

Heinz Eidam, Frank Hermenau,  
Dirk Stederoth (Hrsg.)

## Kritik und Praxis

Zur Problematik menschlicher Emanzipation

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 60. Geburtstag

zu Klampen

Dieser Band ist eine Veröffentlichung des Fachbereiches *Erziehungswissenschaft,*  
*Humanwissenschaften* der Universität Gesamthochschule Kassel

99.  
43923

Erste Auflage 1998  
zu Klampen Verlag  
Postfach 1963, 21309 Lüneburg  
Tel.: 04131/73 30 30; Fax: 04131/73 30 33  
Druck: Zentraldruckerei der  
Universität Gesamthochschule Kassel  
Umschlagentwurf: C.-P. von Mansberg

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme:

**Kritik und Praxis:** zur Problematik menschlicher Emanzipation;  
Festschrift für Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik / Heinz Eidam ...  
(Hrsg.) - 1. Aufl. - Lüneburg : zu Klampen, 1999

ISBN 3-924245-78-9

Bayerische  
Staatsbibliothek  
München

## Inhalt

Vorwort	9
<b>Natur und Erkenntnis</b>	
Hans Heinz Holz Das Licht in Schellings Naturphilosophie	15
Eberhard Braun Der aufrichtige Jugendgedanke Schellings. Drei Zugänge zur Naturversöhnung	24
Friedrich Voßkühler Natur denken	32
Carlos Cirne-Lima A System Project. Dialectics and Nature	41
Hassan Givsan Schellings »positive« Philosophie oder die Kunst einer Selbsttäuschung	54
Michael Benedikt Atheismus und das Unvordenkliche	69
Rainer E. Zimmermann Von Schelling zu Bloch. Positive Philosophie als Begründung des noch gar nicht geräumten Bauplatzes	84
Michael Hampe Komplementarität und Konkordanz von Natur und Erkenntnis. Anmerkungen zu Schelling und Peirce	96
Kurt Walter Zeidler Natur und Freiheit – mit Blick auf Cassirer und Heidegger	107
Eberhard Rüdtenklau Von der Idee des Malers, sich selbst ins Bild zu integrieren. Eine erkenntnistheoretische Metapher	119

## Kultur und Geschichte

Friedrich W. Sixl Goethe: Nicht-Philosoph aus Koketterie?	135
Muriel Maia-Flickinger Ein Tag im Leben Schellings. Eine philosophische Collage	148
Justin Stagl Künstler und ihre Auftraggeber. Mäzenatentum im 18. Jahrhundert	162
Norbert Rehrmann Über »holde Ignoranz« und das »große Goldzeitalter«. Heinrich Heine und das jüdisch-maurische Spanien	175
Erhard Oeser Humboldts Idee der physischen Weltbeschreibung als heuristischer Plan zur naturwissenschaftlichen Erschließung der Äquinoktiallegenden Amerikas	185
Rodrigo Duarte Ästhetische Erfahrung als Modell des »Eingedenkens der Natur im Subjekt«	195
Christoph Türcke Nichts dahinter? Zur Dialektik des Erscheinungsbilds	206
Klaus Baum Der gnadenlose Begriff. Glosse über den Philosophiebetrieb	212
Helmut Fleischer Von den Welträtseln zu den Rätseln der Menschheitsgeschichte	224
Marek J. Siemek Vom gesellschaftlichen Raum der Philosophie	236
Heinz Paetzold Perspektiven einer kritischen Kulturphilosophie	247

## Erziehung und Praxis

Werner Sesink Das »Reich der Freiheit« ist das Reich der Bildung. Zur impliziten Bildungstheorie der Kritik der Politischen Ökonomie	259
Betty Oliveira Pädagogik und menschliche Emanzipation	272
Hans-Georg Flickinger Gesellschaft, Pädagogik, Umwelt	282
Gerhard Schweppenhäuser Vom abstrakten Staatsbürger zum Gattungswesen. Menschenrecht, Toleranz und verschiedene Begründungen	294
Tom Rockmore Nach dem Marxismus. Bemerkungen zu Liberalismus und Anerkennung	309
Hans-Ernst Schiller Gentechnologie und Menschenwürde. Zur moralischen Relevanz der Möglichkeit	319
Rolf Schwendter Paradoxien der Gramsci-Rezeption	331
Helmut Fahrenbach »Existentialismus und Marxismus«. Ein frühes Projekt Herbert Marcuses	340
Joseph Bien Merleau-Ponty on Freedom and Praxis	353
Jan Robert Bloch Vom Sein zum Sollen – die Utopie zwischen ontischem Modus und ethischem Postulat	359

## Ethik und Transzendenz

Joachim Israel Gedanken über Moral und das Böse	371
Maciej Potępa Das Gewissen bei Kant und Fichte	376
Gottfried Heinemann Ist es gut für mich, gut zu sein? Ein Brief	388
Leonard H. Ehrlich Die Transzendenz des Denkens	398
Eveline Goodman-Thau Athen und Jerusalem im Bann der Geschichte. Zu Leo Schestow	411
Eberhard Gruber »Gottes« Selbstbezeugung und Selbstbezeugung. Eine Problematisierung im Ausgang von <i>Genesis</i> I: 26-27 und XV: 17-18	424
Yaacov Ben-Chanan Die jüdische Erlösungshoffnung und ihre Wandlungen. Zu einigen Elementen jüdischer Religions- und Geschichtsphilosophie	436
Maria Schafstedde Begegnung statt Konstitution. Zur Frage nach dem Anderen bei Jean-Paul Sartre und Emmanuel Levinas	450
Ulrich Müller »inmitten der Abfälle der Arbeit«. Versuche über das Loch der Ökonomie, die Utopie des Wunsches und das Werk der Kunst im Hinblick auf Levinas	458
Die Autorinnen und Autoren	471

## Vorwort

Freiheit? Gleichheit? Brüderlichkeit? – Der Enthusiasmus, den diese Ideen einmal erregt haben mögen, ist verfliegen. Wer im Ernst – wie Bloch einst – noch meint, es sei mit ihnen etwas gemeint gewesen, was auf seine Kosten noch nicht kam, erscheint hochgradig antiquiert: »Moralapostel«, »Humanitätsduselei«, »Klassenkampfparolen«. Das 19. Jahrhundert wurde im 20. überholt, und d. h. die in diesem – nicht zuletzt ja auch aus ökonomischen Interessen eingeklagte und erkämpfte – Emanzipation ist inzwischen offensichtlich unrentabel geworden, zum Hindernis auf dem Weg ins nächste Jahrtausend, von dem nichts mehr und anderes noch erwartet wird, außer daß es sich eben rechnet.

Man muß die Toten ihre Toten begraben lassen. Aus der Retrospektive ergibt sich nur: Dem Projekt der Aufklärung und der Leitidee einer umfassenden Emanzipation wurden die Mittel gestrichen; aufgegeben der Versuch mit Liberté und Egalité und Fraternité. Der platonische Kindertraum der Vernunft – Brüder zur Sonne, zur Freiheit! – ist ausgeträumt, nur das Spiel geht weiter. Die postmodernen Weltbürger, auch solche wider Willen, brauchen keine kategorischen Imperative – in Kantischer oder gar Marxscher Version – und keine menschheitlichen Visionen, sondern vor allem einen Markt; und nur auf diesem finde sich der recht verstandene Weltgeist auch wieder. Offensiv und ohne den geringsten Versuch, dabei noch etwas verschleiern zu wollen, wird die dazugehörige Politik eingeklagt: Globalisierung ist der neue Fetisch, um den die Welt zu tanzen hat, und seine Kritik öffentliches Tabu. Hic Rhodus, hic salta?

Gegenüber der Standortfrage – als schärfstem Argument der partia- len Durchsetzung allgemeiner Mobilmachung – mit »Menschlichkeit« oder »Menschenwürde« aufwarten, universalen Deregulierungsprozessen noch mit regulativen Ideen begegnen zu wollen, scheint ebenso naiv wie der Versuch vergeblich, einen Arbeitslosen durch die Weltmarkt- lage über sein persönliches Schicksal hinwegtrösten zu wollen;

Michael Hampe

## Komplementarität und Konkordanz von Natur und Erkenntnis

Anmerkungen zu Schelling und Peirce

### I. Einleitung

Der Schelling des Jahres 1800 sieht es als eine »notwendige Tendenz aller Naturwissenschaft [...] von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dies und nichts anderes«, schreibt er im *System des transzendentalen Idealismus*, »liegt dem Bestreben zugrunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. – Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen völlig verschwinden, und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistig werden und zuletzt völlig aufhören.«<sup>1</sup> Die Naturwissenschaft hat nach Schelling die Aufgabe, »die Natur intelligent zu machen« und dadurch zur »Natur-Philosophie« zu werden, die er zu dieser Zeit noch als eine »notwendige Grundwissenschaft der Philosophie« ansieht.<sup>2</sup> Ihr komplementär ist die Transzendentalphilosophie, die »vom Subjektiven, als vom Ersten und Absoluten«, ausgeht, um aus ihm das Objektive, die Natur, entstehen zu lassen.<sup>3</sup>

Der amerikanische Philosoph und Begründer des Pragmatismus: Charles Sanders Peirce, hat in seiner Metaphysik der Evolution und seiner Theorie der Erkenntnis Gedanken entwickelt, die in mancherlei Hinsicht an die oben genannten Überlegungen Schellings erinnern. Sicherlich gibt es auch einen direkten (über Lektüre vermittelten) und einen indirekten Einfluß (über Josiah Royce) von Schelling auf Peirce.

1 F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg 1957, S. 8.

2 Ebd., S. 9.

3 Ebd., S. 10.

Im folgenden möchte ich jedoch nicht diese Einflüsse historisch rekonstruieren, sondern darstellen, wie Peirce die oben benannte Komplementarität von Natur- und Transzendentalphilosophie bei Schelling in seiner eigenen Konzeption von Wahrheit und Realität transformiert.

### II. Idealismus und Realismus

Peirce ist sowohl als ein Vertreter des erkenntnistheoretischen Realismus wie des Idealismus charakterisiert worden. Beide Kennzeichnungen haben eine gewisse Berechtigung. Doch sie verfehlen, sofern sie Peirce' Gedanken über Wahrheit und Realität *im ganzen* erfassen wollen, ihr Ziel.

Eine Äußerung wie die folgende scheint die Charakterisierung des Realismus zu stützen: »So können wir das Reale also definieren als dasjenige, dessen Eigenschaften unabhängig davon sind, was irgendjemand über sie denken mag.«<sup>4</sup> Andererseits scheinen Ausführungen in der Semiotik den Idealisten Peirce zu zeigen. Etwa: »Zweck jedes Zeichens ist es, eine ›Tatsache‹ auszudrücken und in der Verknüpfung mit anderen Zeichen so weit wie möglich an die Bestimmung eines Interpretanten heranzukommen, der die *vollkommene Wahrheit*, die absolute Wahrheit und als solche [...] das Universum selbst sein würde.«<sup>5</sup>

Wenn die absolute Wahrheit das Universum selbst ist, Wahrheit jedoch in der Realisierung von Zeichen besteht, ist dann das Universum von Peirce nicht als der wahre Gedanke in Form des wahren Zeichens bestimmt worden, d. h. als etwas Geistiges? Wie aber paßt eine solche Auffassung zu der zuvor genannten Definition von Realität, nach der diese etwas von uns Unabhängiges sein soll? Kann das Universum, wenn es als etwas Geistiges aufgefaßt wird, von uns unabhängig sein – im selben Sinne wie ein materielles Universum?

Eine Antwort auf diese Fragen läßt sich nur in der Betrachtung der Peirceschen Evolutionstheorie finden. Peirce rekonstruiert in seinen Artikeln für den *Monist* in den Jahren 1890 bis 1893: »The Architec-

4 Charles Sanders Peirce, *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, hg. v. Karl-Otto Apel, übers. v. Gert Wartenberg, Frankfurt a.M. 1991, S. 202.

5 Charles Sanders Peirce, *Naturordnung und Zeichenprozeß. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie*, hg. v. Helmut Pape, übers. v. Bertram Kienzle, Frankfurt a.M. 1991, S. 345.

ture of Theories«, »The Law of Mind« und »Evolutionary Love«, eine Metaphysik der Geschichte der Natur, nach der die Natur im Laufe ihrer Entwicklung *immer gesetzmäßiger* wird. Die an uns selbst zu beobachtende Tendenz zur Annahme von Verhaltensgewohnheiten sei die Manifestation eines überall in der Natur wirksamen Prinzips der Ausbildung von Gesetzmäßigkeiten. Dieses Prinzip verstärke sich selbst und führe dazu, daß die Ordnung der Natur zunehme, daß sie immer mehr zu einem System von aufeinander abgestimmten Regularitäten werde.

Diese Überlegung ist von Peirce als eine *realhistorische Spekulation* gedacht. Wenn Schelling darüber spricht, daß die Naturphilosophie vom Objektiven auszugehen habe, um aus ihm, auf dem Weg der Vergeistigung aller Naturgesetze, die Intelligenz abzuleiten, so dürfte ihm dabei kaum der Nachvollzug realhistorischer Entwicklungsprozesse in der Natur vorgeschwebt haben. Denn das genetische Vokabular der zur Naturphilosophie komplementären Transzendentalphilosophie ist sicherlich *nicht* realhistorisch im Sinne einer formalisierten Wissenschaftsgeschichte gemeint. Es schillert vielmehr zwischen einer historischen und einer logischen (Ableitungsverhältnisse betreffenden) Genealogie. Es ist deshalb naheliegend, aufgrund der Komplementarität von Natur- und Transzendentalphilosophie auch die Genetik der Naturphilosophie bei Schelling nicht allzu realistisch als einen Nachvollzug einer Geschichte der Natur zu denken. Wenn Schelling in seiner Naturphilosophie von »Natur« spricht, so meint er damit ja »eben nichts anderes als das rein-Objektive der intellektuellen Anschauung, das reine Subjekt-Objekt«, das aufgrund seiner inneren Widersprüchlichkeit »zu bestimmter Thätigkeit determiniert« ist.<sup>6</sup> Doch diese Tätigkeit wird wohl kaum als eine Kreativität der Natur *in der Zeit* zu denken sein, sondern eben als eine »reine Tätigkeit«, die in der intellektuellen und nicht in der empirischen Anschauung erfaßt wird und also nicht als historischer Prozeß zu denken ist. Die Reihe der »Produkte«, die in dieser Tätigkeit »durch alle Potenzen« hindurch erzeugt werden, ist keine realhistorischer Stadien. Auch wenn man die »drei Stufen des dynamischen Prozesses der Materie«, die schließlich in der Elektrizität/Empfindung münden, als Ausführung des Spinozistischen

Parallelismus von Psychischem und Physischen denkt,<sup>7</sup> so ergibt sich daraus noch kein Einblick in die Art und Weise, wie Schelling die Zeitlichkeit der Natur möglicherweise gedacht haben könnte.

Für Peirce gilt dagegen dreierlei: Erstens gibt es kein der intellektuellen Anschauung analoges Prinzip, das in seiner Naturphilosophie oder Evolutionsmetaphysik zur Geltung käme. Zweitens war er als eifriger Leser Darwins von der Geschichte der Natur überzeugt und dehnte sie sogar auf die nicht-organische Welt aus. Drittens betrachtete er die Metaphysik nicht als ein von den empirischen Wissenschaften abgetrenntes »reines« Unternehmen. Die Tendenz der Natur, immer gesetzmäßiger zu werden, ist deshalb für Peirce nicht allein eine Tendenz in der *Naturbeschreibung* (obwohl sie das auch ist), sondern eine realhistorische, d. h. in der empirischen Zeit als wirksam erfahrbare Entwicklungstendenz. So wie jedoch die sich steigernde Gesetzmäßigkeit der Natur als Verwirklichung des universalen Prinzips der Annahme von Gewohnheiten zu deuten ist, das wir in unserem subjektiven Erleben erfahren, ebenso gilt umgekehrt, daß der menschliche Forschungsprozeß als Geschichte der Entdeckung von immer mehr Naturgesetzmäßigkeiten Teil der allgemeinen Entwicklung zur Gesetzmäßigkeit ist. Denn je mehr Gesetzmäßigkeiten die Wissenschaften entdecken, um so kohärenter wird das wissenschaftliche Zeichensystem, um so gesetzmäßiger wird im Sinne von Peirce die Wissenschaft selbst.

Natur- und Geistesgeschichte sind bei Peirce also nicht komplementär zueinander wie Natur- und Transzendentalphilosophie bei Schelling, die beide vom Absoluten, seiner inneren Widersprüchlichkeit und der sich daraus ergebenden Dynamik in der intellektuellen Anschauung handeln. Eher handelt es sich bei Peirce um das Verhältnis von ineinandergeschachtelten Zeichentransformationen: Die Geistesgeschichte ist Teil der allgemeinen Geschichte der Wirklichkeit, die insgesamt eine Zeichentransformation ist und die als solche in der Geistesgeschichte immer deutlicher abgebildet wird. Dabei bleibt bei Peirce jedoch der Prozeß des Wissens, die Entwicklung der Wissenschaften, vom Prozeß der Natur unterschieden. Peirce naturalisiert nicht einfach die Geistesgeschichte zu einem Teil der Naturgeschichte,

6 F. W. J. Schelling, *Schriften von 1799–1801*, Darmstadt 1975 (Nachdruck von: *Schellings sämtliche Werke*, Stuttgart/Augsburg 1858/59), S. 646.

7 Vgl. Klaus Jürgen Grün, *Das Erwachen der Materie. Studie über die spinozistischen Gehalte der Naturphilosophie Schellings* (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 35), Hildesheim/Zürich/New York 1993.

so wenig er die Naturgeschichte idealistisch zu einem kulturellen Konstrukt einer bestimmten Wissenschaftsentwicklung macht. Dies kann jedoch nur deutlich werden, wenn man seine Behandlung der Begriffe »Wahrheit« und »Überzeugung« betrachtet.

### III. Konsens und Konkordanz

In »The Fixation of Belief« unterscheidet Peirce vier Methoden, um an einer Überzeugung festhalten zu können: erstens die Methode der *Ignoranz*, die alles, was eine angenommene Überzeugung erschüttert, ausblendet; zweitens die Methode der *Autorität*, die das, was von einer Autorität nicht als Einwand gegen eine angenommene Überzeugung zugelassen wird, auch nicht auf sie einwirken läßt; drittens die Methode der *Analogie*, die nach »Geschmack« zur Annahme oder Ablehnung einer Überzeugung kommt, die zu unseren bisherigen Überzeugungen paßt bzw. nicht paßt; schließlich viertens die Methode der Herstellung von *Kritikresistenz* durch die Annahme nur solcher Überzeugungen, die sich in Auseinandersetzungen bewährt haben.

Es gibt nun nach Peirce einen Trieb zur Gemeinschaft, der eine Instanz der metaphysischen Lehre des Synechismus, der Lehre von der Kontinuität der Individuen, darstellt. Dieser Trieb begünstigt auf lange Sicht die vierte Methode der Überzeugungsfixierung, die Peirce auch die *wissenschaftliche* nennt. Denn wer sich auf Ignoranz, Autorität und Geschmack verläßt, muß sich isolieren, um das, was ihm nicht paßt oder von seiner Autorität nicht abgesegnet ist, auch nicht wahrnehmen zu müssen. Nur von der vierten Methode gilt nach Peirce darüber hinaus, daß sie einen Zusammenhang zwischen Überzeugung und Wahrheit herstellt.<sup>8</sup>

Der Prozeß der Wahrheitssuche, der die wissenschaftliche Methode der Überzeugungsfixierung *leitet*, verläuft nach Peirce teleologisch. Unterschiedliche wissenschaftliche Verfahren, beispielsweise in der Untersuchung der Lichtgeschwindigkeit, tendieren auf lange Sicht doch zu demselben Resultat. Wissenschaftler, die verschiedene Methoden verfolgen, mögen bei einer gemeinsamen Fragestellung »zuerst voneinander abweichende Ergebnisse erhalten, aber in dem Maße, in dem jeder seine Methode und seine Verfahren vervollkommnet, wird

sich zeigen, daß die Ergebnisse auf ein bestimmtes Zentrum hin konvergieren. So ist es mit jeder wissenschaftlichen Untersuchung. Verschiedene Köpfe mögen von äußerst gegensätzlichen Anschauungen ausgehen, der Prozeß der Forschung führt sie durch eine außerhalb ihrer Willkür liegende Kraft zu ein und derselben Konklusion.«<sup>9</sup>

Es wird deutlich, daß Peirce optimistisch davon ausgeht, daß die wissenschaftliche Methode, Überzeugungen zu fixieren, zu *gemeinsamen Überzeugungen*, zu *Konsens*, führen wird. Genau diese gemeinsamen Überzeugungen sind dann auch die *wahren* Überzeugungen. Durch Ignoranz, Autorität und Geschmack fixierte Überzeugungen mögen *fest* sein. Doch sie sind nicht wahr, sie entsprechen keiner von uns unabhängigen Realität. Deshalb sind sie wie Traumgebilde. Die konsensuelle Überzeugung ist kein Traumgebilde, sondern von den individuellen Vorlieben für Autoritäten oder Harmonien unabhängig. Die Befreiung vom Individuellen im Konsens ist also gleichzeitig die Bedingung der Realitätshaltigkeit unserer Überzeugungen: »Und was meinen wir mit wirklich? Es handelt sich um einen Begriff, den wir schon haben mußten, als wir entdeckten, daß es etwas Unwirkliches, eine Illusion, gibt, d. h. als wir uns selbst zum ersten Mal korrigierten [...] Das Wirkliche ist also das, was Wissen und Denken schließlich erreichen würden und was deshalb unabhängig von meinen und deinen abwegigen Vorstellungen ist. Also zeigt der tatsächliche Ursprung des Begriffs der Realität, daß dieser Begriff wesentlich die Idee einer *Gemeinschaft* einschließt, einer Gemeinschaft ohne bestimmte Grenzen, die zu wirklichem Erkenntniszuwachs fähig ist.«<sup>10</sup>

Es ist daher nicht die Realität der gewußten Dinge selbst, die uns zu wahren und haltbaren Überzeugungen bringt, sondern es ist der Konsens zwischen den Erkennenden über die Dinge, die sie wissen wollen. Peirce ist kein naiver Realist, der meint, daß uns die Dinge, wenn wir nur richtig auf sie zugehen, *selbst* dazu bringen könnten, wahre Überzeugungen von ihnen zu haben. Aber er ist auch kein Idealist, der glaubt, daß die Vorstellung von einer unabhängigen Realität und einer Entsprechung von Überzeugungen und Realität sinnlos wäre. Er vertritt vielmehr, wie ich es nennen möchte, eine *Konkordanztheorie* des Verhältnisses von Erkenntnis und Realität.

<sup>9</sup> Ebd., S. 205.

<sup>10</sup> Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, hg. v. Charles Hartshorne und Paul Weiss, 8 Bde., Cambridge, Mass. 1960, Nr. 5.311.

<sup>8</sup> Vgl. Charles Sanders Peirce, *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, S. 168.

Die Realität bringt uns zwar zu einzelnen Überzeugungen, wie etwa das Sehen einer Farbe uns dazu bringt, davon überzeugt zu sein, daß etwas rot ist. Doch »rot« ist ein Allgemeinbegriff, der in der Empfindung nicht gegeben war. Hier handelt es sich vielmehr schon um eine Kodierung durch ein Zeichensystem, das allgemein ist. Alle unsere Überzeugungen sind in allgemeinen Zeichensystemen kodiert und müssen sich gegenüber anderen Überzeugungen in einem allgemeinen Zeichensystem bewähren. Erkenntnis richtet sich daher sowohl nach den Dingen wie nach anderer Erkenntnis. Die Konvergenz der Erkenntnis hin zum Konsens führt zu einer Konkordanz mit einer Realität, die ihrerseits auf einen Zustand immer größerer Gesetzmäßigkeit konvergiert. Das Chaotische, Ungesetzliche, ist für Peirce nicht wirklich (es ist vom Zufall, der sehr wohl wirklich ist, zu unterscheiden). Die Entwicklung zur Gesetzmäßigkeit ist deshalb auch eine *Steigerung der Wirklichkeit* der Natur. Die Konkordanz von Erkenntnis und Natur ist deshalb verbunden mit einer Steigerung der Wirklichkeit von Wissen und Gewußtem, die in beiden Fällen etwas mit Gemeinschaft zu tun hat. Denn im Konsens wird eine Gemeinschaft der Wissenden erzeugt, im Gesetzmäßigwerden der gewußten Natur werden Dinge und Ereignisse miteinander in Zusammenhang gebracht (synchron und diachron). So laufen die sich entwickelnden wissenschaftlichen Überzeugungen und die sich entwickelnde Realität gewissermaßen in einem Annäherungsprozeß der Realitätssteigerung aufeinander zu. In der idealen wissenschaftlichen Gemeinschaft wird ein Konsens erzeugt, der der gesetzmäßig gewordenen Welt entspricht. Das mag beides noch Tausende von Jahren dauern, doch wird es von Peirce als die regulativ den Forschungsprozeß leitende Teleologie angenommen.

Wir mögen dieser Teleologie nicht immer vertrauen. Doch wenn dies nicht deshalb nicht geschieht, weil wir mit dem Begriff einer sich steigernden Wirklichkeit in Erkenntnis und Natur nichts anfangen können, dann in der Regel aus Pessimismus: weil wir uns nicht vorstellen können, daß der Forschungsprozeß zur konsensuellen Wahrheitsannäherung in endgültigen Überzeugungen führt. Nach Peirce ist es jedoch »unphilosophisch anzunehmen, daß im Hinblick auf eine gegebene Frage [...] das Forschen keine Lösung zutage bringen könnte, wenn es weit genug betrieben werden würde. Wer hätte vor einigen Jahren gesagt, daß wir jemals wissen könnten, aus welchen Substanzen die

Sterne bestehen, deren Licht vielleicht länger gebraucht hat, bis es uns erreichte, als das ganze Menschengeschlecht überhaupt existiert? [...] Wer kann erraten, was das Ergebnis sein würde, wenn die Arbeit der Wissenschaft weitere zehntausend Jahre mit der Aktivität der letzten hundert Jahre fortgesetzt wird?«<sup>11</sup> Nur wer aus Selbstverliebtheit an der Unlösbarkeit der eigenen Fragestellungen hängt, kann nach Peirce an der Möglichkeit der Wahrheitsfindung im Konsens zweifeln. Er muß sich dazu isolieren, mit seiner Fragestellung absondern und wird dadurch natürlich auch die Lösung seiner Fragestellung behindern, weil er sie nur allein bearbeitet und auf die Unterstützung anderer kluger Forscher verzichtet. Epistemischer Pessimismus ist deshalb ebenso wie epistemischer Optimismus selbstverstärkend, weshalb es eine quasi moralische Verpflichtung zum epistemischen Optimismus gibt.

In diesen letzten Überlegungen wird der realistische Gehalt der Peirceschen Theorie der Erkenntnisentwicklung besonders deutlich. Es geht nicht allein um einen bloß möglichen Konsens, der als regulative Idee gedacht wird. »In the long run« bedeutet für Peirce vielmehr auch: »Berücksichtigung der Erkenntnisentwicklung in vielen tausend Jahren.« Ferner geht es nicht um ein Prinzip, das uns als Wissenden von außen auferlegt ist, sondern für dessen Wirklichkeit wir als Forschende Verantwortung tragen: je nachdem, wie wir uns verhalten, wird der Konsens wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher. Es gibt deshalb keine Garantie für sein Eintreten, weil es keine Garantie für das Bestehen wissenschaftlicher Gemeinschaften, ja nicht einmal für das Bestehen der Menschheit gibt (Beides hängt von unserem Verhalten ab). Falls beide jedoch lange Zeit fortleben sollten, ist die Konkordanz von Erkenntnis und Realitätsentwicklung nach Peirce zumindest wahrscheinlich.

Daß sie wahrscheinlich ist, zeigt sich nach Peirce auch daran, daß es sich bei der Entwicklung der natürlichen Realität und der Erkenntnis um *verwandte* Prozesse handelt. Diese Verwandtschaft zeigt sich in der Unwahrscheinlichkeit der Ausbildung zutreffender Hypothesen. Es gibt unendlich viele Möglichkeiten falsche Hypothesen über die Welt zu bilden. Wir haben jedoch nach Peirce in den wenigen hundert Jahren, in denen die Forschung verfolgt wird, bereits wahre Hypothesen allein *durch Raten* erreicht, die sich dann in methodischer For-

11 Charles Sanders Peirce, *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, S. 207.



schung bewährt haben. Nur unsere Verwandtschaft mit dem, über das wir etwas wissen wollen, kann nach Peirce diese Unwahrscheinlichkeit erklären: Wir steuern instinktiv auf die Wahrheit zu, weil wir als kognitive Wesen aus der Welt, die wir wissen wollen, selbst in einem Evolutionsprozeß hervorgegangen sind. Und genau deshalb ist auch unsere Hoffnung auf eine Konkordanz von Realitäts- und Erkenntnisentwicklung nicht unberechtigt.

#### IV. Wissenschaft vom Absoluten und mythische Veranschaulichung

Die Schellingsche Vorstellung, daß die Idee einer von uns unabhängigen Wirklichkeit auf eine unbewußte Produktion des Ich zurückgehe, wie er sie im *System des transzendentalen Idealismus* entwickelt, würde von Peirce wohl als ein Gedanke, der die Widerständigkeit und Fremdheit der Realität herunterspielt, kritisiert werden (eine solche Kritik übt er an Hegel<sup>12</sup>). Ferner sind, wie schon erwähnt, die Schellingschen Genesen in Transzendental- und Naturphilosophie keine realhistorischen. In den beiden Fundamentalphilosophien geht es ja nicht um Prozesse in der Zeit; das Schellingsche Projekt ist viel formaler. Doch trotz dieser Differenzen sind die Ähnlichkeiten zwischen der Peirceschen Konkordanzkonzeption und der Schellingschen Vorstellung der Komplementarität zweier philosophischer Fundamentaldisziplinen nicht zu übersehen. Dies wird besonders an der Peirceschen Hypothese der Verwandtschaft von Geist und Natur deutlich, hinter der letztlich eine spirituelle Naturauffassung steht. Denn Peirce' »Vorschlag« zur Erläuterung seiner Hypothese, daß es ein Wachstum an Gesetzmäßigkeit und Realität in der Natur geben könne, lautet, »daß die Materie Geist ist, [Geist,] der unter die fast vollständige Herrschaft von Gewohnheit geraten ist, [und] daß es zuerst nur Geist gab, eine ungeheure, nicht personifizierte Mannigfaltigkeit an Geist.«<sup>13</sup> Sollte dieser ursprünglich unpersönliche Geist nicht mit Schellings Idee des Absoluten analogisierbar sein? Sicher ist die Analogie möglich. Allerdings ist Peirce nicht mehr der Vorstellung verpflichtet, in seiner Philosophie mit »dem Unbedingten« zu be-

ginnen, und das ist hinsichtlich des Verständnisses der Wissenschaftlichkeit von Philosophie zentral.

Peirce' Überlegungen zur Evolution der Erkenntnis und der Natur sind Anwendungsfälle seiner Logik. Logik und Semiotik stellen für ihn die wahren Nachfolgerinnen der Prima Philosophia dar. Wenn er nach den Abhängigkeitsverhältnissen der philosophischen Wissenschaften gefragt würde, müßte wohl auch Peirce, nach eigenen Worten, wie die meisten Logiker, die Auskunft geben, »daß Metaphysik vollständig von der Logik abhängt und Logik in keiner Weise von der Metaphysik.«<sup>14</sup> Peirce' Idee der Evolution und des Konsenses sind Instanzen seiner logischen Vorstellung von der Kontinuität aller Prädikate, nach der es keine diskreten einfachen Begriffe geben kann. Sein Konzept der Gesetzmäßigkeit geht auf seine Vorstellung von Drittheit als eines Begriffs des Interpretanten zurück, nach dem es kein Zeichen ohne eine *Regel des Bezugs* des Bezeichnenden auf das Bezeichnete geben kann. Die Wissenschaftlichkeit, welche die Schellingsche Philosophie mit ihrem Anfang im Unbedingten in Transzendental- und Naturphilosophie als Grundwissenschaften anstrebt, liegt für Peirce – wenn es sie denn überhaupt in seiner konsensuellen Konzeption von Wahrheit noch geben kann – in der *Logik*. Ihr gegenüber ist die evolutionäre Metaphysik fast so etwas wie eine *mythische Veranschaulichung*, vergleichbar dem Platonischen *Timaos* als einem Mythos zur Illustration der Ideenlehre. Nur dadurch kann sie ihren realhistorischen Gehalt als Spekulation über Anfang der Welt und Ende der Wissenschaft erzeugen, der freilich in diesem Zusammenhang sehr viel weniger Verbindlichkeit hat als die Überlegungen zu Logik und Semiotik, die von zeitlosen Zusammenhängen handeln. Die Peircesche Metaphysik ist welthaltiger, ironischer und gleichzeitig weniger wissenschaftlich als die Schellingsche Komplementaritätskonstruktion von Natur- und Transzendentalphilosophie. Schellings Konstruktion eines Absoluten, das dialektisch Stadien aus sich hervortreibt, die wir heute weder als Stadien der Naturgeschichte noch als Abschnitte einer logischen Konstruktion denken können, ist uns wohl fremd geworden, es sei denn, wir denken sie als Potential für eine kritische Philosophie, die anstrebt, einen gegenwärtig vielleicht falschen Umgang mit der Natur den-

12 Vgl. ebd., S. 253 ff.

13 Charles Sanders Peirce, *Naturordnung und Zeichenprozeß*, S. 138.

14 Charles Sanders Peirce, *Semiotische Schriften*, Bd. 2, hg. u. übers. v. Christian Kloesel und Helmut Pape, Frankfurt a.M. 1990, S. 204; vgl. auch die Einleitung von Helmut Pape, S. 21.

kerisch in Frage zu stellen.<sup>15</sup> Doch auch die Idee einer philosophischen Wissenschaft, die der Strenge von Logik und Mathematik in nichts nachsteht, nicht von diesen Wissenschaften abhängt, aber doch erlaubt, sie zu kritisieren, wie sie Kant in die philosophische Welt gesetzt und Fichte an Schelling vererbt hat, dürften wir heute wohl kaum noch als systematisches Projekt einfach weiterführen können, so groß unser Respekt vor der Tradition dieser Transzendentalphilosophie auch sein mag.

Peirce' Spekulationen über den Anfang der Welt und das Ende des Wissens im Konsens können wir dagegen vor dem Hintergrund der Urknallspekulationen der gegenwärtigen Kosmologen und als Pragmatik eines optimistischen wissenschaftlichen Selbstverständnisses mit Interesse zur Kenntnis nehmen. Wie bei allen mythischen Veranschaulichungen, weiß man dabei, daß es auch ganz anders sein könnte. Und vielleicht liegt darin ja auch das kritische Potential einer solchen Philosophie gegenüber selbstgewisser, allzu leicht Endgültigkeiten behauptenden Wissenschaft.

<sup>15</sup> Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, »Von der wirklichen, von der seyenden Natura«. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel (Schellingiana Bd. 8), Stuttgart 1996.

Kurt Walter Zeidler

## Natur und Freiheit – mit Blick auf Cassirer und Heidegger

Mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der strikten Unterscheidung von *Sein* und *Sollen* zieht David Hume<sup>1</sup> bekanntlich die Konsequenz aus der neuzeitlichen Depotenzierung und Funktionalisierung des Naturbegriffs, derzufolge die beobachtbaren Gesetzmäßigkeiten der Physis nicht mehr Ausdruck einer meta-physischen Vernunftordnung, sondern die Ergebnisse der beobachtenden, experimentierenden und konstruierenden Tätigkeit der Naturforscher sind. Darum ist es um so bemerkenswerter, daß Kant auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen dem, was *ist*, und dem, was sein *soll*, zu einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten ausholt (vgl. KrV, A 840 f.) und solcherart versucht, den neuzeitlichen Skeptizismus von seinen eigenen Voraussetzungen her aus den Angeln zu heben. Die Schwierigkeiten dieses Versuches werden denn auch an allen Stationen des Kantischen Denkweges und allerorten in seiner Architektonik sichtbar. Am deutlichsten aber bündeln und offenbaren sie sich in der dritten Antinomie, zu deren Auflösung Kant die Unterscheidung zwischen transzendental-idealen Gegenständen der Erfahrung (den Erscheinungen) und transzendental-realen Dingen an sich zur Bedingung der Möglichkeit der Freiheit erklärt: »Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdenn ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit [...] Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind.« (KrV, A 536 f.) Einerseits trägt der Erscheinungsbegriff der neuzeitlichen Depotenzierung und Funktionalisierung des Natur-

<sup>1</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, I, 1.