleich auch Peirce' Semiotik, seine Kategorienlehre und sein Pragmatizismus verbunden.⁹ Die folgenden Punkte wollen demgegenüber nur die begriffliche Herkunft beleuchten, wie sie Peirce historisch am deutlichsten in der Berkeley-Rezension von 1871 vorgenommen hat¹⁰:

1.1. Für die traditionelle Auffassung von Zeichen stehen sich Denkleistungen und Wirklichkeit in einer zweistelligen Relation gegenüber. Das *Zeichen* steht für etwas anderes als es selbst, eine *dyadische* Beziehung von

- individuellen Bewußtseinszeichen und der

- dadurch konstituierten Erkenntnis individueller Objekte.¹¹

1.2. Peirce' Begriff der Verhaltensgewohnheit (*habit*) und des Repräsentaments (der Zeichenstruktur) ist *triadisch*, d.h. es geht im Bezeichnen zugleich immer schon um etwas Allgemeines, eine Verhaltensregularität, worin Zeichen und Bezeichnetes ihr Leben haben. Was als *real* gelten kann, darf folglich nicht abgelöst von diesem Prozeß des Repräsentierens bestimmt werden. Peirce kann deshalb das Universalienproblem sozusagen zeichenextern und doch als zeichenvermittelt denken. Die in mittelalterlicher Tradition formulierte Fragestellung lautet zunächst:

"Real ist nicht, was wir zufällig denken, sondern das Reale ist unbeeinflußt von dem, was wir über es denken mögen. Die Frage ist daher, stimmen *Mensch*, *Pferd* und andere Namen natürlicher Klassen mit etwas überein, das alle Menschen oder alle Pferde wirklich miteinander gemein haben, un-

⁸ Vgl. hierzu P. Skagestad (1981); J. Boler (1983). - J. Duns Scotus, *Abhandlung über das Erste Prinzip*, hg. v. W. Kluxen (1974); vgl. dazu unten Kap. 2, Anm. 25.

⁹ Vgl. dazu genauer in Kap. 1, Kap. 5/III. u. Kap. 8/IV.

¹⁰ Vgl. den Text der Berkeley-Rezension: [*Fraser's The Works of George Berkeley*], in: W 2(48): 462-487; vgl. CP 8.7-38; dt. in: Peirce (1976), 106-138 (gekürzt).

¹¹ Vgl. J. Boler (1983), 94.

abhängig von unserem Denken, oder aber werden diese Klassen einfach dadurch konstituiert, daß individuelle Objekte, die an sich keine Ähnlichkeit haben oder in irgendeinem Verhältnis stehen, unseren Verstand in gleicher Weise affizieren."¹²

2.1. Das scholastische Problem der Universalien (Nominalismus vs. Realismus) besteht dementsprechend darin, wie die Korrespondenz - und damit Realität und Rationalität - zwischen den Dingen und dem Denken (oder Sprechen) zu bestimmen ist. Im Extrem geht es um die - auszuschließende - Alternative einer glatten Übereinstimmung von Zeichen und Dingen einerseits oder einer absoluten Unerreichbarkeit der Dinge durch unser Denken bzw. Sprechen andererseits.¹³

2.2. Duns Scotus vertritt wohl als erster die These, in der Frage nach dem Wesen oder der *Natur der Dinge* gehe es nicht um die Trennung von bloß Gedachtem (dem Wesen oder der Natur als solcher: wie der Allgemeinbegriff "Pferd") auf der einen Seite und der individuellen Existenz, also "wirklichem" Seienden (einem bestimmtem Pferd) auf der anderen. Für Scotus gilt, daß beides als "natura communis" zusammenzudenken ist: "Der Wesensbestand, den sie [sc. natura communis] umfaßt, bleibt derselbe, sei er in den Individuen durch hinzutretende positive Bestimmtheit (entitas positiva) konkretisiert, sei er im Verstande mit der Allgemeinheit des Begriffs begabt: er läßt sich eben als fest umrissener Bestand abheben (distinctio formalis)."¹⁴

¹² Aus der Berkeley-Rezension, in: Peirce (1976), 113; vgl. W 2(48): 467.

¹³ Vgl. bei Boler, aaO. 97; Skagestad, aaO. 57ff.

¹⁴ W. Kluxen im Kommentar zu J. Duns Scotus (1974), 164. - Vgl. zum selben Sachverhalt L. Honnefelder (1982), 237: "Die Realität der realen Referenz der *general terms*, die in jeder wahren Erkenntnis als einer Relation der Repräsentation unterstellt wird, ... zeigt sich zwar nur im Denken, jedoch als solches, das nicht abhängig ist

2.3. Genau diese Distinktion, die sich auf das bestimmte Einzelne ebenso bezieht wie auf den gedachten allgemeinen Begriff - und beides auch unabhängig hält gegenüber dem Vollziehen dieser Gedanken durch ein menschliches Subjekt, diese Distinktion nutzt Peirce in der Berkeley-Rezension zur Definition von Realität:

"The truth is, therefore, that the real nature which exists *in re*, apart from all action of the intellect, though in itself, apart from its relations, it be singular, yet is actually universal as it exists in relation to the mind. But this universal only differs from the singular in the manner of its being conceived (*formaliter*), but not in the manner of its existence (*realiter*)."¹⁵

3. Peirce modifiziert diese Realitätsbestimmung aber insofern, als er ihre Relationalität als semiotischen Prozeß und diesen wiederum evolutionistisch denkt, d.h. die lebendige Welt der Repräsentationen erst macht den eigentlichen Charakter von *Realem* aus, und Peirce' Bestreitung des (naturwissenschaftlichen) Nominalismus geschieht im Hinblick auf die Problematik eines modernen evolutionistischen Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffs:

"Es gibt also auf jede Frage eine wahre Antwort, eine endgültige Konklusion, zu der die Meinung eines jeden Menschen beständig hingezogen wird. Er mag für einige Zeit von ihr abweichen ... Das Individuum mag nicht lange genug leben ... Gleichwohl, es bleibt <vorausgesetzt>, daß es eine definite Meinung gibt, auf die der menschliche Geist im ganzen und auf lange Sicht hintendiert .../... Daher ist all das, von dem man aufgrund dieser endgültigen Meinung denkt, daß es existiert, real und sonst nichts .../... Es ist klar, daß diese Sicht der Realität unvermeidlich <universalien-> realistisch ist, weil allgemeine Begriffe in alle Urteile und damit in wahre Mei-

vom je meinigen Denken, sondern ihm vorgängig" (vgl. dort auch weitere Nachweise zu Duns Scotus).

¹⁵ W 2(48): 473; vgl. auch N 1: 26 (aus einer Rezension des Jahres 1869) u. dazu L. Schulz (1990), 291.

nungen eingehen. Folglich ist ein Gegenstand im Allgemeinen genauso real wie im Konkreten."¹⁶

IV.

Die semiotische Seite dieses Realismus liegt nun aber nicht nur in der Zeichenrelation von Wahrnehmungsakt und Bewußtseinsleistung, sondern vor allem in der damit längst schon beanspruchten Allgemeinheit von Verhaltensregularitäten, die als solche die Lebendigkeit der Repräsentationen ausmachen. Peirce hat dieses Element des Verhaltens von Zeichenprozessen bzw. des Verhaltens in der realen Repräsentation als *Symbol* bezeichnet. Symbole sind Interpretationsleistungen¹⁷ wirklich sich vollziehender und künftig geltender Gestaltung; und so wie vom Wahrnehmungsakt her die ursprüngliche Qualität des Wahrgenommenen in die Zeichenrelation eingeht; so wie die Relation auf ein bestimmtes Etwas konstitutiv für den Repräsentationsvorgang bleibt, so ist drittens das Symbol die Weise, wie mit Wahrnehmung und Objektbezug jeweils handelnd und gestaltend umgegangen wird bzw. umgegangen werden kann. Dabei darf nicht vergessen werden, daß jetzt immer ein realer Prozeß von Repräsentationen im evolutionistischen Sinne gemeint ist, nicht mehr - im nominalistischen Sinne - bloß erfundene Zeichen von etwas, das als Beobachtungsfaktum wie ein totes Material vorausgesetzt werden muß. Symbole sind im Wachstums- und Vervielfälti-

¹⁶ Berkeley-Rezension, in: Peirce (1976), 115/116/118.

¹⁷ Vgl. z.B. die Definition aus der 3. Pragmatismus-Vorlesung von 1903, in: Peirce (1973), 93: "Ein *Symbol* ist ein Repräsentamen, das seine Funktion ohne Rücksicht auf irgendeine Ähnlichkeit oder Analogie mit seinem Objekt erfüllt und ebenso ohne Rücksicht auf irgendeine *faktische* Verbindung damit, sondern einzig und allein, weil es als ein Repräsentamen interpretiert wird. Solcherart ist zum Beispiel irgendein allgemeines Wort, ein Satz oder Buch." - Vgl. dieselbe Stelle auch in: Peirce (1976), 363.

gungsprozeß der Natur und des Geistes zu Hause¹⁸, ihre Interpretationsleistung ist das tatsächliche und künftige Verhalten, deren Regel und Gesetzmäßigkeit. D.h. hinter Symbole kann gar nicht zurückgegangen werden; davon zu sprechen, es handle sich *nur* um Symbole, ist notwendigerweise ein Mißverständnis.

Damit hat Peirce in seiner Religionsauffassung die Möglichkeit, aufgrund seines (nicht mehr nominalistischen) Realitätsbegriffs und im Rahmen der dementsprechend prozesshaft angelegten Semiotik von GOTT zu sprechen: im Sinne eines die Kreativität dieses Gesamtprozesses bezeichnenden Symbols. Das geschieht bereits in den frühen >Lowell-Vorlesungen< von 1866¹⁹, in den Pragmatismus-Vorlesungen von 1903²⁰ und dann in differenzierter Weise ausgeführt im Rahmen des Gottesarguments.²¹

¹⁸ Im Blick auf Peirce' Kosmologie wird dies sehr schön von R. C. Neville (1989), 48f., zum Ausdruck gebracht: "That is, signs as mediators naturally tend to extend themselves to increase the field of their mediation. An idea generalizes itself beyond its initial context, and grows in richness as it does so. Growth begins with a vague, suggestive, metaphoric extension, and as the sign is actually lived with in the new mediating function, it becomes specific. The specificities are not delimitations of the initial vague sign, they are enrichments."

¹⁹ In der 11. Vorlesung heißt es: "Wie jede Seele eines Menschen eine relative Philosophie darstellt, so ist dieses Symbol die absolut unerreichbare Philosophie. Dies ist der Schöpfer der Welt, weil alles sich notwendigerweise danach richtet. Ein persönliches Wesen, aus demselben Grund, aus dem alle Symbole persönlich sind, aber darüberhinaus auch der Urquell aller Persönlichkeit", vgl. W 1(50): 502; dt. auch in: Peirce (1986), 144.

²⁰ Am Ende der 4. Vorlesung heißt es an berühmter Stelle: "Das Universum ist ein gewaltiges Zeichen [representamen], ein großes Symbol für Gottes Intention, indem es deren Konklusionen in lebendigen Realitäten ausarbeitet", vgl. in: Peirce (1976), 382; Peirce (1973), 152/153. - Zu Peirce' Metaphysik der Evolution im Anschluß an diese Stelle vgl. unten Kap. 2.

²¹ Siehe dazu unten bes. Kap. 1 u. 7.

Wichtig ist hier hervorzuheben, daß Peirce damit einen Sprachgebrauch von SYMBOL einführt, der mit den bisher bekannten nicht übereinstimmt, besser als diese begründet ist und vor allem mit der in religionsphilosophischen Zusammenhängen immer noch bemühten Doppelwelt bricht, als bezeichne das Symbol eine Wirklichkeit *hinter* der vorfindlichen - womit theologisch das neuzeitliche Dilemma eben noch nicht gelöst ist: Gegenstände der Theologie seien solche in Hinterwelten, von denen sich doch immer weitergreifend herausgestellt hat, daß solcher Supranaturalismus weder brauchbar noch begründbar ist.

Im 20. Jh. ist es vor allem Paul Tillichs Religionsphilosophie und Theologie gewesen, die bewußt und demonstrativ den Symbolbegriff im Kern aller (christlichen) Religiosität entdeckt hat. Das geschah offensichtlich zur Verteidigung des "religiösen Symbols"²² gegenüber dem naturwissenschaftlichen und tendenziell religionskritischen Weltbild des 19./20. Jh. Allerdings so, daß die bei Tillich regierende Unterscheidung eines bloßen "Zeichens" gegenüber dem in "Selbstmächtigkeit" und "uneigentlichem" Objektbezug bestimmten Symbol auf eine *Ontologie* angewiesen ist, die als eine Mischung aus der Verbindlichkeit klassischer Metaphysik und moderner Überzeugungskraft der Existenzphilosophie bezeichnet werden muß. Insofern gilt dann zugleich, daß der Mensch das "symbolisiert ..., was ihn unbedingt angeht", und dies geschieht in Partizipation des Symbols (GOTT) "an der Wirklichkeit dessen, für das es Symbol ist."²³ Tillich begründet damit die Sonderstellung der religiösen Sprache, auch ihres notwendigen *Anthropomorphis-*

²² Vgl. P. Tillich (1987a), 213-228 (ein Text aus dem Jahr 1928).

²³ Vgl. P. Tillich, *Systematische Theologie I/II* (1987b), 276-282; Zitate aaO.277 u. 282.