

Sein Anliegen, den Dogmen unserer Zeit die Tradition gegenüberzustellen, verdient ebenso wie seine Kritik des Szientismus volle Zustimmung; mit Recht weist er darauf hin, daß die meisten von uns Opfer eines außerordentlichen Anfalls von Amnesie sind, unter dem unser Jahrhundert leidet (LR 1,3). Das bedeutet jedoch nicht, daß man auch seinem methodologischen Konservativismus uneingeschränkt zustimmen könnte. Die These, eine tradierte Lehre gelte so lange, bis sie widerlegt sei, ist zu einfach. Sie übersieht, daß gerade die philosophischen und theologischen Aussagen, um die es geht, in einen komplizierten lebensweltlichen und geistesgeschichtlichen Hintergrund eingebettet sind. Auch wer von der Präsumption ausgeht, daß die Tradition die Wahrheit gesehen hat, steht vor der Aufgabe, die Thesen der Tradition so zu interpretieren, daß sie auch heute verstanden und in ihrer Relevanz erfaßt werden können. Das wird von C. weniger durch den großen Duktus einer positiven Argumentation als vielmehr durch seine Kritik an zeitgenössischen Thesen und die vielen phänomenalen Details geleistet. Die Trilogie bringt, vermittelt durch den außerordentlichen Reichtum des Materials, eine Fülle von wertvollen Intuitionen. Am besten argumentiert C. für den platonischen Realismus dort, wo er die unverzichtbaren Platonismen im Alltag und in der Wissenschaft aufzeigt. Man sollte die einzelnen Kapitel lesen als Vorlage für philosophische Meditationen, die den dort gegebenen Anstößen nachgehen.

F. RICKEN S. J.

DEUSER, HERMANN, *Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirces Religionsphilosophie*. Berlin–New York: de Gruyter 1993. X/257 S.

Das zunehmende Interesse aus allen Wissensgebieten an Peirce (= P.) schlägt sich nieder in einer beeindruckenden Produktion von ernsthaften Studien gerade über jene Aspekte, die in der P.-Forschung der ‚semiotischen‘ Welle geflissentlich überlesen wurden. Daß P., über Lady Welby und dann B. Russell der ‚Stiefvater‘ der analytischen Philosophie, im Fortschreiten seines Denkens eine Metaphysik entwickelte, war ja eigentlich schon immer unübersehbar; J. Esposito nannte sie wegen ihrer ‚distanzierten Nähe‘ zu Hegel einmal ‚Objektiven Idealismus‘. Es war aber schon W. James, dem diese Seite des konsequent ausreflektierten pragmatischen und semiotischen P. schwer fiel nachzuvollziehen (von Ch. Morris und anderen ‚Post-Peirceanern‘ ganz zu schweigen). D.s ist eine jener neueren P.-Untersuchungen, die nicht ‚semiotische‘ P.-Interpretationen sind (i. S. e. Beschränkung auf Zeichentheorie). Vielmehr kehren sie die zentrale Stellung metaphysischer Gedankengänge hervor: Sehr schematisch gesagt, betont unter jüngst erschienenen Studien Kevelson in mehreren Werken die metaphysische Bedeutung der Freiheit oder des Zufalls, Wohlgemuth die ‚kosmologischer‘ Evolution (gegenüber Kevelson also mehr vom Ende her). D. – noch mehr vom Ende her – die metaphysische Unfaßbarkeit des ‚ultimate interpretant‘. – Die Kapitelüberschriften in D.s Buch suggerieren eine durchgehende Behandlung P.scher Metaphysik; es ist jedoch eine Sammlung jener seiner Veröffentlichungen aus einem Zeitraum von 8 Jahren, die sich z. T. recht lose um den Namen P. gruppieren. Eine Ausnahme bildet lediglich das bisher unveröffentlichte Kapitel 9, wo P. allerdings auch nur als knappe Fußnote vorkommt. Dennoch ist D.s Buch nicht so heterogen, wie seine Genese vermuten ließe, spiegelt sie doch die andauernde Bemühung eines protestantischen Theologen um einen großen Denker wider. Von D. ist außerdem bald die Übersetzung von P.s religionsphilosophischen Schriften zu erwarten, deren Nebenprodukt dieses Buch ist. D.s Anliegen, P. in die Theologie – es geht ihm dabei vor allem um die protestantische – einzubringen, ist angesichts der von ihm mit-kritisierten sprachanalytischen Theologie aber auch noch von besonderem Interesse.

Über allem steht (Einleitung und Kapitel 1, Antrittsvorlesung D.s von 1983) das Katastrophenszenario einer Theologie im Abseits der Kultur und sowohl der Geistes- als auch der Naturwissenschaften. P. also als Retter in einer verfahrenen oder festgefahrenen Theologie? Unter der Bedingung, daß mit ihm gelinge, die Dominanz Kants (3) zu brechen. Mit P. sei es wieder möglich, über Natur und Geist zu reden, ohne Gott dabei verdrängen zu müssen. Dazu braucht D. eine ‚Wahrnehmungstheorie, die das Geheimnis der Dinge wahrht ...‘ (4), die Realismustheorie und den P.schen Symbolbegriff. Die Wahrnehmbarkeit Gottes ist problematisch: Zunächst zeigt D.) wie durch die fatale Ent-



flechtung von ‚Existenz‘ und ‚Logik‘ (25) im Gefolge von Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises die Denkbarkeit Gottes (nach Anselm und Barth (23 ff.)) im Universum der Realität der Natur nicht mehr möglich ist. Man ahnt, welche Umkehrung ein Realitätsbegriff bringt, der Empirismus und Rationalismus nicht mehr als letztlich unversöhnte Elemente ansehen muß (cf. G. Sala, ThPh 57; 2 u. 3), sondern der Synechismus zum ‚keystone‘ erklären kann: dies wäre D.s dritte Position (29 ff.). Hauptsächlich ausgerichtet an P.s ‚Neglected Argument‘ (6.452–6.493) behandelt D. auf interessante Weise die Wahrnehmbarkeitsproblematik als triadischen Erkenntnisprozeß. P. eröffnet die Möglichkeit, die Wahrnehmung Gottes als nicht-simplen Prozeß zu denken (gemäß der kategoriellen Triadik): Gott wird als Grund der ‚Ermöglichung‘ gesehen (50 auf der Stufe der Erstheit); man kann aber nicht sagen, daß D. das ganze Potential der P.schen Realismustheorie und Erkenntnistheorie, vor allem den ‚process of discovery‘ (wie Kevelsons *Peirce's Esthetics of Freedom* [Frankfurt 1993] ihn so engagiert vorstellt), fruchtbar gemacht habe für die Erkenntnis Gottes. Auf der Zweitheitsstufe, der ‚natürlichen Theologie‘, finden wir dann die natürlichen Gedanken an Gott als Seeleningredienz vor. Drittheit der Gotteserkenntnis bedeutet ihre ‚Begriffswerdung‘. Dabei bemerkt D. nicht, daß bei P. die Pointe beim ‚ultimate limit‘ (wie schon in der Pragmatischen Maxime) immer ‚every conceivable circumstance‘ ist (6.490), also eine (empirische) Totalität (vgl. Esposito, *Evolutionary Metaphysics* Athens, OH 1980).

Die beiden folgenden Kapitel stellen P.s evolutionär-metaphysische Kosmologie dar (D. beschränkt sich dabei paraphrasierend-kommentierend im wesentlichen auf die fünf Monist-Artikel von 1892): das Universum als Symbol für Gottes Intention. Dabei kommt der Synechismus als evolutionäre Metaphysik zur Darstellung, vor allem als Agapasmus (in Kap. 2). Die andere Seite, der Tychismus, das Chaos des reinen Zufalls, ist im 3. Kap. dargestellt. Kap. 4, Abdruck eines Zeitschriftenartikels, liefert noch einmal eine knappe Übersicht über P.s kosmologische Religionsphilosophie. Kap. 5 u. 6 sind P.s Ethik gewidmet. Ausgehend vom Utilitarismus (Kap. 5) wird Pragmatizismus als „nicht positivistisch, sondern realistisch, sozial und eschatologisch“ (131) dargestellt. Der ethische Anspruch des Erkennen-wollen-Sollens als Garant des Wahrheitsprozesses wird herausgestellt. In Kap. 6 geht es um Schöpfungsethik; die Pointe dabei ist eine P.sche Weltsicht der prozeßhaften Unabgeschlossenheit, Geist und Natur lassen sich so nicht mehr trennen und Glaube nimmt an diesem Zum-Geist-Kommen der Natur teil. Kap. 7 thematisiert das ‚Gottesargument‘ als Trinität, wieder im Rückgriff auf das ‚Neglected Argument‘ und unter Wiederaufnahme der wichtigsten schon zuvor geäußerten Gedanken. Die Trias der P.schen Kategorien geht bekanntlich schon auf die philosophischen Bemühungen des Knaben P. zurück (inspiriert von Schillers Ästhetik). Eine (sicherlich ‚idioskopische‘ C. P. 1.187) interessante Anwendung des Zeichenbegriffs ist die Sakramententheologie (Kap. 8), wo traditionelle Probleme von der symbolischen Repräsentation und von Wirklichkeit debattiert werden. D.s These: „Wenn Gott überhaupt handelt, d.h. wenn es sinnvoll ist, den Handlungsbegriff auf Gott anzuwenden, dann handelt er durch Zeichen!“ (175). D. hätte vielleicht profitiert von Kevelsons o.g. Behandlung von ‚transsubstantiation‘ (6) als die visuelle Form der ikonischen Materialisierung von nicht-materiellem Denken zum Behufe der Beobachtung. Daraus emergieren dann Neuheit, Entdeckung noch nicht existenter Formen. Erst wenn man Pragmatizismus interpretiert als wesentlich Vor-Läufer zur vollkommenen Erfassung aller praktischen Konsequenzen, wird D.s Ansatz bei der Handlungsidee verständnisermöglichend bei Sakramenten. Das Folkloristische findet nach dem Symbol, aber ohne tieferen Zusammenhang mit Peirce, auch noch Berücksichtigung in D.s Studien: „Daß beispielsweise die Hierarchie der katholischen Kirche und ihr autoritäres Lehramt sowohl Reformation, Aufklärung und moderne Wissenschaft bis heute überlebt haben, ist weder aus der Theologie dieser Kirche noch aus den mit ihr streitenden Auffassungen ihrer Gegner ausreichend verständlich zu machen. Es gab da eben in vielen (politischen wie geographischen) Regionen und in zahlreichen Erfahrungsfeldern keinen Ersatz für das, was die katholische Kirche als Religion bis heute repräsentiert; und dies ist es, was eine Erklärung verlangt.“ (213) Die körperliche Lebendigkeit der Rituale, das Theatrale an der Liturgie wird als Religiosität gedeutet (im Zusammenhang der protestantischen Bildung und ihrer ‚Lernziele‘ Kap. 9). D. stellt den Zusammenhang zu P. in zwei Fußnoten her



derart, daß dieser körperliche Eindruck von uns selbst als eine Art Erstheit anzusehen ist. Schließlich ist die Ikonizität Possibility, viel ursprünglicher als ‚gesetzhafte Beschreibbarkeit‘ (Drittheit?) und ‚experimentierende Vergegenständlichung‘ (Zweitheit?, 214). Was Kevelson in vielen ihrer Schriften beispielsweise der Freiheit zuschrieb, wird bei D. Gottes Rolle (nach seiner Definition als ens necessarium in Kap. 7).

Eine gute Übersicht über P.s Behandlung der theologischen Problematik liegt schon vor bei Donna Orange, *Peirce's Conception of God* [Lubbock, TX 1984]. D.s vorliegender Behandlung des gleichen Themas hätte eine straffende Eliminierung von einiger Redundanz sehr geholfen; man würde diesem Werk auch einen neuen Durchlauf durch ein Rechtschreibprüfprogramm gönnen, bevor es in die zweite Auflage geht.

J. EHRTAT S. J.

JAIN, ELEONOR, *Das Prinzip Leben*. Lebensphilosophie und Ästhetische Erziehung. Frankfurt/M. u. a.: Lang 1993. 448 S.

Da die Lebensphilosophie oft nur klischeehaft zitiert oder abgehandelt wird, gehört es zum großen Verdienst dieser breit angelegten Studie von E. Jain (Univ. Gießen), der Lebensphilosophie einerseits eine metaphysische Vertiefung abzugewinnen und sie andererseits kritisch für heutige pädagogische Anliegen fruchtbar zu machen. Wir beschränken uns hier auf diese Hauptaspekte, weil im Detail in universitätskritischer, kulturphilosophischer, politischer, mystischer, ästhetischer wie kulturpädagogisch-psychologischer Hinsicht ein beachtliches Spektrum von Lebensphilosophen ausgebreitet wird, das sich nicht in Kürze zusammenfassen ließe, nämlich u. a. die Ansätze von Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Simmel, Th. Lessing, Klages, Ortega y Gasset, Bergson, Keyserling, Scheler, Misch, Nohl, Spranger, Litt, Bollnow. Damit sind auch die drei Hauptteile des Buches ausgewiesen, die I. Grundzüge der Lebensphilosophie (33–150), II. Einflüsse der Lebensphilosophie auf die Pädagogik (151–292) und III. Konsequenzen für die Theorie der Ästhetischen Erziehung behandeln (293–408). Als Angelpunkt der Arbeit kann sicher das Kap. II. 7 angesehen werden (275–292), weil hier J. die *ontologischen* Implikationen der Lebensphilosophie nach ihrem Lehrer Karl Albert fruchtbar macht („Lebensphilosophie und ontologische Pädagogik“).

Die schon klassische Kritik an der Lebensphilosophie bei Rickert, Lukács wie H.-J. Lieber beispielsweise, wo Irrationalität, extremer Subjektivismus und Dualismus von Individuum und Gesellschaft in den Vordergrund gestellt wurden, beantwortet J. mit dem grundsätzlichen Hinweis darauf, daß ein „metaphysisch gegründeter Lebensbegriff Wirklichkeitsbewußtsein impliziert“ (18) und – heute vielleicht noch klarsichtiger als zur Jahrhundertwende – zivilisationskritische Elemente einschließt, die Weltorientierung des Individuums als klarsichtige „Selbstentfaltung“ beinhalten (29 f.). Zwar sei der Lebensbegriff bei seinen zahlreichen und unterschiedlichen Vertretern nicht zu vereinheitlichen, aber dem stehe gegenüber, daß „Leben“ in der Philosophie selbst „immer schon komplexer als [in den] Einzelwissenschaften aufgefaßt wurde“ und nach J. Simon das „rein transzendente Denkvermögen [als Subjekt-]Selbstbegriff scheitern“ läßt (21), weil sich das Subjekt eben nicht von der Erfahrung dieses „Lebens-Gegenständlichen“ abzuheben vermöge. Die weiteren Grundzüge des Lebens als Werden, All-Eines oder Schein-*Transgressus* etwa bei Nietzsche bzw. als Erlebnis, Ausdruck und Verstehen bei Dilthey etwa sind dann Ausformungen, die nach dem Methodenverständnis der Autorin eine phänomenologische Hermeneutik erfordern, um eben die Vielschichtigkeit des lebensphilosophischen Diskurses mit Blick auf die Gesamt-(Lebens-)Möglichkeit herauszuarbeiten (19, 33). Die Nähe dieses Ansatzes zur Ästhetik liegt insofern auf der Hand, als *aisthanesthai* unmittelbar-ursprünglich mit Empfinden und Wahrnehmen in eins zu sehen ist, so daß „ästhetische Erziehung eine Form des Lebens ist, die genuin geistig orientiert ist“ (29). In der Kunst als höchstmetaphysischer Tätigkeit des Lebens (Nietzsche) wäre dann nicht nur der Dualismus Intellekt/Leben überwunden, sondern auch die offen-sensible Weltorientierung des einzelnen als „IndividualitätSENTFALTUNG“ sowie als „kulturelle Initiation“ gewährleistet (30 f.). – Der Autorin ist darin zuzustimmen, daß bisheriges Interesse am Lebensbegriff unter dem ausschließlichen Werdensaspekt eine Vereinfachung darstellt. Das deutlicher herauszuarbeitende