

Rezensionen

Die Metaphorik des Immateriellen bei George Berkeley

Michael Hartmann, *Die Metaphorik des Immateriellen bei George Berkeley*, Paderborn: Brill/mentis 2020, 132 S., € 29.90, ISBN 9783957431998.

Jan Kerkmann
(Philosophie, Freiburg i. Br.)

Wohl kein Philosoph der Neuzeit war (und ist) derart gründlichen Missdeutungen ausgesetzt wie der irische Denker *George Berkeley* (1685–1753). Dies mutet umso überraschender an, als Berkeley selbst fast alle Einwürfe mitsamt der daraus resultierenden Indignation über die Konsequenzen seiner Lehre vorweggenommen und luzide zurückgewiesen hat. Dem Verfasser der ersten und nach wie vor maßgebenden Berkeley-Monographie im deutschsprachigen Raum, Rudolf Metz, ist daher voll- und auf beizupflichten, wenn er in seinem Buch *George Berkeley. Leben und Lehre* (1925) schreibt:

„Ferner müssen wir den Vorwurf des *Illusionismus* entschieden von Berkeley abwehren, der zuerst von Zeitgenossen erhoben, dann durch *Kant* sanktioniert wurde und erst neuerdings auszusterben scheint. Die äußeren Dinge sind für Berkeley kein Schein; es kommt ihnen, wie er nicht oft genug hervorheben kann, *volle Wirklichkeit* zu; sie sind so real wie die Dinge, mit denen der Mensch im praktischen Leben zu tun hat. Daran ändert ihr Vorstellungscharakter, der ihre Wirklichkeit völlig unangetastet läßt, nicht das geringste.“¹

In die realistische Deutungslinie der Philosophie Berkeleys reiht sich auch die unlängst erschienene Monographie von Michael Hartmann ein. Diese Feststellung bedarf der rechtfertigenden Erläuterung, insofern der Titel des Werkes lautet: *Die Metaphorik des Immateriellen bei George Berkeley*. Auf den ersten Blick muss die von Hartmann gewählte Formulierung den Berkeley-Kenner verwundern, versteht Berkeley selbst den – mit der Exposition einer dualistischen Ontologie von Geist und Idee sowie der Leugnung der Materie verbundenen – *Immaterialismus* doch keineswegs als Metapher. Vielmehr bezeichnet der Immaterialismus das Herzstück seiner Philosophie, die sich auf den erkenntnistheoretischen Grundsatz des *esse est percipi* (*Sein ist Wahrgenommenwerden*) stützt und das Dasein einer subjektunabhängigen Außenwelt negiert.

¹ Rudolf Metz, *George Berkeley. Leben und Lehre*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 94f.

Dass Hartmanns Fokussierung auf den Topos der Metapher innerhalb der inhaltlichen Architektonik der vorliegenden Monographie nichtsdestotrotz stringent begründet wird, lässt sich anhand von *drei Sachverhalten* veranschaulichen.

Zum ersten wird das Modell der *camera obscura* in Anknüpfung an Hans Blumenbergs metaphorologische Freilegung der „Substrukturen des Denkens“ (vgl. XV) als Hintergrundfolie sichtbar gemacht, auf der die epistemologischen Überlegungen von Berkeleys zentralen Vorgängern – Descartes und Locke – aufrufen (vgl. 58–68). Unter Bezugnahme auf einschlägige Zitate aus Descartes' *Dioptrik* (1637) kann der Verfasser den Nachweis erbringen, dass Descartes die *camera obscura* als Chiffre aufruft, um die Anatomie des Sehvorganges zu erläutern. Überzeugend zeichnet Hartmann nach, dass Descartes auch im methodischen Zweifelsgeschehen der *Meditationes* (1641) subkutan auf das Paradigma der *camera obscura* rekurriert. Der in einer dunklen Kammer sitzende Beobachter kann allein die kausal verursachten Abbilder der Dinge perzipieren. Ebenso darf der zweifelnde Denker niemals sicher sein, dass seine Vorstellungen den äußeren Gegenständen wahrhaft korrespondieren, zumal der *Genius malignus* ihn täuschen könnte.

Locke radikalisiert diesen Ansatz, indem er die Technologie der *camera obscura* als Verdeutlichungsgrundlage für sämtliche mentale Prozesse und damit als Realerklärung für das Bewusstsein überhaupt heranzieht. Obwohl er dabei – anders als Descartes – die Option des Zweifels auszuklammern sucht, schließt sich der Verfasser der Kritik Berkeleys an, dass Lockes Ziel der Erkenntnissicherung in das Gegenteil umschlägt und in eine fallibilistische Grundhaltung mündet. Nach Locke besitzen die sekundären Qualitäten (Farben, Klänge, Geschmacksempfindungen) einen rein phänomenalen Status, da sie vollständig mit den vermittels der Sinnesorgane wahrgenommenen Eigenschaften zusammenfallen. Demgegenüber sind es nach Locke die primären Qualitäten (wie etwa Größe, Ausdehnung, Bewegung und Figur), die einem materiellen Substrat inhärieren und dem jeweiligen Körper ohne eine subjektive Vermittlungsleistung zukommen. Doch nicht nur das: Im vollständigen Einklang mit der Mustervorlage der *camera obscura* stehend, führen die Sinne laut Locke bei der Berührung mit bestimmten äußeren Objekten dem Geist

diverse Wahrnehmungen der Dinge zu (vgl. 62). Diese Wahrnehmungen entsprechen in der Erkenntnistheorie Lockes der spezifischen Art, wie die außenweltlichen Gegenstände zuvor auf die Sinne einwirkten.

Die Metapher erfüllt hier eine kritische Funktion, insofern Berkeley die fatalen Folgen aufzeigt, die sich aus der Übertragung eines technischen Modells auf den menschlichen Wahrnehmungsprozess ergeben. So hebt Berkeley hervor, dass Lockes Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten mitsamt der Repräsentationstheorie der Erkenntnis das Einfallstor für den Skeptizismus eröffnet: Die Annahme einer geistunabhängigen, materiellen Substanz sowie abstrakter Ideen wie der Ausdehnung *an sich* oder der Bewegung *an sich* kann dem Skeptizismus nichts mehr entgegensetzen. Dergestalt lässt sich nämlich niemals einwandfrei bestimmen, inwieweit die bewusst erfassten Sinnesdinge adäquate Abbildungen der erfahrungstranszendenten Entitäten darstellen.

Gegen die Veranschaulichung des Perzeptionsvorganges nach Maßgabe der *camera obscura* betont der Verfasser mit gutem Recht, dass die aus verschiedenen Empfindungsqualitäten zusammengesetzten Sinnesideen für Berkeley keine schattenhaften Ausstrahlungen der Dinge repräsentieren. Vielmehr sind sie nichts anderes als die wirklichen Dinge selbst, sodass auf keine substrathaft-verborgene Tiefenschicht zurückgegriffen werden muss, die in den Phänomenen nur ansatzweise oder verdeckt erschiene. Mit Nachdruck weist der Verfasser auf jene wichtige Textstelle aus den *Drei Dialogen zwischen Hylas und Philonous* (1713) hin, in der Philonous als Sprachrohr Berkeleys darauf insistiert, dass er keineswegs die Dinge in Vorstellungen verwandeln wolle, sondern umgekehrt die Vorstellungen (d. h. die Sinnesideen) in Dinge.²

Vor diesem Hintergrund würdigt der Verfasser es als eine Kernintention des irischen Bischofs, in Übereinstimmung mit dem *common-sense-Realismus* zu argumentieren. Angesichts dieser realistischen Prämisse muss Berkeleys im § 33 der *Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis* (1709) getroffene Aussage, dass „die den Sinnen vom Urheber der Natur ein-

geprägten Ideen *wirkliche Dinge* [heißen]“³ nach Hartmann ebenfalls metaphorisch verstanden werden. Einerseits kann sich der Verfasser hinsichtlich der Metaphorizität des Einprägungsbegriffes auf den § 2 der *Prinzipien* berufen. Dort identifiziert Berkeley die problematische, räumliche Assoziationen nahelegende Inhärenz der Dinge im Geist („worin sie existieren“) unmittelbar („was dasselbe besagt“) mit ihrem Wahrgenommenwerden („wodurch sie wahrgenommen werden“).⁴ Andererseits hätte jedoch erwähnt werden sollen, dass Berkeley von der kausallogischen Assertion: ‚Keine Idee ohne Ursache‘ zu einem epistemologischen Gottesbeweis fortschreitet. Demnach wird die Objektconstitution durch die ungebrochene Aktivität des göttlichen Willens hervorgerufen, während die Fortexistenz der Ideen durch das unendliche Bewusstsein Gottes gesichert wird. Programmatisch heißt es dazu im § 72 der *Prinzipien*:

„Wenn wir dem Licht der Vernunft folgen, werden wir aus der beständigen, gleichförmigen Daseinsweise unserer Sinneempfindungen auf die Güte und Weisheit des Geistes schließen, der sie in uns hervorruft. Aber das ist auch alles, was meines Erachtens vernunftgemäß daraus geschlossen werden kann. Für mich, sage ich, leidet es keinen Zweifel, daß die Existenz eines *unendlich weisen, gütigen und mächtigen Geistes* völlig hinreicht, um sämtliche Naturerscheinungen zu erklären.“⁵

Generell ist kritisch anzumerken, dass der Verfasser die theologisch-metaphysische Dimension in Berkeleys Denken nahezu vollständig ausspart, wodurch dessen eigenem Selbstverständnis partiell widersprochen wird.

Ein zweites Anwendungsfeld der Metapher erörtert der Verfasser im Hinblick auf Berkeleys bemerkenswert fortschrittliche Ablehnung jener Verdinglichungstendenz des Geistes, die sich auf der Wortebene bereits in Descartes' Theorem einer apersonalen *res cogitans* findet. Die im § 2 der *Prinzipien* als „Subjekt, Geist, Seele oder *mich selbst*“⁶ benannte Instanz wird als unperzipierbares, schlechthin aktives und individuelles Bewusstsein umrandet. Nach Berkeley kann keine Vorstel-

³ Berkeley, *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*, übers. und hg. von Arend Kulenkampff, Hamburg 2004, § 33, 41.

⁴ Ebd., § 2, 26.

⁵ Ebd., § 72, 62.

⁶ Ebd., § 2, 26.

² Vgl. George Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, EA London 1713, 119; dt.: *Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous*, Hamburg 2005.

lung den Geist repräsentieren, weil Ideen stets *passiv*, flüchtig und sensuell vermittelt sind. Deswegen können sie keine Ähnlichkeitsbeziehung zu dem *aktiven* Vermögen des wollenden und denkenden Geistes stiften. Die doppelte Applikation des Existenzprädikates „sein“ auf den Geist und die Ideen täuscht über die Äquivozität hinweg, wonach derselbe sprachliche Ausdruck auf zwei inkommensurable Sphären angewendet wird.

Entscheidende transzendentalphilosophische Einsichten Kants, Schopenhauers und Wittgensteins vorwegnehmend, ergibt sich aus Berkeleys Geist-Ideen-Dualismus das Resultat, dass das Erkennende sich nicht selbst erkennen kann. Daraus entwickelt Hartmann die fundamentale Schlussfolgerung, dass der Geist sich für Berkeley nicht auf dem Wege der reflektierten Selbstunterscheidung, sondern nur in einem intuitiven und existenziellen Vollzug erfassen lässt. Hier wäre es wünschenswert gewesen, wenn der Verfasser näher auf Berkeleys Theorie der *Notion* eingegangen wäre, demgemäß „ich eine gewisse Kenntnis oder einen Begriff von meinem Geist und seinen auf Ideen bezogenen Handlungen [habe], insofern ich weiß oder verstehe, was diese Wörter bedeuten“.⁷

Ogleich der Verfasser auf der einen Seite in Harmonie mit Berkeleys Kritik an der Verdinglichung des Geistes argumentiert, weicht er auf der anderen Seite durchaus vom Iren ab, wenn er den Ausdruck „geistige Substanz“⁸ als eine *absolute Metapher* im Sinne Blumenbergs enthüllen möchte. Der Topos der *immaterial substance* verweise auf jenen „Totalhorizont“ (87), der den Ideen ihr Sich-Zeigen gestatte. Es ist dem Verfasser vorbehaltlos zuzugestehen, dass Berkeley den tradierten Bedeutungsgehalt der Substanz-Terminologie entscheidend verändert, indem er diese nicht mehr als dingliches und statisch-beharendes Substrat konzipiert. Indes darf nicht unterschlagen werden, dass sich eines der – gegen den atheistischen Materialismus und empirischen Positivismus mobilisierten – Kernelemente des Immaterialismus darin äußert, am substantiellen, d. h. ontologisch primären Status der Seele festzuhalten:

„Nichts kann offenkundiger sein, als daß die Bewegungen und Veränderungen, Auflösungen und Zersetzungen, die wir jederzeit an natürlichen Körpern beobachten [...] einer

aktiven, einfachen, nicht zusammengesetzten Substanz nichts anzuhaben vermögen. Ein solches Seiendes kann daher durch die Kraft der Natur nicht vernichtet werden, und das besagt: *Der menschlichen Seele eignet eine natürliche Unsterblichkeit.*“⁹

Neben den *dekonstruierend-kritischen* und den *absolut-grenzanzeigenden* Charakteristika der ‚Metaphorik des Immateriellen‘ wird eine dritte Verwendungsweise der Metapher im abschließenden Kapitel 2.7 (115–128) eingehend reflektiert. Ohne eine eigene Metaphertheorie entworfen zu haben, gebraucht Berkeley den Terminus der Metapher nicht erst im späten Dialog *Alciphron* (1732), sondern bereits im *Philosophischen Tagebuch* (1707/08) in einer sprachkritischen Zielrichtung. Hartmann vertritt die These, dass Berkeley auf die Limitation der menschlichen Sprache hinsichtlich erfahrungsentzogener Wesenheiten hinweisen möchte. Dadurch soll der metaphysischen Spekulation die Grundlage entzogen werden. Mit einer akribischen Sensibilität arbeitet Berkeley im *Philosophischen Tagebuch* heraus, dass die Objektsprache allein auf innerweltliche Beziehungen zu referieren imstande ist. Eine triftige Gültigkeit kann sie daher nur im Bereich der Sinnesideen respektive der Dingrelationen beanspruchen.¹⁰ Darauf aufbauend, gelangt der Verfasser in einer aufschlussreichen Parallelführung mit Wittgenstein zu dem wohlbegründeten Fazit, dass Berkeleys Immaterialismus vornehmlich eine therapeutische und aufklärerische Intention verfolge:

„Die wohl beachtlichste Leistung George Berkeleys besteht darin, dass er uns mit seinem Immaterialismus ein mehr oder weniger brauchbares Programm zur Verfügung stellt, durch dessen selbstständige Anwendung man sich zu jeder Zeit von jedweder Art verbaler Konstruktion befreien kann.“ (128)

Insgesamt ist zu resümieren, dass es dem Verfasser trotz des geringen Umfangs der vorliegenden Studie in einer virtuosen Weise gelingt, die gravierende Bedeutung

⁹ Ebd., § 141, 100.

¹⁰ Vgl. Berkeley, *Philosophisches Tagebuch*, übers. und hg. von Wolfgang Breidert, Hamburg 1979, Nr. 671, 90f.: „Dessen bin ich gewiß, ich habe keine solche oder mit dem Wort ‚Existenz‘ verknüpfte Vorstellung von Existenz. Und wenn andere sie haben, bedeutet das nichts für mich. Sie können mir niemals eine Empfindung davon verschaffen, da einfache Vorstellungen nicht durch Sprache mitteilbar sind.“

⁷ Ebd., § 142, 101.

⁸ Vgl. ebd., § 27, 38.

der Metapher im Hinblick auf die Sprach- und Metaphysikskepsis Berkeleys aufzuzeigen. Des Weiteren trägt die kenntnisreiche Darlegung der ideengeschichtlichen Ausgangslage Berkeleys eminent zum positiven Gesamteindruck der Untersuchung bei. Nach einer interessierten Lektüre der Monographie wird die Leserin dem Verfasser nur umso mehr beizupflichten geneigt sein, dass die Rezeption der beeindruckend konzisen Philosophie des Immaterialismus zumeist weniger auf detaillierter Textkritik denn auf moralischen Affekten beruhte. So verwechselten beispielsweise Denis Diderot und Ernst Bloch die in Berkeleys Idealismus angestrebte ‚Rettung der Phänomene‘ mit jenem Solipsismus und Außenweltskeptizismus, gegen den sich der irische Bischof in der wirkmächtigen Gestalt von Descartes’ *Meditationes* und Lockes *Versuch über den menschlichen Verstand* (1690) wandte.