

Medieval
and Early Modern
Philosophy 4

Manuel Fasko

DIE SPRACHE GOTTES

George Berkeleys Auffassung
des Naturgeschehens

SCHWABE VERLAG



Medieval and Early Modern Philosophy 4

Julia Jorati / Dominik Perler / Stephan Schmid (eds.)

Manuel Fasko

Die Sprache Gottes

**George Berkeleys Auffassung
des Naturgeschehens**

Schwabe Verlag

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Erschienen 2021 im Schwabe Verlag Basel

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

Gestaltungskonzept: icona basel gmbh, Basel

Cover: Kathrin Strohschnieder, STROH Design, Oldenburg

Korrektur: Anna Ertel, Göttingen

Layout: icona basel gmbh, Basel

Satz: 3w+p, Rimpar

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4301-2

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4308-1

DOI 10.24894/978-3-7965-4308-1

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch

Für Nono

Inhalt

Vorwort	11
Bemerkungen zur Zitationsweise	13
Liste der wichtigsten Abkürzungen	15
Einleitung	17
1. Analogie, Ähnlichkeit und das Problem der göttlichen Attribution	31
1.1 Die Signifikation sprachlicher Ausdrücke und die Grundproblematik der göttlichen Attribution	32
1.2 Ähnlichkeit, univoke und äquivoke Aussageweise – das Problem der göttlichen Attribution bei Thomas von Aquin	43
1.3 Analogie und analoge Attribution – Thomas von Aquins Lösung des Problems der göttlichen Attribution	54
1.4 Johannes Duns Scotus’ Herausforderung und Kardinal Caietanus’ Reduktionsthese in <i>De nominum analogia</i>	65
1.5 Die Analogie der Proportionalität – Caietanus’ Antwort auf Duns Scotus’ Herausforderung	74
2. <i>Alciphron</i>, das Problem der göttlichen Attribution und Berkeleys Caietanus-Exegese	83
2.1 Natürliche Religion, analoge Attribution und das Problem der göttlichen Attribution gegen Ende des 17. Jahrhunderts	85

2.2	Anthony Collins' Kritik an William Kings Predigt und die sprachliche Neuverortung des analogen Attributionsmodus	94
2.3	<i>Alciphron</i> (i) – die Gefahr des Freidenkertums und die wahre Identität von Berkeleys Diagoras	106
2.4	<i>Alciphron</i> (ii) – Berkeleys Problem und Gegner in §§ 16–19 des IV. Dialoges	114
2.5	<i>Alciphron</i> (iii) – das Problem der göttlichen Attribution und Berkeleys Caietanus-Exegese in §§ 20–22 des IV. Dialoges	129
3.	Analogie, Ähnlichkeit, Repräsentation und Metaphern	145
3.1	Berkeleys Auffassungen von Relationen und Ähnlichkeit	148
3.2	Funktionale Ähnlichkeit und deren von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge	161
3.3	Das <i>Likeness Principle</i> und Berkeleys vier Gruppen von Ähnlichkeitsbeziehungen	167
3.4	Natürliche Ähnlichkeit – das Verhältnis von Repräsentation und Ähnlichkeit (i)	179
3.5	Spezifische Heterogenität und natürliche Ähnlichkeit – das Verhältnis von Repräsentation und Ähnlichkeit (ii)	184
3.6	Generische Ähnlichkeit und Heterogenität – das Verhältnis von Repräsentation und Ähnlichkeit (iii)	192
3.7	Berkeleys Einstellung gegenüber dem Gebrauch von Metaphern .	200
3.8	Metaphorische Analogien als heuristische Mittel	207
4.	Berkeleys These der göttlichen Sprache und seine Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens	219
4.1	Berkeleys theologische Motivation hinter seiner These einer göttlichen Sprache	221
4.2	Die Sprache Gottes und Berkeleys Auffassung von Sprache	237

4.3	Zeichen und Bezeichnetes in der Sprache Gottes I: drei Möglichkeiten	248
4.4	Zeichen und Bezeichnetes in der Sprache Gottes II: Bedeutungsgehalt und Bezugsgegenstand	259
4.5	Der Skopus der göttlichen Sprache I – das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als Sprache Gottes?	270
4.6	Der Skopus der göttlichen Sprache II – das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als Diskurs	281
4.7	Berkeleys Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens und die visuelle Sprache Gottes: ein Rettungsversuch	298
	Schlusswort – die Regeln der göttlichen Sprache, die Welt und wir	319
	Bibliographie	335
	Literatur vor 1900	335
	Literatur nach 1900	338

Vorwort

Dieses Buch zu verfassen und zu veröffentlichen, wäre ohne die Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds (SNF) nicht möglich gewesen. Zunächst konnte ich dank der Doc.CH-Förderung des SNF mein Dissertationsvorhaben zu George Berkeley in die Tat umsetzen (<http://p3.snf.ch/Project-172060>). Darüber hinaus danke ich dem SNF für die grosszügige finanzielle Unterstützung, welche den Druck dieser Arbeit erst ermöglicht hat. Dem Schwabe Verlag, insbesondere Christian Barth, Ruth Vachek und Anna Ertel, sowie den Herausgebenden der Reihe *Medieval and Early Modern Philosophy* bin ich für die Aufnahme meines Manuskripts und die stets unkomplizierte sowie konstruktive Zusammenarbeit zu Dank verpflichtet.

Das nächste Wort des Dankes gebührt den Betreuenden meiner Dissertation Katia Saporiti und Dominik Perler. Ihre Hilfe und ihr Fachwissen sind bereits beim Verfassen des Antrags für den SNF von unschätzbarem Wert gewesen und obschon sie mir Freiheiten gelassen haben, meinen Forschungsinteressen nachzugehen, haben sie mit ihren Hinweisen und Rückmeldungen dafür gesorgt, dass ich das Ziel nicht aus den Augen verloren habe. Zudem haben sie die Entwicklung meiner Dissertation hin zu einer Monographie durch ihre schonungslose, aber stets konstruktive Kritik entscheidend mitgeprägt. Dies gilt ebenso für Margaret Atherton und Lisa Downing, welche sich während meiner jeweiligen Forschungsaufenthalte intensiv mit meiner Forschung auseinandergesetzt und mich in zahllosen Diskussionen und Gesprächen mit ihren Einwänden herausgefordert haben.

Obschon es mehr Menschen gibt, welche im Grossen oder Kleinen zu dieser Arbeit beigetragen haben, als ich hier erwähnen kann, möchte ich es nicht versäumen, einigen besonders zu danken. Da sind zunächst die Mitarbeitenden der Bibliothek des Philosophischen Seminars Zürich zu erwähnen, welche mir stets mit Rat und Tat zur Seite gestanden haben. Des

Weiteren sind Scott Harkema und Todd DeRose zu nennen, mit welchen ich in meiner Zeit in Columbus stundenlang diskutiert habe und deren diverse Kritikpunkte in verschiedener Form Eingang in diese Arbeit gefunden haben. Ein besonderer Dank gilt auch Peter West und Kenneth Pearce sowie den zahlreichen Teilnehmenden an den Konferenzen der *International Berkeley Society*, welche mich und meine Forschung von Beginn an ernst genommen haben und durch deren Einwände und Fragen diese Arbeit um ein Vielfaches verbessert worden ist. Nicht zu vergessen sind in dieser Hinsicht die Teilnehmenden des Forschungskolloquiums für Theoretische Philosophie und Geschichte der Philosophie der Universität Zürich der letzten drei Jahre – deren Hinweise und konstruktive Kritik haben mir sehr geholfen. Vor allem Peter Schulthess für seine Rückmeldungen zum ersten Kapitel und Christian Weibel, der grosse Teile dieser Arbeit gelesen hat, bin ich zu Dank verpflichtet. Dies gilt ebenso und insbesondere für Yann Wermuth, der jede Seite und jedes Argument mehr als einmal betrachtet hat und dessen Beitrag so vielfältig ist, dass er kaum sinnvoll beziffert werden kann. Danke! Martin Mosimann, der die ganze Arbeit einmal durchgelesen hat, kann ich kaum genug für seine Sorgfalt und Zeit danken.

Das letzte Dankeschön gebührt jedoch zweifelsohne meiner Familie für ihre fortwährende Unterstützung – besonders meinen Grossmüttern Heidi und Liesel sowie meinen Eltern John und Katharina. Meinen Kindern, Ilja und Youri, danke ich für ihre Geduld und das (unfreiwillige) Zuhören, und zu guter Letzt: Janine – ohne Dich wäre es nicht möglich gewesen.

Bemerkungen zur Zitationsweise

Wenn nicht anders vermerkt, beziehen sich die Abkürzungen und Seitenzahlen, welche Berkeleys Schriften betreffen auf die neunbändige Gesamtausgabe von Luce & Jessop (1948–1957) – nachfolgend *Works* I–IX. Die Ausnahme von dieser Regel ist George Berkeleys Korrespondenz, welche zitiert wird nach der Edition von Hight (2013) (die Nummerierung und die Seitenzahlen in den eckigen Klammern verweisen auf *Works* VIII). Meine Hervorhebungen in den Zitaten sind stets explizit vermerkt. Wenn eine Textstelle zitiert wird, welche nur in einer bestimmten Ausgabe zu finden ist, wird dies kenntlich gemacht durch die Hinzufügung des tiefgestellten Publikationsjahres. Bei Autoren wie Aristoteles, Descartes, Leibniz, Spinoza oder Kant bin ich der kanonischen Zitationsweise gefolgt.

Liste der wichtigsten Abkürzungen

Alc._{1732, 1752} = Berkeleys *Alciphron*

Cat. Aris. Col. = Boethius' Kommentar zur *Kategorienschrift*

CNM = Tolands *Christianity Not Mysterious*

DHP = Berkeleys *Three Dialogues between Hylas and Philonous*

DM = Berkeleys *De Motu*

DNA = Caietanus' *De nominum analogia*

Essay = Lockes *Essay Concerning Human Understanding*

Lec. = Johannes Duns Soctus' *Lectura*

Letter = Berkeleys Korrespondenz

NB = Berkeleys *Notebooks*

NTV_{1709, 1732} = Berkeleys *New Theory of Vision*

Ord. = Johannes Duns Scotus' *Ordinatio*

PHK_{1710, 1734} = Berkeleys *Principles of Human Knowledge*

PHKI = Berkeleys Einleitung zu den *Principles of Human Knowledge*

PO = Berkeleys *Passive Obedience*

SG = Thomas von Aquins *Summa Contra Gentiles*

ST = Thomas von Aquins *Summa Theologiae*

TVV = Berkeleys *Theory of Vision Vindicated and Explained*

Einleitung

Der in Irland geborene Philosoph und Bischof von Cloyne George Berkeley (1685–1753) ist über die Grenzen der Philosophie hinaus für seinen Immaterialismus berühmt. Bereits in den sogenannten *Notebooks* (1706–1708) bringt er diesen auf den Punkt mit dem Diktum: *Existence is percipi or percipere* (NB 429).

In Berkeleys Metaphysik gibt es nur zwei Arten von Entitäten: auf der einen Seite passive Ideen, die nur existieren, wenn sie perzipiert werden, und auf der anderen Seite aktive Geister, welche nur existieren, wenn sie perzipieren (PHK §§ 1–2). Das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen besteht im Wesentlichen aus den Ideen oder Wahrnehmungen unserer fünf Sinnesmodalitäten. Komplexere Bestandteile wie z. B. Einzeldinge wie Berge, Tische oder Äpfel – Berkeley spricht vom «Mobilier (*furniture*) der Welt» (PHK § 6) – sind gemäss Berkeley Ideenbündel, bestehend aus diesen fünf Arten von Sinnesideen (PHK § 1).¹

¹ Diese fünf Arten sind: visuelle, tastbare, olfaktorische, gustatorische und auditive Sinnesideen – oder wie ich auch sagen werde: Sichtbares, Tastbares, Riechbares, Schmeckbares und Hörbares (§ 3.5). Zudem werde ich im Rahmen dieser Arbeit Berkeley folgend unterschiedslos von den «Gegenständen eines bestimmten Sinns» oder den «Ideen oder Wahrnehmungen einer bestimmten Sinnesmodalität» sprechen. Ebenso folge ich Berkeley in meiner Verwendungsweise von «perzipieren» und beziehe mich damit sowohl auf Sinneswahrnehmungen als auch mentale Prozesse wie «Denken» oder «Erinnern». Des Weiteren werde ich *vision* im Rahmen dieser Arbeit stets mit «visuell Wahrgenommenem» übersetzen und beziehe mich damit auf die Gesamtheit der Gegenstände des Sehsinns.

Problemstellung, Leitfragen und Aufbau – Berkeleys These der göttlichen Sprache

Berkeleys Immaterialismus wird seit über 300 Jahren kontrovers diskutiert. Bereits Berkeleys Zeitgenosse, der Brite Samuel Johnson (1709–1784), wollte Berkeleys Immaterialismus allein durch einen Tritt gegen einen Stein widerlegt wissen (Boswell [1910]: 292). Was jedoch bis heute verhältnismässig wenig Beachtung gefunden hat, ist Berkeleys Theismus und sein lebenslanger Kampf gegen Atheismus und Irreligiosität (§ 2.3). Dies ist erstaunlich, weil sein «Hauptwerk» *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis* von 1710, in welchem er seinen Immaterialismus zum ersten Mal ausführlich verteidigt, gemäss dem Geleitwort (*preface*) dem Folgenden gewidmet ist: «Wherein the chief causes of error and difficulty in the Sciences, with the grounds of Scepticism, Atheism, and Irreligion, are inquired into» (*Works* II, 21). In einem Brief an seinen Freund John Percival (1683–1748) macht Berkeley gar geltend, dass es der Hauptzweck (*design*) der *Prinzipien* sei, Gottes Existenz, die göttlichen Attribute und die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen (Letter 12 [8], 35, [31]).

Wenn man diese Äusserungen ernst nimmt, drängt sich die folgende Vermutung auf: Berkeley ist der Ansicht, sein Immaterialismus könne ihm in seinem Kampf gegen Atheismus und Irreligiosität dienen. Es ist zwar eine offene Frage, ob er den Immaterialismus oder den Theismus für die wichtigere oder grundlegendere These hält. Es ist jedoch klar, dass diese beiden Thesen aus Berkeleys Sicht eng miteinander verknüpft sind. Deshalb ist es umso überraschender, dass es bis anhin kaum ausführliche Untersuchungen zum Zusammenhang von Immaterialismus und Theismus gibt. Derartige Untersuchungen finden sich z. B. bei Martina Fau (1993) und Carmen Nols (2011). Beide weisen dabei zu Recht darauf hin, dass Berkeleys – wie ich sie nennen werde – *These der göttlichen Sprache* in diesem Kontext eine wichtige Rolle spielt. Was jedoch beide nur unzureichend beachten, ist, dass diese These der Schlüssel ist, um George Berkeleys Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens verstehen zu können. Wenn Berkeleys Theismus und Immaterialismus nämlich tatsächlich eng miteinander verknüpft sind, ist zu erwarten, dass beides für seine Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens eine entscheidende Rolle spielt.

Bis anhin ist aber weder diese Verknüpfung noch deren Rolle in Hinsicht auf diese Auffassung detailliert ergründet worden.

Meine Arbeit soll diese Forschungslücke schliessen. Dementsprechend ist sie der Untersuchung von Berkeleys Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens gewidmet. Dies geschieht unter besonderer Berücksichtigung von Berkeleys Theismus oder, wie man auch sagen könnte, seines «Anti-Atheismus». Es mag dabei aufgrund des bisher Gesagten kaum überraschen, dass die These der göttlichen Sprache im Zentrum meiner Untersuchung steht.

Berkeley bringt seine These der göttlichen Sprache in der 1732 überarbeiteten Fassung seines *Versuchs über eine neue Theorie des Sehens* wie folgt auf den Punkt: «[T]he proper objects of vision constitute an universal language of the Author of Nature» (NTV₁₇₃₂ § 147). Gemäss der zitierten Version von Berkeleys These stellen die eigentlichen Gegenstände des Gesichtssinns eine universelle Sprache Gottes dar. Dabei versteht Berkeley unter den «eigentlichen Gegenständen des Gesichtssinns» Licht und Farben in ihren diversen Graden und Schattierungen (d. i. visuelle Sinnesideen) (PHK § 1).

Die meisten Kommentatorinnen und Kommentatoren dieser These haben auf den Umstand hingewiesen, dass Berkeley nicht etwa geltend mache, die eigentlichen Gegenstände des Gesichtssinns seien *wie* eine Sprache. Vielmehr sei Berkeley der Ansicht, dass sie eine Sprache *sind*. Berkeley beharrt tatsächlich wiederholt auf einer wörtlichen Auslegung seiner These und ist der Ansicht, dass visuell Wahrgenommenes (*vision*) im eigentlichen Sinne des Wortes eine Sprache darstellt – d. i. dass die These wörtlich zu verstehen ist (PHK § 44; TVV § 38; Alc. IV § 6–15). Dementsprechend ist es keine Überraschung, dass Berkeleys Beharren auf einem wörtlichen Verständnis der These der göttlichen Sprache in der Sekundärliteratur durchaus bemerkt worden ist. Es gibt jedoch bis anhin nur wenige Forschende, welche Berkeleys Beharren ernst genommen haben.²

² Zu diesen zählen: Danaher 2002; Isermann 2008: Abs. 3.1; Nols 2011: 110; Stoneham 2013: 220. Amanda Printz (2007: 36 & 160) will Berkeleys Beharren zwar berücksichtigen, geht jedoch fälschlicherweise davon aus, dass Berkeley die These erst seit den *Prinzipien* (1710) wörtlich versteht. Obschon es die These betreffend eine Entwicklung

Doch selbst in den wenigen Auslegungen, welche Berkeleys Beharren auf einer wörtlichen Interpretation gebührende Beachtung schenken, hat bis anhin niemand Berkeleys Gründe und Motivation für dieses Beharren im Detail untersucht. Eine derartige Untersuchung findet sich nicht einmal bei Kenneth Pearce. Obschon er in seinem Buch *The Language and Structure of Berkeley's World* (2017) Berkeleys Ausführungen zur göttlichen Sprache so genau aufnimmt wie kaum jemand vor ihm und er das Beharren Berkeleys auf einer wörtlichen Auslegung äusserst ernst nimmt, spielt die Frage nach dem «Warum» für ihn keine Rolle. So harrt diese Frage nach wie vor einer Antwort und deshalb lautet die erste Leitfrage meiner Arbeit:

- i) Weshalb besteht Berkeley darauf, dass die These der göttlichen Sprache wörtlich zu verstehen ist?

In Bezug auf diese Leitfrage werde ich die These verteidigen, dass Berkeleys Beharren am besten und in erster Linie mittels einer, wie man heute sagen würde, theologischen Motivation zu erklären ist. Berkeley glaubt nämlich, mit der These der göttlichen Sprache einen einzigartigen Gottesbeweis und damit eine entscheidende Waffe in seinem lebenslangen Kampf gegen Atheismus und Irreligiosität gefunden zu haben (§ 4.1). Wie deutlich wird, ist Berkeley der Ansicht, dass dieser Gottesbeweis nur funktioniert, wenn Gott nicht nur im eigentlichen Sinn des Wortes mit uns spricht, sondern auch in genau dem gleichen Sinn, in welchem wir Menschen miteinander sprechen. Dies mag auf den ersten Blick eine merkwürdige Forderung sein. Wie ich in der ersten Hälfte dieser Arbeit darlege, ergibt sie jedoch Sinn, wenn man Berkeleys These und sein Beharren auf deren wörtlicher Ausle-

geben mag, betrifft diese nicht deren Auslegung. Vielmehr hat Berkeley von Beginn an (1709) ein wörtliches Verständnis der These (§ 4.5). Dies hat auch Colin Turbayne stets betont, der als einer der Ersten darauf aufmerksam gemacht hat, wie wichtig die These der göttlichen Sprache für Berkeley ist. Dennoch spricht er in seinen Werken in Bezug auf die These immer wieder von einer «Metapher» oder einem «Modell» (z. B. in: Turbayne 1963: viii & xl). Dies trifft unter anderem auch auf die folgenden Forschenden zu: Mabbott 1931: 26 f.; Olscamp 1970: 10–20 & 36 f.; Park 1972: 92 ff.; Hooker 1982: 265; Mirarchi 1982: 249 f.; Atherthon 1990: Kap. 11; Creery 1991: 25; Fau 1993: Kap. II.3.3; Daniel 2001: 189 f.; Atherton 2005: 97; Brădătan 2006: 71; Çetin 2010.

gung im Rahmen einer jahrhundertealten Problemstellung deutet, welche ich das Problem der göttlichen Attribution nenne.

Die für meine Ausführungen relevanten Ursprünge dieses Problems werde ich im ersten Kapitel in den Ausführungen von Boethius (480/5–524/6) (§ 1.1), Thomas von Aquin (1225–1274) (§§ 1.2–1.3) und Johannes Duns Scotus (1266–1308) (§ 1.4) verorten. Wie ich im zweiten Kapitel darlege, hat sich Berkeley im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem Freidenkertum in *Alciphron* (1732) eingehend mit diesem Problem beschäftigt (§§ 2.1–2.4). Dieses besteht, wenn man es vereinfachend auf den Punkt bringt, aus zwei eng miteinander verknüpften Fragen:

- a) Welche Attribute können Gott zugeschrieben werden?
- b) Mit welchem Bedeutungsgehalt und mit welcher Aussageweise werden die für Zuschreibungen an Gott verwendeten Ausdrücke genutzt?

Es wird in den ersten beiden Kapiteln deutlich, dass die metaphysische Ebene (a) für ein umfassendes Verständnis von Berkeleys Beharren auf einer wörtlichen Auslegung seiner These irrelevant ist. Vielmehr bedingt ein derartiges Verständnis ein Augenmerk auf die sprachliche Ebene (b) des Problems. Dies hat zur Folge, dass man die Frage nach dem Bedeutungsgehalt und den Aussageweisen von Ausdrücken näher untersuchen muss. Eine solche Untersuchung hat darüber hinaus den Vorteil, dass sie entscheidend dazu beiträgt, meine zweite Leitfrage zu beantworten:

- ii Wie lässt sich Berkeleys wörtliche Auslegung der These der göttlichen Sprache am besten ausformulieren?

Ich verteidige dabei die Auffassung, dass Berkeley seine These der göttlichen Sprache als Analogie versteht. Dies mag auf den ersten Blick trivial oder zumindest uninteressant anmuten. So haben verschiedene Kommentatorinnen und Kommentatoren, wie z. B. Margaret Atherton (1990: 195–201) oder Tom Stoneham (2013: 220), bereits darauf hingewiesen, dass es sich bei Berkeleys göttlicher Sprache um eine Analogie handelt. Bis anhin gibt es jedoch weder eine ausführliche Analyse von Berkeleys Analogiebegriff noch eine Anwendung davon auf seine These der göttlichen Sprache.

Es ist verschiedentlich darauf hingewiesen worden, dass es für ein umfassendes Verständnis von Berkeleys Auffassung von Analogien unab-

dingbar ist, die Schrift *De nominum analogia* (1498) des Kardinals Caietanus (1468–1534) näher zu betrachten (March 1942; Hochschild 2004; Bettcher 2007: 56–62). Die meisten Forscherinnen und Forscher haben jedoch James O’Higgins’ (1976: 96f.) These übernommen, wonach Berkeley Caietanus’ Ausführungen mit «bemerkenswerter Genauigkeit (*closeness*)» übernommen habe (Fasko 2018: 34f.). Es gibt bis anhin jedoch noch keine ausführliche Untersuchung oder Gegenüberstellung von Caietanus’ und Berkeleys Ausführungen. Deshalb ist bisher auch übersehen worden, dass die O’Higgins-These nicht stimmt. Entgegen dieser These werde ich in den ersten beiden Kapiteln darlegen, dass die Beschäftigung mit Caietanus für ein umfassendes Verständnis von Berkeleys Analogiebegriff zwar gewinnbringend ist. Es ist jedoch nicht der Fall, dass Berkeley in Alc. IV § 21 Caietanus’ Ausführungen folgt und dessen Auffassung übernimmt. Vielmehr stimmen ihre Auffassungen in zwei Hinsichten überein und in zwei – für das Problem der göttlichen Attribution sehr wichtigen – Hinsichten nicht (§§ 1.5 & 2.5).

Wie im Verlauf der ersten beiden Kapitel deutlich wird, erfordert die Zurückweisung der O’Higgins-These eine Rekonstruktion des jeweiligen historischen Kontexts, vor dessen Hintergrund Caietanus (§§ 1.1–1.3) und Berkeley (§§ 2.1–2.2) je ihre Auffassungen entwickeln. Diese Rekonstruktionen sind nicht nur einzigartig, da Berkeleys These der göttlichen Sprache noch nie vor einem derartigen historischen Hintergrund analysiert worden ist, sondern auch unabdingbar, um das noch zu erläuternde Problem der göttlichen Attribution, welches hier von Interesse ist, genauer zu bestimmen. Darüber hinaus legen diese Ausführungen die Grundlage dafür, im dritten Kapitel Berkeleys Analogieverständnis nachzuvollziehen (§§ 3.2 & 3.8). Dies verlangt zunächst nach einer Klärung seiner Auffassungen von Relationen und Ähnlichkeit (§ 3.1) sowie einer ausführlichen Untersuchung des Verhältnisses von Repräsentation und Ähnlichkeit (§§ 3.3–3.6). Ohne ein umfassendes Verständnis dieses Verhältnisses kann man nämlich nicht zeigen, dass meine Interpretation von Berkeleys Analogiebegriff, entgegen dem ersten Anschein, mit seiner Einschränkung von Repräsentation auf Ideen (PHK § 25) dennoch verträglich ist.

Im vierten Kapitel werde ich die im Verlauf dieser Arbeit gewonnenen Erkenntnisse zunächst dazu verwenden, Berkeleys Beharren auf einer wörtlichen Auslegung seiner These der göttlichen Sprache zu klären (§ 4.1). Als

Nächstes wende ich mich der Analyse dieser These der göttlichen Sprache als Analogie gemäss Berkeleys Verständnis zu (§§ 4.2–4.6).

Neben der Beantwortung meiner zweiten Leitfrage ist meine Analyse aus exegetischer Sicht in mindestens zweifacher Hinsicht von Interesse. Erstens kann ich entgegen einer weitverbreiteten Forschungsmeinung darlegen, dass sich Zeichen und Bezeichnetes der göttlichen Sprache nicht zueinander verhalten wie geschriebene und gesprochene Wörter (§§ 4.3–4.4). Vielmehr ist ihre Beziehung gleich jener eines (gesprochenen oder geschriebenen) Wortes zu seinem Bezugsgegenstand. Zweitens zeige ich entgegen dem Forschungskonsens, dass *nur* visuell Wahrgenommenes (*vision*) und nicht das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen eine göttliche Sprache darstellt (§§ 4.5–4.6).

Die göttliche Sprache umfasst damit vordergründig nur visuelle und tastbare Sinnesideen. In Anbetracht dessen, dass das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen gemäss Berkeley die Ideen oder Wahrnehmungen aller fünf Sinnesmodalitäten umfasst (PHK § 1), stellen sich aber die folgenden Fragen: Wie verhält sich diese visuelle Sprache Gottes zum restlichen wahrnehmbaren Naturgeschehen, und welche Rolle spielen die Ideen oder Wahrnehmungen der verbleibenden drei Sinnesmodalitäten? Diesen Fragen werde ich in § 4.7 nachgehen. Es wird dabei deutlich, dass Berkeley selbst keine Antwort darauf gibt. Deshalb werde ich auf der Grundlage von Berkeleys Ausführungen einen Rekonstruktionsvorschlag anbieten, der so weit als möglich in seinem Sinn ist.

Im Schlusswort werde ich dann zwei wichtige Fragen aufgreifen, welche sich aufgrund meiner Ausführungen im dritten und vierten Kapitel stellen, in deren Verlauf aber nicht sinnvoll beantwortet werden können. Die erste Frage lautet, welchen Regeln die Sprache Gottes folgt. Wie im vierten Kapitel deutlich wird, läuft diese Frage auf Folgendes hinaus: Es ist unklar, ob es für die göttliche Sprache eine Syntax oder gar eine Grammatik gibt. Da beides aus heutiger Sicht wesentliche Bestandteile einer natürlichen Sprache sind, wäre es aus dieser Warte als eindeutiges Defizit zu werten, wenn die göttliche Sprache keines von beiden aufwiese. Darüber hinaus ist eine Untersuchung dieser Frage von Interesse, weil die Antwort Rückschlüsse auf die zweite noch offene Frage ermöglichen wird: In welchem Verhältnis stehen wir (d. i. endliche Geister) zur Wirklichkeit der Dinge? Während ich diese Frage nicht abschliessend beantworten kann, wird es zumindest möglich sein, die Rich-

tung anzudeuten, in welche eine zukünftige Untersuchung gehen sollte. Das Augenmerk einer derartigen Untersuchung sollte dabei auf Berkeleys These liegen, dass Einzeldinge Ideenbündel seien. Obschon Berkeley nämlich deutlich macht, dass wir es sind, welche die Ideen bündeln, bleibt unklar, ob unserer Bündelungsaktivität von uns gänzlich unabhängige Grenzen gesetzt sind. Zudem wird eine Untersuchung dieser Frage es ermöglichen, den Zusammenhang von Berkeleys Theismus und Immaterialismus näher zu bestimmen. Die These der göttlichen Sprache, welche als Gottesbeweis ein Herzstück seines Theismus darstellt, ist nämlich mit Berkeleys Immaterialismus nicht nur kompatibel, sondern bildet einen wesentlichen Bestandteil desselben.

Kurzum: Ein umfassendes Verständnis dieser These ist damit nicht nur unabdingbar, um seine Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens nachzuvollziehen, sondern auch, um das Zusammenspiel von Berkeleys Theismus und Immaterialismus besser zu verstehen.

Über das Vorhaben einer historisch-kritischen Untersuchung

Ich verfolge im Rahmen dieser philosophiegeschichtlichen Arbeit einen, wie ich es nenne, historisch-kritischen Ansatz. Dieser Ansatz trägt einer Schwierigkeit Rechnung, welche die methodologische Diskussion der vergangenen Jahrzehnte geprägt hat. Es gibt im Wesentlichen zwei Ansätze, von denen ausgehend man sich philosophiegeschichtlichen Untersuchungen annähern kann. Richard Watson z. B. charakterisiert diese wie folgt:

On this contextual ground, to study any part of the history of philosophy, one must examine and give expositions of philosophers and of the philosophies that influenced them as they were understood in their own times [...] historicist history of philosophy [...] further requires knowledge of the history of ideas, of society and of politics [...] analytic history of philosophy [...] is often undertaken with the goal of advancing contemporary philosophy. (Watson 2012: 1)

Wie deutlich wird, unterscheidet Watson zwischen einem analytisch-kritischen Ansatz (*analytic history of philosophy*) und einem historisch-kontextuellen (*historicist history of philosophy*).

Watson legt Folgendes dar: Wenn man einen historisch-kontextuellen Ansatz wählt, hat man das Ziel, die untersuchten philosophiegeschichtlichen Schriften oder Theorien in ihrem jeweiligen historischen Kontext zu verstehen. Dies bedingt nicht nur die Berücksichtigung philosophischer Einflüsse, sondern auch Kenntnisse der gesellschaftlichen und politischen Umstände, in denen sie entstanden sind. Der analytische Zugang hingegen zeichnet sich durch sein kritisches Vorgehen aus. Bei diesem Vorgehen bedient sich die Interpretin oder der Interpret der Methoden, Begriffe und Unterscheidungen der aus heutiger Sicht zeitgenössischen analytischen Philosophie. Sie beurteilen die untersuchten philosophiehistorischen Schriften oder Theorien auf der Grundlage oder aus der Warte heutiger philosophischer Theorien und Positionen. Dies geschieht oftmals mit der Absicht, in zeitgenössischen Diskussionen Fortschritte zu erzielen.

Der analytisch-kritische und der historisch-kontextuelle Zugang stellen damit gewissermassen die jeweiligen Endpunkte eines Spektrums dar, in welchem ich meinen historisch-kritischen Ansatz verorten möchte. Dieser Ansatz stellt eine Kombination aus beiden Zugängen dar. Ich verfolge einerseits das Ziel, Berkeleys These der göttlichen Sprache in ihren historischen und intellektuellen Kontext einzubetten – unter besonderer Berücksichtigung theologischer Annahmen und Problemstellungen (§§ 2.1 & 2.3). Andererseits bediene ich mich dabei einer analytischen Methode und Begrifflichkeit. Damit meine ich zunächst, dass ich Berkeleys Argumentation immer wieder kritisch prüfe und darauf eingehe, in welchen Hinsichten sie aus unserer Sicht *nicht* zu überzeugen vermag. Dies lässt sich aber nur zeigen, wenn man implizite Hintergrundannahmen verdeutlicht und Divergenzen zu heute weitverbreiteten Meinungen und Annahmen thematisiert. Dafür ist es zudem wichtig, dass man klarmacht, was aus heutiger Sicht ein sinnvolles Verständnis der damaligen Terminologie ist (§ 1.1). All dies hilft wiederum dabei, anachronistische Missverständnisse zu vermeiden und in diesem Sinne auch Berkeleys Argumentation zu stärken.

Die historische und kontextuelle Einbettung dient dem Zweck, die These der göttlichen Sprache so weit wie möglich in Berkeleys Sinn zu rekonstruieren. Die Berücksichtigung dieser Einflüsse erlaubt es, sowohl implizite Annahmen offenzulegen als auch scheinbare Inkonsistenzen zu beseitigen. Die analytische Methode und Begrifflichkeit nutze ich hingegen in erster Linie dazu, für heutige Leserinnen und Leser Klarheit in Bezug auf Berkeleys

Argumentation zu schaffen. Obschon ich dem *Prinzip der wohlwollenden Interpretation* folgend bemüht bin, Berkeleys Argumentation so stark wie möglich zu machen, habe ich stets versucht, Probleme, Unklarheiten oder allfällige Widersprüche zu identifizieren und zu thematisieren. Dies vor allem auch deshalb, weil Berkeley selbst eine derartige Prüfung seiner Texte wünscht:

Whoever therefore designs to read the following sheets, I entreat him to make my words the occasion of his own thinking, and endeavour to attain the same train of thoughts in reading, that I had in writing them. By this means it will be easy for him to discover the truth or falsity of what I say. He will be out of all danger of being deceived by my words. (PHKI § 25)

Auf der einen Seite verlangt Berkeley von seiner Leserschaft eine kritische Prüfung seiner Ausführungen, auf der anderen Seite wünscht er sich, dass man seine Gedankengänge so genau wie möglich nachvollziehen möge.

Gerade im Lichte von Berkeleys Forderung ist es deshalb sinnvoll, nicht die aus heutiger Sicht plausibelste Interpretation der These der göttlichen Sprache vorzustellen oder Inkonsistenzen und Widersprüche um jeden Preis zu vermeiden. Vielmehr erscheint es mir in erster Linie wichtig, Klarheit darüber zu schaffen, welche Deutung der These Berkeley (wohl oder übel) für die beste hält, und offenzulegen, inwiefern eine solche Deutung aus heutiger Sicht plausibel ist und in welchen Hinsichten sie es nicht ist.

Zu diesem Zweck muss ich mich immer wieder einer aus meiner Sicht zeitgenössischen Terminologie bedienen und Berkeleys Thesen zu heutigen Theorien in Bezug setzen. Beides geschieht jedoch immer mit dem Ziel, ein umfassenderes Verständnis von Berkeleys Auffassungen sowie seiner Ausführungen zu schaffen. Dies legt zugleich eine Grundlage, um in zukünftigen Untersuchungen Fragen nach der philosophiegeschichtlichen Bedeutung und Relevanz der These der göttlichen Sprache nachgehen zu können.

Darüber hinaus bestimmt der von mir verfolgte historisch-kritische Ansatz auch die Struktur der vorliegenden Arbeit: In der ersten Hälfte rekonstruiere ich den diachronen (§ 1) sowie synchronen (§ 2) historischen Hintergrund. Diese Rekonstruktion schafft die Grundlage für die kritische Auseinandersetzung im zweiten Teil. In diesem Teil kläre ich zuerst Berkeleys Auffassung von Analogie (§ 3) und analysiere anschliessend seine These der göttlichen Sprache als Analogie in seinem Sinn (§ 4).

Drei methodologische Bemerkungen

Zum Abschluss möchte ich noch drei methodologische Bemerkungen zu meiner Literatur- und Sprachwahl sowie zu meiner Wortwahl bezüglich der Geschlechter machen.

Erstens habe ich im Rahmen meiner Untersuchung sowohl Berkeleys Gesamtwerk (Luce & Jessop 1948–1957) als auch seiner Korrespondenz (Hight 2013) grundsätzlich *gleichermassen* Beachtung geschenkt. Dies geschieht in Abgrenzung zur vorherrschenden Forschungstradition und zur teils immer noch akzeptierten Hierarchisierung von Berkeleys Werken. Gemäss dieser Tradition gibt es neben seinem «Hauptwerk», den *Prinzipien*, noch zwei weitere sogenannte *major works* (NTV; DHP), welche im Zeitraum von 1709 bis 1713 zum ersten Mal publiziert worden sind. Daneben gibt es die *minor works* wie z. B. *De Motu*, *Alciphron* oder *Siris*, welche ausserhalb dieser Periode zum ersten Mal erschienen sind. Diese Werke haben in der Forschung lange Zeit als sekundär gegolten, und bis heute ist ihnen verhältnismässig wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden (obschon es um sie besser steht als um Berkeleys Predigten oder Schriften wie *Passive Obedience*, *The Analyst* oder *The Querist*). Diese Hierarchie ist schon deshalb problematisch, weil sie eine Diskontinuität in Berkeleys Schaffen suggeriert, welche in dieser Form nicht besteht (Blechl 2019: Introduction & Kap. 3). Dies zeigt sich schon darin, dass Berkeley zwischen 1732 und 1734 überarbeitete Versionen der *Neuen Theorie*, der *Prinzipien* und der *Drei Dialoge* veröffentlicht, während er *Alciphron* 1732 sowie 1752 und *Siris* 1744 publiziert.

Freilich liegt mein Augenmerk auf den Schriften und Stellen, welche zur Klärung der These der göttlichen Sprache unabdingbar oder hilfreich sind. Dies hat zur Folge, dass ich Berkeleys optische Schriften (NTV; TVV) sowie den IV. Dialog von *Alciphron* besonders berücksichtigt (§§ 2.3–2.5). Neben deren Wichtigkeit für die Analyse der These der göttlichen Sprache ist diesen Schriften gemeinsam, dass für ihre Argumentation Berkeleys Immaterialismus nur eine untergeordnete Rolle spielt. Dies spiegelt sich in meiner Arbeit wider, da ich den Immaterialismus weder ausführlich untersuche noch verteidige, sondern nur so weit erläutere, wie es für die Verknüpfung mit seinem Theismus, das Verständnis der These der göttlichen Sprache und

Berkeleys Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens zwingend erforderlich ist.³

Zweitens hat meine Entscheidung, diese Arbeit auf Deutsch zu verfassen, einen methodologischen Wert. Wolfgang Breidert hält bereits 1989 fest, Berkeleys Philosophie sei im deutschsprachigen Raum immer wieder unterschätzt und vernachlässigt worden (Breidert 1989: 9). Diese Geringschätzung Berkeleys lässt sich bis zu Immanuel Kant (1724–1804) zurückverfolgen – dieser nennt Berkeley bekanntlich «mystisch» und «schwärmerisch» und bezeichnet seine Lehre gar als «Hirngespinst» (Prol, AA04: 293). Es ist deshalb keine Überraschung, dass bis heute nur eine überschaubare Anzahl von Aufsätzen und bloss eine Handvoll Monographien zu Berkeleys Schriften in deutscher Sprache erschienen sind (Nols 2011: 2, FN 2). Dementsprechend verfolge ich mit meiner Arbeit auch das Ziel, der «kaum vernehmbaren Stimme» (Kulenkampff 2001: 7) der deutschsprachigen Berkeley-Forschung etwas mehr Gehör zu verschaffen. Dies wird zugleich eine Grundlage legen, um Berkeleys Auffassungen in Zukunft mit jenen anderer Autorinnen und Autoren verknüpfen zu können, welche sich in der deutschsprachigen Forschung grösserer Beliebtheit erfreuen.

Drittens habe ich mich für diese Arbeit sowohl gegen die Verwendung des generischen Maskulinums als auch gegen jene des generischen Femininums entschieden.

Spätestens seit Eileen O’Neills «Disappearing Ink» (1998) gibt es in der philosophiehistorischen Forschung ein stetig wachsendes Bewusstsein dafür, dass der Beitrag von Frauen zur Philosophie seit Jahrhunderten systematisch negiert wurde. In Anbetracht dieser Problematik und der weitverbreiteten

3 Dies gilt ebenso für zwei weitere «Kernthesen» Berkeleys – um Saporitis (2006: 37) Formulierung zu gebrauchen. So setze ich für meine Arbeit voraus, dass Berkeley insofern ein Anti-Abstraktionist und Nominalist ist, als er die Existenz abstrakter Ideen zurückweist und für ihn nur Einzeldinge existieren (PHKI). Des Weiteren werde ich meine Lesart Berkeleys als eines Realisten (der annimmt, das wahrnehmbare Naturgeschehen könne unabhängig von uns existieren und wir könnten mittels unserer Sinneswahrnehmung Wissen darüber gewinnen) nicht detailliert gegen Einwände verteidigen. Eine derartige Verteidigung sowie eine ausführliche Analyse dieser und weiterer Kernthesen sowie seiner Argumente für den Immaterialismus finden sich z. B. in: Saporiti 2006 oder Rickless 2013.

Bemühung der letzten beiden Jahrzehnte, dem Beitrag weiblicher Autorinnen die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken, erachte ich die Wahl des generischen Maskulinums als unvertretbar. Zudem ist es aus historischer Sicht unangebracht. So gibt es z. B. schriftliche Zeugnisse davon, dass Berkeley Leserinnen hat und teilweise auf deren Kritikpunkte reagiert.⁴

Dennoch habe ich mich ebenso gegen das generische Femininum entschieden, da dieses in den von mir berücksichtigten Kontexten Verwirrung stiften würde. Zum Beispiel beziehe ich mich, Berkeley und allen anderen von mir berücksichtigten Autoren folgend, auf Gott mittels männlicher Pronomen. Obschon keiner dieser Autoren davon ausgeht, dass Gott ein Geschlecht oder gar Geschlechtsorgane besitzt, ist es damals aus diversen Gründen Usus, männliche Formen zu benutzen. Dementsprechend suggerierte die Wahl weiblicher Formen, dass die betreffenden Autoren einen für die damalige Zeit einzigartigen Gottesbegriff hätten. Ebenso spreche ich in der Folge stets von «Scholastikern» als auch von «Freidenkern». Dies liegt erstens daran, dass ich in beiden Fällen nur männliche Autoren berücksichtige und nicht nahelegen will, dass ich bisher kaum oder gar nicht berücksichtigte Autorinnen ebenfalls in meine Betrachtungen miteinbezogen hätte. Zweitens gibt es in *Alciphron* keinen mir bekannten Hinweis darauf, dass Berkeley auf die Werke einer weiblichen Freidenkerin Bezug nehmen würde.

Grundsätzlich habe ich mich an die folgende Regel gehalten: Wenn es der Äusserungskontext oder der analysierte Text zulässt, habe ich entweder stets die weibliche und männliche Form verwendet oder mich einer geschlechtsneutralen Bezeichnung bedient (die beide Geschlechter gleichermaßen mit einschliesst).

4 Das eindeutigste Beispiel hierfür ist Catherine Percival (1687/8–1749), welche im Sommer 1710 von Berkeley wissen will: «[I]f there be nothing but spirits and ideas, what you [d. i. Berkeley; MF] make of that part of the six days' creation which preceded man» (Letter 17, 43). Berkeley reagiert in seiner Antwort umgehend auf diesen Einwand (Letter 18 [12], 44f. [37f.]) und diskutiert dieses Problem ausführlich in seinem Werk *Drei Dialoge* (1713). Es ist deshalb eine interessante Frage, welche Rolle Catherine Percival für Berkeleys philosophische Entwicklung im Allgemeinen und für die *Drei Dialoge* im Besonderen spielt.

1. Analogie, Ähnlichkeit und das Problem der göttlichen Attribution

Es ist in der Einleitung deutlich geworden, dass viele Kommentatorinnen und Kommentatoren James O'Higgins' These (1976: 96 f.) akzeptiert haben, wonach Berkeley mit «bemerkenswerter Genauigkeit» (*closeness*) Caietanus' Ausführungen in *De nominum analogia* gefolgt sei und eine ziemlich genaue Zusammenfassung von dessen Auffassung (*doctrine*) gegeben habe. Gemäss dieser These übernimmt Berkeley Caietanus' Auffassung von Analogien und dessen Lösung des Problems der göttlichen Attribution.

Obschon ich in der zweiten Hälfte dieser Arbeit deutlich machen werde, dass die Beschäftigung mit Caietanus' *De nominum analogia* für ein besseres Verständnis von Berkeleys Auffassung von Analogie und von seiner These der göttlichen Sprache gewinnbringend ist, lege ich in der ersten Hälfte dar, dass O'Higgins' These in dieser allgemeinen Form falsch ist: Berkeleys Caietanus-Exegese muss nämlich wesentlich differenzierter betrachtet werden. Dieses Kapitel ist dem Ziel gewidmet, Caietanus' Ausführungen in *De nominum analogia* nachzuvollziehen. Dafür muss zunächst das Problem der göttlichen Attribution dargestellt werden. Wie ich in der Einleitung betont habe, ist dies zudem von Interesse, wenn man Berkeleys Beharren auf der wörtlichen Auslegung der These der göttlichen Sprache verstehen will.

In einem ersten Schritt kläre ich das von mir verwendete Vokabular und beginne meine Untersuchung der grundlegenden Problemstellung mit Boethius (§ 1.1). Dies wird nicht nur helfen, das Problem der göttlichen Attribution präziser zu fassen, sondern auch dabei, in der Folge naheliegende anachronistische Missverständnisse zu vermeiden. In einem zweiten Schritt (§§ 1.2–1.3) untersuche ich Thomas' Behandlung und Lösung des Problems der göttlichen Attribution. Dies ist notwendig, da Caietanus' Ausführungen in *De nominum analogia* erst vor dem Hintergrund der thomistischen

Lösung sowie Duns Scotus' Kritik an derartigen Lösungsversuchen verständlich werden (§§ 1.4–1.5).

1.1 Die Signifikation sprachlicher Ausdrücke und die Grundproblematik der göttlichen Attribution

In diesem Abschnitt möchte ich anhand von Boethius' *De trinitate* die methodische Problematik offenlegen, welche dem Problem der göttlichen Attribution zugrunde liegt. John Marenbon beschreibt Boethius' Vorgehen treffend, wenn er es als Anwendung einer logischen Analyse in einem theologischen Kontext charakterisiert: «Boethius tries to chart how far these distinctions [bezogen auf die Kategorien; MF], which are accommodated to the created world apply to the deity [...] Boethius applies logic to analysing God as far as he can, and then shows where and how logic fails» (Marenbon 2016: Abs. 4).⁵ Bevor ich auf Boethius' «logische Analyse» und deren Probleme detaillierter eingehe, ist es zunächst wichtig – um anachronistische

⁵ Boethius gilt als eines der wichtigsten Verbindungsglieder zwischen der Philosophie der Antike und der Scholastik. Dies liegt daran, dass seine lateinischen Übersetzungen von Aristoteles' *Kategorienschrift* und *De interpretatione* die scholastische Aristoteles-Exegese nachhaltig geprägt haben. Dennoch finden sich ähnliche Untersuchungen z. B. bereits bei Plotin (205–270), welcher der Frage nachgeht, worauf sich die zehn aristotelischen Kategorien anwenden lassen (*Enneaden* VI). Ebenso sei an dieser Stelle Augustinus von Hippo (354–430) erwähnt. Dieser weist bereits auf Probleme hin, welche sich bei der Anwendung der aristotelischen Kategorien auf Gott ergeben (*De trinitate* V–VI & IX). Zudem muss man erwähnen, dass sich die philosophiegeschichtliche Bedeutung der *Kategorienschrift* mitunter dadurch erklärt, dass in der lateinischen Welt erst ab circa Mitte des 13. Jahrhunderts weitere Schriften von Aristoteles wie die *Sophistischen Wiederlegungen* oder die *Topik* «wiederentdeckt» worden sind. Obwohl in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle die Übersetzungen und Kommentare der sogenannten arabischen Philosophen wie al-Fārābī (872–950), Ibn Sīnā (Avicenna) (ca. 980–1037) oder Ibn Ruschd (Averroës) (1126–1198) gespielt und einen nachhaltigen Einfluss auf die Entwicklung des Problems der göttlichen Attribution gehabt haben, kann ich deren Beitrag nicht im Detail berücksichtigen. Mehr zum Beitrag und Einfluss der erwähnten Autoren findet sich in: Schulthess 2017a: § 47; Ashworth 2017: Abs. 2–5; Williams 2014: 751–754.

Missverständnisse zu vermeiden –, einige grundlegende Bemerkungen zu der von mir verwendeten Terminologie und zum Untersuchungsgegenstand zu machen.

Das Problem der göttlichen Attribution, so wie es für meine Ausführungen von Interesse ist, umfasst zwei eng miteinander verknüpfte Fragen:

- a) Welche Attribute können Gott zugeschrieben werden?
- b) Mit welchem Bedeutungsgehalt und mit welcher Aussageweise werden die für Zuschreibungen an Gott verwendeten Ausdrücke genutzt?

Diese Fragen legen bereits nahe, dass sich das Problem der göttlichen Attribution auf einer Schnittstelle verschiedener philosophischer Themen- und Problembereiche befindet. Diese werden in der Folge ausführlicher thematisiert. Zunächst möchte ich die für die Fragestellung zentralen Begriffe klären.

Mit der Bezeichnung «göttliche Attribution» meine ich die Zuschreibung von Attributen durch Menschen an Gott. Ich brauche «Attribute» dabei in einem technischen Sinne, um etwas zu bezeichnen, was man bei Menschen Vermögen, Fähigkeiten oder Eigenschaften nennen würde. Wie in der Folge deutlich wird, wäre es in Gottes Fall jedoch missverständlich, von «Vermögen», «Fähigkeiten» oder «Eigenschaften» zu sprechen, da sich alle von mir besprochenen scholastischen Autoren darin einig sind, dass Gott eine fundamental andere Essenz als die Menschen aufweist. In Gott gibt es z. B. keine Akt-Potenz-Differenz, sondern es ist in ihm jedes Vermögen aktualisiert. Ebenso ist Gott bspw. das einzige Wesen, das keine Teile besitzt und bei dem es keinen Unterschied zwischen Essenz und Existenz gibt (§ 1.2).

Es wird im Verlaufe des Kapitels deutlich, was als Beispiel für göttliche Attribute gilt. Mein Augenmerk liegt jedoch vornehmlich auf der sprachlichen Ebene und auf der Frage, ob die für die Zuschreibung der Attribute verwendeten Ausdrücke denselben, einen unterschiedlichen oder einen verwandten Bedeutungsgehalt haben (wie wenn sie Menschen zugeschrieben würden) bzw. welche Aussageweisen von Ausdrücken für göttliche Attributionen angebracht sind. In der Folge übernehme ich bis zu einem gewissen Grad die scholastische Terminologie und rede von Ausdrücken mit univokem, äquivokem oder analogem Bedeutungsgehalt, und anstatt von Aussage-

weisen rede ich unterschiedslos auch von univoken, äquivoken oder analogen Attributionsmodi.

Das Problem der göttlichen Attribution, welches hier von Interesse ist, betrifft zwar in erster Linie die Frage nach dem *richtigen* Attributionsmodus, welcher für Zuschreibungen an Gott zu nutzen ist. Freilich hängt die Lösung dieses Problems jedoch in hohem Masse von theologischen sowie metaphysischen Überlegungen ab. Es ist in der Forschungsliteratur wiederholt darauf hingewiesen worden, dass sich das Problem der göttlichen Attribution auf der Schnittstelle unterschiedlicher philosophischer Problembereiche befindet. Zum Beispiel Thomas Williams bringt diesen Umstand treffend auf den Punkt, wenn er schreibt:

The philosophical problem of describing God arises at the intersection of two different areas of inquiry [...] It is the problem, first of forming an understanding of some extramental object and, second of conveying that understanding by means of verbal signs. But the word ‹God› also indicates that [...] perhaps new problems arise, because of the nature of the extramental object that we are seeking to explain. (Williams 2014: 749)

Wie Williams' Bemerkung deutlich macht, kann man bei der Behandlung des Problems der göttlichen Attribution das Augenmerk einerseits auf die sprachliche, aber andererseits auch auf die metaphysische Ebene legen. Freilich sind diese Ebenen eng miteinander verbunden und ein komplettes Verständnis des Problems würde eine eingehende Betrachtung beider Ebenen erfordern. In Anbetracht meiner Zielsetzung, Berkeleys These der göttlichen Sprache zu verstehen, ist es mir jedoch weder möglich noch erscheint es mir als sinnvoll, alle metaphysischen, theologischen und sprachphilosophischen Überlegungen auszuformulieren. Vielmehr beschränke ich mich in der Folge auf die Explikation der Überlegungen, welche für das Verständnis des Problems und der von mir untersuchten Lösungen unabdingbar sind oder sich für die Analyse der These der göttlichen Sprache als besonders gewinnbringend erweisen.

Obwohl mein Augenmerk in diesem Kapitel auf der sprachphilosophischen Ebene des Problems liegt, wird in meinen Ausführungen zu Boethius und Thomas wiederholt deutlich (§§ 1.2–1.4), dass sich aus deren Sicht die diversen Problembereiche, auf deren Schnittstelle sich das Problem der göttlichen Attribution befindet, wohl kaum sinnvoll voneinander trennen

lassen. Stattdessen ist die Unterteilung ihrer Überlegungen in derartige Bereiche oftmals bereits ein Anachronismus, ein Anachronismus freilich, welcher aus exegetischer Sicht zulässig ist. Es ist nämlich zweckdienlich, diejenigen Aspekte der Problemstellung herauszuarbeiten, welche für die Analyse von Berkeleys Analogiebegriff von Interesse sind. Dementsprechend sind aus exegetischer Sicht die Trennung der Problembereiche und der hohe Grad an Aufmerksamkeit auf die sprachphilosophische Ebene sowohl zulässig als auch sinnvoll.⁶

So kann dann als Nächstes die «sprachphilosophische Ebene» des Problems genauer betrachtet werden. Ein naheliegendes anachronistisches

⁶ Es wäre jedoch verfehlt, wenn man deshalb annähme, dass es in der Scholastik keine unterschiedlichen Zugänge zu diesem Problem gegeben hätte. Bereits Ashworth hat dargestellt, dass das Problem der göttlichen Attribution auch aus historischer Sicht auf der Schnittstelle unterschiedlicher philosophischer Problembereiche liegt: auf der Schnittstelle zwischen Logik, Theologie und Metaphysik (Ashworth 2017: Abs. 2). Des Weiteren gibt es zwei Diskussionen, welche für die scholastische Philosophie zwar prägend gewesen sind, für meine Ausführungen aber bloss eine untergeordnete Rolle spielen werden, da sie für die Interpretation von Berkeleys These der göttlichen Sprache keinen unmittelbaren interpretativen Mehrwert besitzen. Die erste dieser Diskussionen betrifft die sogenannte *analogia entis* (Ashworth 1995). Diese werde ich aufgrund meines Augenmerks auf sprachphilosophische Überlegungen nicht ausführlich thematisieren (§§ 1.3–1.4; Ashworth 2013). Trotz dieser Schwerpunktsetzung auf Sprache werde ich dem sogenannten Universalienstreit keine Beachtung schenken. Die Frage danach, ob Allgemeinbegriffe wie «Mensch» tatsächlich eine gegenständliche Entsprechung in der Wirklichkeit haben und sich auf eine allgemeine Entität beziehen (die realistische Position) oder nur menschliche Konstruktionen sind und sich auf individuelle Entitäten beziehen (die nominalistische Position), ist sowohl für meine Rekonstruktionen des Problems der göttlichen Attribution als auch für die Deutung von Berkeleys These der göttlichen Sprache von sekundärer Bedeutung. Dies vor allem in Anbetracht dessen, dass Berkeleys Nominalismus für meine Interpretation der These der göttlichen Sprache eine untergeordnete Rolle spielt. Mehr zur Rolle des Universalienstreits für Berkeleys nominalistische Position findet sich in: Saporiti 2006: Kap. II.5. Mehr zu Thomas' und Duns Scotus' Positionen findet sich in: Perler 1999: 138–150. Einer der Ausgangspunkte des Universalienstreits ist Aristoteles' Unterscheidung zwischen erster und zweiter Substanz (Cat. 5, 2a13–34) – d.i. zwischen Individuum und Art des Individuums –, welche für meine Ausführungen ebenso wenig eine Rolle spielen wird wie die allgemeinere Frage danach, wie plausibel die jeweilige Aristoteles-Exegese der von mir besprochenen Autoren ist.

Missverständnis, welches ich zunächst ausräumen möchte, betrifft dabei meine Rede von «sprachphilosophischer Ebene» und «sprachlichen Ausdrücken».

Die Signifikation sprachlicher Ausdrücke

Gemäss einer heute in der analytischen Philosophie üblichen Beschreibung wird Sprachphilosophie als Versuch umschrieben, natürliche Sprache in Bezug auf ihre Funktionsweisen (*workings*) und ihre Beziehung zur Welt zu verstehen (Blackburn 2016: 265). Im Zentrum zeitgenössischer sprachphilosophischer Untersuchungen stehen oftmals Fragen nach der Bedeutung (was ist die Bedeutung von «Bedeutung»?), nach dem Bezugsgegenstand (wie und worauf beziehen sich Ausdrücke?) und nach dem Gebrauch von Ausdrücken (was kann man mit Sprache alles tun?). Ein derartiges Verständnis von Sprachphilosophie lässt sich auf die scholastischen Diskussionen über Sprache nur bedingt anwenden.

Die verschiedenen Schwerpunkte lassen sich besonders deutlich anhand der unterschiedlichen Existenzvoraussetzungen in der Logik – d. i. der Syllogistik auf der einen Seite und der modernen Logik seit Gottlob Frege auf der anderen Seite – aufzeigen: So gibt es aus Sicht vieler Scholastiker in der Syllogistik keine «leeren Begriffe». In der modernen Logik geht man in der Regel davon aus, dass Begriffe – im Gegensatz zum gesamten *universe of discourse* – durchaus leer sein können. Viele Probleme der modernen Logik hängen gar damit zusammen, dass erklärt werden muss, wie Sätze mit leeren Begriffen (logisch) funktionieren (Schulthess 2017: § 40). Wenn man davon absieht, dass seine Aussage für sich genommen zu pauschal ist, bringt Bertrand Russell diesen Unterschied treffend auf den Punkt: «This notion, of course, of general propositions not involving existence is one which is not in the traditional doctrine of the syllogism. In the traditional doctrine of the syllogism, it was assumed that when you have such a statement as ‹All Greeks are men›, that implies that there are Greeks» (Russell [1986]: 201 f.).

Mein Gebrauch von «sprachliche Ausdrücke» darf nicht zur Annahme verleiten, in der Scholastik hätten ebenso wie heute schriftliche Äusserungen im Zentrum der philosophischen Aufmerksamkeit gestanden. Stattdessen liegt das Interesse vieler Scholastiker auf der gesprochenen Sprache, was z. B.

daraus hervorgeht, dass in den von mir untersuchten Texten oftmals von *vox* und nicht von *verbum*, d. i. von gesprochenen und nicht von geschriebenen Wörtern, die Rede ist (Ashworth 1981: 305–309). Obwohl für die Analyse von Berkeleys These der göttlichen Sprache der Unterschied zwischen gesprochener und geschriebener Sprache bedeutsam wird (§ 4.3), kann dieser für die historische Rekonstruktion des Problems der göttlichen Attribution unberücksichtigt gelassen werden. Deshalb werde ich mich in der Folge mit den Wendungen «sprachliche Ausdrücke» oder verkürzt «Ausdrücke» unterschiedslos sowohl auf gesprochene wie auch auf geschriebene Äusserungen beziehen.

Dabei liegt ein besonderes Augenmerk auf den Ausdrücken, welche in den besprochenen Texten oftmals Namen (*nomen*) genannt werden. Aus heutiger Sicht könnte man zunächst meinen, dass es dabei um Namen im Sinne von «Eigennamen» wie Youri oder Ilja gehe. Im Zusammenhang des Problems der göttlichen Attribution bezieht sich die Rede von «Namen» oder «göttlichen Namen» aber auf die *Attribute* Gottes. Wenn danach gefragt wird, welche Namen Gott hat, geht es um die Frage, welche Attribute Gott zugeschrieben werden können. Dabei stellt sich für die besprochenen Autoren stets auch das Problem, mit welchem Bedeutungsgehalt diese Namen ausgesagt werden können. Ich werde in der Folge *nomen* mit «Namen» oder «Ausdruck» übersetzen. Man muss jedoch beachten, dass sich die besprochenen Autoren mit *nomen* nicht nur auf sinnlich wahrnehmbare sprachliche Zeichen wie geschriebene oder gesprochene Wörter beziehen. Vielmehr haben sie eine umfassendere Verwendung, was sich z. B. darin zeigt, dass Caietanus in *De nominum analogia* (DNA) darauf hinweist, der Ausdruck (*vox*) sei nur eines von drei Dingen, welche wir in der Auseinandersetzung mit den Namen (*nomnibus*) entdecken (*invenire*) können. Die anderen beiden sind: der Begriff (*conceptus in anima*) und der aussermentale Gegenstand (*res extra*) (DNA § 31).

Obwohl die bisherigen Ausführungen zu den Unterschieden zwischen einer zeitgenössischen und einer scholastischen Auffassung von Sprachphilosophie sehr knapp und vereinfachend sind, reichen sie dazu aus, deutlich zu machen, dass sich ein zeitgenössisches Verständnis nur bedingt auf die scholastische Diskussion über Sprache übertragen lässt. Dies muss man besonders deshalb beachten, weil sonst die scholastische Rede von der *significatio* von sprachlichen Ausdrücken schnell zu Missverständnissen

führt. Als Nächstes betrachte ich die scholastische Auffassung von *significatio* eingehender, da deren Klärung sowohl für ein umfassendes Verständnis des Problems der göttlichen Attribution als auch für die Analyse von Berkeleys These der göttlichen Sprache unabdingbar ist (§ 4.4).

Jennifer Ashworth ist eine der Ersten, die ausführlich dargelegt haben, dass sich die scholastische Diskussion über Sprache sehr stark um Fragen der *significatio* sprachlicher Ausdrücke dreht (Ashworth 1981 & 2017: Abs. 1). Ausgangspunkt dieser Diskussion ist ein Streit um die richtige Auslegung des Beginns von Aristoteles' *De Interpretatione*, in welchem Aristoteles skizziert, wofür gesprochene und geschriebene Wörter Zeichen oder Symbole sind (*De Interpretatione* 1, 16a3–8). Wie z. B. Roger Bacon (1214/1220–1292) angemerkt hat, besteht zu seiner Zeit immer noch ein Streit (*contentio*) unter berühmten Gelehrten (*viros famosos*) in Bezug auf die Frage, ob Ausdrücke (*nomen*) unmittelbar «Dinge» (*res*) signifizieren oder «Begriffe von Dingen» (*conceptus rerum*) (*De signis* § 163). In Bezug auf viele Scholastiker trifft Ashworth deshalb den Nagel auf den Kopf, wenn sie schreibt: «[I] suspect that *significatio* is not to be equated either with meaning or reference» (Ashworth 1981: 310f.). Vielmehr ist in den von mir besprochenen Texten *significatio* je nach Äusserungskontext manchmal eher mit «Bedeutungsgehalt» – im Sinne von *ratio* oder *conceptus in anima* – gleichzusetzen und manchmal eher mit «aussermentalem Bezugsgegenstand» – im Sinne der *res* oder *res extra*. Für viele Scholastiker und die von mir besprochenen Autoren ist jedenfalls klar, dass ein sprachlicher Ausdruck eine *significatio* hat, wenn er als Zeichen fungiert, welches über sich hinaus etwas kundtut oder bekannt macht. Der Ausdruck «Mensch» weist z. B. auf zwei Weisen über sich hinaus: Er signifiziert einerseits einen Bedeutungsgehalt («rationales Tier») und andererseits einen aussermentalen Bezugsgegenstand (ein Mensch aus Fleisch und Blut).

Wie bereits angedeutet, werde ich die damals gebräuchlichen Ausdrücke «*res*» oder «*res extra*» mit «aussermentalem Bezugsgegenstand» übersetzen. Dabei muss «*aussermental*» von «*nicht-mental*» im Sinne einer ontologischen Beschaffenheit unterschieden werden: Ein «Gegenstand» ist aussermental, wenn er unabhängig vom Geist der Sprecherin oder des Sprechers existieren kann. Dementsprechend müssen die aussermentalen Bezugsgegenstände – ontologisch gesprochen – nicht materiell sein. Aus der Sicht einer Sprecherin X können die Gedanken, der Geist und die Seele des Sprechers Y

ebenso aussermentale Bezugsgegenstände sein wie Gott und Gottes Wesen. Dabei ist gerade Gott zumindest bei den hier besprochenen Autoren der Inbegriff eines gänzlich immateriellen Wesens.

«Bedeutungsgehalt» oder «Begriff» sind meine Übersetzungen des damals in diesem Zusammenhang gängigen Ausdrucks «ratio». Mit *ratio* bezog man sich nämlich gemeinhin auf die (Real-)Definition eines Ausdrucks. Die *ratio* umfasst damit den Wesensbegriff eines Gegenstandes, d. i., sie gibt die wesentlichen Eigenschaften desselben wieder. Dabei setzt sich im Anschluss an Ockham mehrheitlich die Auffassung durch, dass *ratio* als «Begriff» (*conceptus*) oder «mentaler Inhalt» (*conceptus vel intentiones animae*) verstanden werden kann (*Summa Logicae* I c. 13).

Die Grundproblematik der göttlichen Attribution

Folgendes lässt sich nun festhalten: Um den Unterschieden zwischen zeitgenössischer Sprachphilosophie einerseits und scholastischen Diskussionen um Sprache und sprachliche Bezugnahme andererseits gerecht zu werden und um anachronistische Missverständnisse zu vermeiden, werde ich in diesem Kapitel *significatio* stets mit «Signifikation» übersetzen. Dabei kann man die Frage nach der Signifikation eines Ausdrucks aus scholastischer Sicht je nach Kontext korrekt beantworten, indem man einen Bedeutungsgehalt (*ratio*) angibt oder auf einen aussermentalen Bezugsgegenstand (*res*) verweist. Wie in der Folge deutlich wird, liegt für meine Besprechung des Problems der göttlichen Attribution das Augenmerk in erster Linie auf der «Signifikation» sprachlicher Ausdrücke im Sinne des Bedeutungsgehalts. Wie ich darlege, beschäftigt vor allem Thomas die vorher erwähnte Frage (ii), mit welchem Bedeutungsgehalt und mit welcher Aussageweise wir die für Zuschreibungen an Gott verwendeten Ausdrücke nutzen. Bevor ich die Schwierigkeiten, welche die Beantwortung dieser Frage aufwirft, eingehender untersuche (§§ 1.3–1.6), werde ich als Nächstes die dem Problem der göttlichen Attribution zugrundeliegende methodische Problemstellung anhand von Boethius' *De trinitate* erläutern.

In *De trinitate* beschäftigt sich Boethius zwar ausführlich mit Fragen der göttlichen Attribution (*divinam praedicationem*) (*De trinitate* cap. IV). Der Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist jedoch eines der (aus Boethius'

Sicht) zentralen theologischen Probleme: das Verständnis von Gottes Dreifaltigkeit (*De trinitate* cap. I). Wie kann Gott – das einzige existierende Etwas, das von nichts abhängt (*nullo nititur*) und keine Teile hat (*De trinitate* 170.100–171.120) – dreifaltig sein (*De trinitate* cap. III)? Da die Frage nach der Dreifaltigkeit Gottes für das bessere Verständnis von Berkeleys These der göttlichen Sprache irrelevant ist, können die Details von Boethius' Antwort auf diese Frage (*De trinitate* cap. IV–VI) beiseitegelassen werden. Viel wichtiger ist es nämlich, sein Vorgehen nachzuvollziehen.

Ausgehend vom Problem der Dreifaltigkeit nimmt sich Boethius im vierten Kapitel von *De trinitate* der grundsätzlicheren Frage an, auf welche Weise (*quemadmodum*) überhaupt irgendetwas (*unumquodque*) von Gott prädiziert (*praedicatur*) wird (*De trinitate* 173.170–175). Dabei untersucht Boethius, in welcher der zehn aristotelischen Kategorien oder Prädikamente (*praedicamenta*) Aussagen über Gott möglich sind (*De trinitate* 173.80–174.90). Die Kategorien versteht Boethius als Bestimmungen des Seienden, und dementsprechend ist seine Frage nach der Prädikationsweise in erster Linie *keine* nach dem Bedeutungsgehalt oder der Aussageweise sprachlicher Ausdrücke. Vielmehr behandelt Boethius die grundsätzlichere Frage, welche Kategorien überhaupt auf Gott anwendbar sind, und damit in dem Zusammenhang, welche Attribute Gott *aufweisen kann*. In diesem Sinne kann Boethius' Frage danach, in welchen Kategorien Aussagen über Gott möglich sind, als Vorläuferin der Frage nach der korrekten Aussageweise und dem richtigen Bedeutungsgehalt der Ausdrücke, welche wir für Zuschreibungen an Gott verwenden, verstanden werden. Wie nämlich deutlich wird, sind die Schwierigkeiten, welche deren Beantwortung bereitet, eng mit Gottes von uns grundsätzlich verschiedenem Wesen verknüpft (§ 1.2). Es ist dieses allein Gott eigentümliche Wesen, das nun bei Boethius' Frage im Zentrum des Interesses steht. Es ist nämlich vor allem der Umstand, dass Gottes Wesen von unserem grundsätzlich verschieden sein soll, welcher die Frage danach aufwirft, welche Attribute Gott aufweisen kann.

Das Problem, welches Boethius besonders beschäftigt, ist, dass man aufgrund von Gottes Einheit von ihm nur substantielle Aussagen (*secundum substantiam*) machen kann. Dies unterscheidet Gott grundsätzlich von Menschen – von diesen können auch akzidentielle Aussagen gemacht werden (*De trinitate* 173.180–174.190). Die Unterscheidung von substantiellen und akzidentiellen Aussagen basiert auf den zehn aristotelischen Katego-

rien, welche Boethius zuvor vorstellt, nämlich Substanz sowie die neun Akzidenzien: Qualität, Quantität, Relation, Zeit, Ort, Lage, Haben, Wirken und Leiden (*De trinitate* 173.175–180). In der Folge unterteilt Boethius die Kategorien in solche, welche von Gott substantiell (Substanz, Qualität, Quantität) ausgesagt werden können, und solche, welche Gott nur akzidentiell (Zeit, Ort, Lage, Haben, Wirken und Leiden) zugeschrieben werden können (*De trinitate* cap. IV).⁷ Ausgenommen von dieser Unterscheidung wird die Kategorie der Relation, welche Boethius im fünften und sechsten Kapitel in Anwendung auf die Dreifaltigkeit separat diskutiert, mit dem Ziel, die Grenzen der Anwendung dieser Kategorie im Falle Gottes aufzuzeigen (*De trinitate* cap. V & VI). Die Details von Boethius' Argumentation im fünften und sechsten Kapitel können für meine Rekonstruktion der Entwicklung des Problems der göttlichen Attribution übergangen werden. Ein wesentlicher Bestandteil von Boethius' Überlegung lässt sich bereits nachvollziehen, wenn man das damals vorherrschende Verständnis von Relationen näher betrachtet.

Ausgehend vom siebten Kapitel der *Kategorienschrift* und Aristoteles' Bestimmung der Relation als eine der zehn höchsten Kategorien (Cat. 7, 6a36–6b & 8a29–35) unterscheiden die meisten Scholastiker zwischen Relation als metaphysischem Gegenstand oder ontologischer Entität einer-

7 Es ist bis heute umstritten, was Aristoteles' Untersuchungsgegenstand in der *Kategorienschrift* ist. So spricht sich z. B. Rath (1998: 102) für eine linguistische Interpretation aus, während Lloyd (1968: 113) eine ontologisch-logische Interpretation und Leszl (1975: 58) einen Mittelweg jeweils vorziehen. Boethius' Äusserungen in seinem Kommentar legen jedoch nahe, dass die *Kategorienschrift* für ihn eine Schrift über Ausdrücke (*voces*) ist, welche Gegenstände (*res*) signifizieren (Cat. Aris. Col. 160 A–B). Dabei führt er mit seiner Übersetzung die Ausdrücke «äquivok» (*aequivoca*) und «univok» (*univoca*) ein (Cat. Aris. Col. 163C–167C) und prägt damit die Diskussion des Problems der göttlichen Attribution nachhaltig, da dieses Vokabular in der Folge sowohl für die Untersuchung des Problems als auch für allgemeine Diskussionen über Signifikation rege genutzt wird. Es wird in diesem Kapitel deutlich, dass beide, der univoke und der äquivoke Attributionsmodus, vom in der Scholastik weitverbreiteten technischen Gebrauch der Univokation (*univocatio*) und Äquivokation (*aequivocatio*) zu unterscheiden sind. Für die meisten Scholastiker handelt es sich bei Univokation und Äquivokation um «Mehrdeutigkeiten im Sinne referentieller Intransparenz», weshalb sie jeweils zu Fehlschlüssen führen können: *fallacia univocationis* und *fallacia aequivocationis* (Schulthess 2017: 1148–1153).

seits und Relation als relativem Ausdruck andererseits. Der relative Ausdruck dient dazu, die metaphysischen Gegenstände zu bezeichnen, welche bis zu Ockhams Zeit beinahe unisono als distinkte aussermentale Entitäten verstanden werden (Brower 2018: Abs. 1 & 6). Diese bestehen aus mindestens zwei Relationsakzidenzien, welche zu den intrinsischen, wenn auch akzidentiellen Eigenschaften einer Substanz gehören. Dabei sind diese Relations-Akzidenzien von den anderen Akzidenzien (Qualität, Quantität etc.) verschieden, aber dennoch durch diese bedingt. Das heisst: Sie lassen sich auf andere intrinsische Eigenschaften zurückführen, obwohl sie nicht darauf reduziert werden können. *Youri* ist bspw. grösser als *Ilja*. Obwohl sich diese «Grösser-als»-Relation auf ihre jeweilige Körpergrösse (eine intrinsische Eigenschaft) zurückführen lässt, kann sie nicht darauf reduziert werden. Vielmehr bedingt ihre jeweilige Körpergrösse eine davon verschiedene Relations-Akzidenz. Diese Relations-Akzidenzien weisen wiederum beide über sich hinaus und konstituieren zusammen die «Grösser-als»-Relation zwischen diesen Substanzen.

Obwohl meine bisherige Charakterisierung des für lange Zeit vorherrschenden Relationsbegriffs viele Fragen unbeantwortet lässt – vor allem in Bezug darauf, was das Verhältnis der Relations- zu den übrigen Akzidenzien und die Rede von «über sich hinausweisen» betrifft –, reicht sie dazu aus, Boethius' Problem nachzuvollziehen. Letzteres ist für meine Zwecke ausreichend, da Berkeley ohnehin ein gänzlich anderes Verständnis von Relation hat (§ 3.1). Um Boethius' Problem verstehen zu können, muss man nur beachten, dass gemäss der soeben erläuterten Auffassung eine Relation das ist, was zwei Dinge miteinander in Beziehung setzt. Dabei sind Relationen aus metaphysischer Sicht distinkte aussermentale Entitäten.⁸ Für Boethius ist dabei problematisch, dass Relationen von akzidentiellen Eigenschaften bedingt sein können, Gottes Wesen aber nur substantielle Aussagen zulässt. Dennoch wird Gott «Vater» und «Sohn» genannt, und das ist kaum zu erklären (*De trinitate* cap. V).

⁸ Wie im dritten Kapitel deutlich wird, wird dieses Verständnis zu Berkeleys Zeit durch eine Auffassung von Relationen als mentalen Entitäten abgelöst. Beide Auffassungen sind jedoch vom heute weitverbreiteten post-russellianischen Verständnis von Relationen als mehrstelligen Prädikaten zu unterscheiden (Russell [2001]: Kap. 12).

Der entscheidende Gesichtspunkt hinsichtlich des Problems der göttlichen Attribution ist weniger Boethius' Feststellung dieser Schwierigkeit als vielmehr seine Methodik. Wie es Marenbon in der zu Beginn dieses Abschnitts zitierten Stelle auf den Punkt bringt: Boethius versucht sich an einer «logischen Analyse» Gottes und sieht sich dabei mit der folgenden Grundproblematik konfrontiert: Gott, der Erschaffer, soll im Vergleich zu uns Menschen als Erschaffene ein gänzlich anderes Wesen aufweisen. Wenn wir Gott beschreiben wollen, haben wir jedoch nur Unterteilungen und Ausdrücke unserer menschlichen Sprache zur Verfügung, welche in erster Linie zum Beschreiben und Verstehen der erschaffenen Welt dienen. Eine Frage, welche auch Thomas in der Folge bewegt, ist deshalb, ob und wie weit wir dazu in der Lage sind, Gott und Gottes Wesen zu beschreiben.

1.2 Ähnlichkeit, univoke und äquivoke Aussageweise – das Problem der göttlichen Attribution bei Thomas von Aquin

In diesem Abschnitt befaße ich mich mit Thomas von Aquins Darstellung des Problems der göttlichen Attribution. Im ersten Teil werde ich Thomas' Verständnis des univoken und äquivoken Attributionsmodus näher bestimmen. Damit wird es zugleich möglich, die Thomas ebenfalls beschäftigende Frage nach dem Bedeutungsgehalt der für die an Zuschreibungen an Gott verwendeten Ausdrücke zu untersuchen. Im zweiten Teil werde ich detaillierter auf eng miteinander verknüpfte metaphysische und theologische Überlegungen und Schwierigkeiten eingehen, welche dem Problem der göttlichen Attribution zugrunde liegen. Dabei werde ich mein Augenmerk auf die von mir so genannte Un-/Ähnlichkeit von Gott und Geschöpfen legen. Deren Klärung ist für ein umfassendes Verständnis von Berkeleys Lösung des Problems am wichtigsten (§ 2.5).

Thomas' Auffassung der univoken und äquivoken Aussageweise

Ausgangspunkt meiner Ausführungen ist Thomas' Frage aus der *Summa Theologiae*: «Ob einige Ausdrücke (*nomina*) von Gott und seinen Geschöp-

fen (*creaturis*) univok oder äquivok ausgesagt werden (*dicantur*)?»⁹ (ST I^a q. 13 pr). Obwohl die Frage für sich genommen nahelegt, dass «univok» und «äquivok» für Thomas eine komparative Bestimmung von Aussageweisen darstellt, muss man zunächst klären, was Thomas unter «univoken» und «äquivoken» Aussageweisen versteht.

Eine der Stellen, mit deren Hilfe man Thomas' Auffassung von univoker und äquivoker Aussageweise am deutlichsten klären kann, findet sich im vierten Buch von Thomas' *Sentenzenkommentar* zu Aristoteles' *Metaphysik*. Ausgehend von der Feststellung, dass – gemäss Thomas' Deutung von Aristoteles – die Ausdrücke «Sein» (*ens*) oder «was ist» (*quod est*) in vielfältiger Weise (*multipliciter*) ausgesagt werden, weist Thomas darauf hin, dass es *grundsätzlich* die Möglichkeit gibt, etwas in vielfältiger Weise auszusagen (*praedicare*):

Manchmal nämlich gemäss dem gänzlich gleichen Bedeutungsgehalt (*ratio*) (und alsdann nennt man dies «univok» prädiziert werden), wie wenn man Pferd und Ochse «Lebewesen» nennt. Aber manchmal prädiziert man sie mit gänzlich verschiedenen Bedeutungsgehalten (*rationes*) (und alsdann nennt man dies «äquivok» prädiziert werden), wie wenn ein Sternbild und ein Lebewesen «Hund» genannt werden.¹⁰ (*Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 7)

An der zitierten Stelle unterscheidet Thomas die univoke von der äquivoken Aussageweise. Im ersten Fall signifiziert derselbe Ausdruck («Lebewesen»), angewandt auf verschiedene aussermentale Bezugsgegenstände, dennoch

⁹ Im Original: «[U]trum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoce, vel aequivoce». Hernach wird Thomas folgend jeweils von «Geschöpfen» die Rede sein. Dabei sind die Geschöpfe, welche in erster Linie von Interesse sind, Menschen. Wenn ich nichts anderes sage, beziehe ich mich in der Folge deshalb mit «Geschöpf» stets auf «Mensch».

¹⁰ Im Original: «[Q]uandoque quidem secundum rationem omnino eadem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali». Im lateinischen Originaltext wird ersichtlich, dass Thomas im zitierten Abschnitt keinen Unterschied zwischen *dicere* und *praedicare* macht. Dies gilt auch für die von mir in der Folge besprochenen Stellen. Deshalb ist es für den Zweck meiner Untersuchung zulässig, «univoke oder äquivoke Prädikation» und «univoke oder äquivoke Aussageweise» gleichzusetzen.

denselben Bedeutungsgehalt. Bei der äquivoken Aussageweise signifiziert derselbe Ausdruck («Hund»), angewandt auf unterschiedliche aussermentale Bezugsgegenstände, jeweils einen gänzlich anderen Bedeutungsgehalt (vgl. auch ST I^a q. 13 a. 5 s. c. 1).

Thomas legt im vorherigen Zitat aus dem *Sentenzenkommentar* das Augenmerk zwar auf Attributionsmodi (d. i. Aussageweisen, § 1.1). Dennoch muss man beachten, dass gemäss Thomas' Verständnis nicht nur eine Aussageweise, sondern auch der Bedeutungsgehalt sprachlicher Ausdrücke «univok» oder «äquivok» sein kann. Thomas charakterisiert einen Ausdruck explizit als univok (*nomen univocum*), wenn der Ausdruck «eins ist im Bedeutungsgehalt» (*unum ratione*). Dies grenzt er implizit von äquivoken Ausdrücken ab, d. i. von Ausdrücken, die mehr als einen Bedeutungsgehalt signifizieren (*Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 8). Aufgrund von Thomas' Ausführungen besteht damit die Möglichkeit, dass ein Ausdruck mit äquivokem Bedeutungsgehalt dennoch eine univoke Aussageweise hat; dann z. B., wenn ich mich mit «Hund» – was ein Sternbild oder ein Tier aus Fleisch und Blut signifizieren kann – in einem bestimmten Kontext stets auf den Hund meiner Grossmutter beziehe.

Bei Thomas finden «univok» und «äquivok» sowohl auf den Bedeutungsgehalt von Ausdrücken als auch auf deren Aussageweise Anwendung. Wie ich bereits in § 1.1 dargelegt habe, verwende ich Aussageweise und Attributionsmodus gleichbedeutend. Ebenso werde ich in der Folge teilweise verkürzt von univoken oder äquivoken Ausdrücken sprechen, anstatt von Ausdrücken mit univokem oder äquivokem Bedeutungsgehalt zu reden.

Mit der Unterscheidung zwischen univoken und äquivoken Ausdrücken sowie univokem und äquivokem Attributionsmodus im Hinterkopf lohnt es sich, Thomas' Frage aus der *Summa* (ST I^a q. 13 pr.) ein weiteres Mal zu betrachten und zu versuchen, deren Inhalt noch präziser zu bestimmen: Thomas' Frage – ob bestimmte Ausdrücke von Gott und Geschöpfen univok oder äquivok ausgesagt werden – läuft auf die Frage hinaus, ob bestimmte Ausdrücke den (genau) gleichen oder einen (gänzlich) verschiedenen Bedeutungsgehalt (*ratio*) signifizieren, wenn sie sowohl von Gott als auch von Geschöpfen ausgesagt werden. Anders gefragt: Wenn Gott und Geschöpfen Attribute zugeschrieben werden, werden die dafür verwendeten Ausdrücke dann in beiden Fällen mit dem gleichen Bedeutungsgehalt verwendet oder nicht?

Diese Frage, welcher ST I^a q. 13 a. 5 nachgeht, ist damit zunächst eine nach der richtigen Aussageweise der für die Zuschreibung genutzten Ausdrücke und nicht nach deren Bedeutungsgehalt. Bevor ich jedoch mit der Analyse von Thomas' Behandlung dieser Frage beginnen kann, muss ich die Behandlung von Thomas' Verständnis von univoker und äquivoker Aussageweise abschliessen. Zunächst muss ich nämlich eine naheliegende Fehlinterpretation ausräumen, welche im nächsten Kapitel eine Rolle spielen wird (§ 2.2). So könnten nicht nur unbedarfte zeitgenössische Lesende meinen, Thomas' Unterscheidung von univoker und äquivoker Aussageweise laufe auf die Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Rede hinaus, d. i. auf die Unterscheidung von wörtlicher und metaphorischer Sprache. Obwohl davon auszugehen ist, dass Thomas die seit Boethius weitverbreitete Auffassung teilt, wonach Metaphern als Form der absichtlichen Äquivokation verstanden werden (Cat. Aris. Col. 166 A–167B), folgt daraus nicht, dass der äquivoke Attributionsmodus Teil der metaphorischen Sprache ist. Wenn Thomas zwischen univoken und äquivoken Attributionsmodi unterscheidet, handelt es sich um eine Unterscheidung verschiedener *wörtlicher* Aussageweisen. Die Ausdrücke werden dabei stets in ihrem eigentlichen Sinn verwendet, d. i., sie sind *wörtlich* zu verstehen. Dies hat bereits Brian Davies treffend auf den Punkt gebracht: «Aquinas's distinction between univocal, equivocal [...] is a distinction between literal modes of discourse» (Davies 1992: 70).

In *De veritate* schreibt Thomas sinngemäss, es gebe in Angelegenheiten, die Gott betreffen, zwei Weisen zu sprechen (*modus loquendi*). Entweder man spricht im eigentlichen Sinn (*proprium*) oder bildlich, figurativ oder symbolisch – bzw. wie ich in der Folge sagen werde: wörtlich oder metaphorisch (*De veritate*, q. 23 a. 3 co.).¹¹ Der Frage, ob irgendein Ausdruck (*nomina*) von Gott im eigentlichen Sinne (*proprie*) ausgesagt werden kann

11 Thomas' Auffassung einer Metapher, welche in der Scholastik weitverbreitet ist, bringt bereits Augustinus auf den Punkt, wenn er die Metapher als eine Übertragung (*translatio*) eines Wortes (*verbum*) von der passenden (*proprium*) auf die nicht passende Sache (*rem non propriam*) charakterisiert (PL 40, c. mend 2). Mehr zu Thomas' Auffassung von und seiner Einstellung zu Metaphern findet sich in: Ashworth 2013: 223–231. Ich werde im dritten Kapitel detaillierter darauf eingehen, was die eigentliche und die uneigentliche Rede unterscheidet (§§ 3.7–3.8).

(d. i. wörtlich zu verstehen ist), geht Thomas bereits in ST I^a q. 13 a. 3 nach. Wie er in diesem Artikel darlegt, scheint es zunächst, als ob man von Gott nichts (*nullum*) wörtlich (*proprie*) aussagen (*dicuntur*) könne und deshalb jeder Ausdruck (*nomina*) nur metaphorisch gemeint sei (*dicuntur metapho-ric*) (ST I^a q. 13 a. 3 arg. 1–3). Dementgegen weist Thomas darauf hin, dass es einige (*aliqua*) Ausdrücke gebe, welche im eigentlichen Sinn von Gott ausgesagt werden können (ST I^a q. 13 a. 3 s. c.): nämlich die sogenannten *perfectiones* wie z. B. Sein (*ens*), Güte (*bonum*) oder Lebendigkeit (*vivens*) (ST I^a q. 13 a. 3 ad 1).

Obwohl Thomas nicht bestreitet, dass viele Ausdrücke, welche für Zuschreibungen an Gott genutzt werden, in einem uneigentlichen Sinn verwendet werden müssen, d. i. metaphorisch zu verstehen sind (ST I^a q. 13 a. 3 & a. 6), ist es aus seiner Sicht möglich, einige Ausdrücke im eigentlichen Sinn zu verwenden, d. i. wörtlich zu verstehen. Diese Möglichkeit wird bei der Beantwortung meiner Forschungsfrage nach Berkeleys Beharren auf der wörtlichen Auslegung der These der göttlichen Sprache eine entscheidende Rolle spielen (§ 4.1). Für den Moment reicht die Feststellung aus, dass Thomas die Möglichkeit, im eigentlichen Sinne über Gott zu sprechen, als äusserst wichtig erachtet, da sich die uneigentliche Rede seiner Ansicht nach nicht zur Beweisführung (*argumentatio*) eignet (*Super De Trinitate*, pars 1 q. 2 a. 3 ad 5). Wenn Thomas im fünften Artikel der *Summa* der Frage nachgeht, ob bestimmte Ausdrücke mit demselben oder verschiedenem Bedeutungsgehalt (*ratio*) verwendet werden, ist dies *nicht* mit der Frage danach zu verwechseln, ob diese Ausdrücke wörtlich oder metaphorisch gemeint sind. Vielmehr setzt Thomas im Anschluss an den dritten Artikel der 13. Frage in der *Summa* voraus, dass die Unterscheidung von univoker und äquivoker Aussageweise Teil der wörtlichen Sprache ist. Die Ausdrücke, welche für Thomas von Interesse sind, werden alle in ihrem eigentlichen Sinn verwendet. Die Frage, welche ihn beschäftigt, ist, ob sie mit dem gleichen oder unterschiedlichem Bedeutungsgehalt verwendet werden.

Die bisherigen Klärungen von Thomas' Verständnis des univoken und des äquivoken Attributionsmodus erlauben nun die Analyse seiner Darstellung des Problems der göttlichen Attribution. Dabei werde ich mich auf diejenige Argumentationslinie des Aquinaten beschränken, welche für das Verständnis von Berkeleys These der göttlichen Sprache am meisten Gewinn bringt. Diese betrifft, wie ich in der Folge darlegen werde, die Un-/Ähnlich-

keit von Gott und den Geschöpfen. Mit dem Augenmerk auf dieser Argumentationslinie werde ich einen Teil der dem (sprachphilosophischen) Problem zugrundeliegenden metaphysischen und theologischen Überlegungen sowie der mit ihnen einhergehenden Schwierigkeiten offenlegen können.

Das Problem der göttlichen Attribution bei Thomas

Die bisherigen Ausführungen haben deutlich gemacht, dass Thomas in der *Summa* seine Untersuchung des Problems der göttlichen Attribution sinngemäss mit der Frage beginnt, ob etwas von Gott und den Geschöpfen univok ausgesagt werden kann, d. i., ob die Ausdrücke, die von Gott und den Geschöpfen ausgesagt werden, mit dem gleichen Bedeutungsgehalt verwendet werden können. Thomas weist nun diese Möglichkeit beinahe umgehend zurück und macht geltend, dass eine univoke Aussageweise (*praedicari univoce*) im Falle von Gott und den Geschöpfen nicht möglich (*impossibile*) sei (ST I^a q. 13 a. 5 co.): «Nichts kann univok von Gott und den Geschöpfen prädiziert werden»¹² (*De veritate*, q. 2 a. 11 co.). Der Grund dafür ist aus heutiger Sicht ein metaphysischer. Thomas geht nämlich davon aus, dass der univoke Attributionsmodus eine Gemeinsamkeit (*communitas*) oder ein bestimmtes Mass an Ähnlichkeit (*similitudo*) voraussetzt (*De veritate*, q. 2 a. 11 arg. 1). Im ersten Buch der *Summe gegen die Heiden* legt Thomas ausführlich dar, dass die Verwendung des univoken Attributionsmodus nur möglich ist, wenn die Signifikation des Ausdrucks die Gattung, die Art, die Differenz (*differentia*), ein Akzidens oder ein Proprium (*accidens aut proprium*) eines Gegenstandes betrifft (SG I c. 32). Da sich Thomas mit «Differenz» auf die *differentia specifica*, d. i. den artbildenden Unterschied, bezieht und das «Proprium» alle einer Art eigentümlichen, aber nicht essentiellen Eigenschaften, Vermögen oder Fähigkeiten umfasst, welche zu den in der Realdefinition enthaltenen hinzutreten,¹³ liegt folgende Einsicht

12 Im Original: «Dicendum, quod impossibile est dicere aliquid univoce praedicari de creatura et Deo».

13 Das Standardbeispiel zur Klärung des Propriums, welches Thomas mehrmals verwendet, ist die Fähigkeit zu lachen (*risibile*) (ST III^a q. 23 a. 3 arg. 3; ST III^a q. 24 a. 2 ad 2). Diese Fähigkeit wird durch die Realdefinition des Menschen als rationales Tier impli-

nahe: Die Verwendung des univoken Attributionsmodus ist nur innerhalb einer Gattung oder Art möglich und eng mit den aristotelischen Kategorien verknüpft. Dies wird noch deutlicher, wenn Thomas in Bezug auf die für den univoken Attributionsmodus notwendige «Gemeinsamkeit» (*communitas*) schreibt: «Ähnlich wird nämlich etwas genannt, wenn es dieselbe Form oder Eigenschaft [wie ein anderes] innehat»¹⁴ (SG I c. 29). Dies kann wiederum nur der Fall sein, wenn zwei Dinge zumindest einer Gattung angehören, wie Thomas in *De veritate* mit Verweis auf *den* Philosophen (*philosophus*), d. i. Aristoteles, schreibt (*De veritate*, q. 2 a. 11 ad 2). Letzteres ist nun der Grund dafür, dass der univoke Attributionsmodus aus Thomas' Sicht für Zuschreibungen an Gott unmöglich eine Option sein kann. Gott und die Menschen sind nämlich nicht nur gattungsmässig verschieden, Gott steht sogar jenseits (*extra*) jeder Gattung (*omne genus*) (ST I^a q. 4 a. 3 ad 1).

Aus Thomas' Sicht sind Gott und die Geschöpfe nicht nur gattungsmässig verschieden. Vielmehr hat Gott im Vergleich zu den Geschöpfen ein gänzlich anderes Wesen. Dies zeigt sich z. B. darin, dass sich Gott, aus metaphysischer Sicht, dadurch auszeichnet, dass es bei ihm keinen Unterschied zwischen Essenz (*essentia*) und Existenz (*esse*) gibt (SG I c. 22). Obwohl Thomas diese Überzeugung mit Boethius teilt, ist er im Unterschied

ziert, gehört aber insofern nicht zu den essentiellen Eigenschaften, als z. B. Janine auch ein Mensch (d. i. ein rationales Tier) wäre, wenn sie ihr ganzes Leben lang nie lachen würde – wichtig ist lediglich, dass sie des Lachens *fähig* ist, ob sie tatsächlich lacht oder nicht, ist zweitrangig. Der Ursprung dieses Beispiels ist wohl Porphyrios' (233–301/5) *Isagoge*. Die Rolle der aristotelischen Kategorien im Allgemeinen und des Propriums im Besonderen für die Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Rede wird in § 3.7 ausführlicher thematisiert.

14 Im Original: «Simile enim alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam». Siehe auch ST I^a q. 4 a. 3 co. Bei Thomas sind zumindest einige Ähnlichkeitsbeziehungen in der Wirklichkeit der Dinge begründet. Letzteres mag in Anbetracht der zu seiner Zeit immer noch weitverbreiten Auffassung von Relationen als distinkten aussermentalen Entitäten (§ 1.1) kaum überraschen. Es wird im dritten Kapitel deutlich, inwiefern Berkeleys Verständnis von Ähnlichkeit von derartigen Auffassungen abweicht. Zudem wird in § 2.5 klar, dass der Zusammenhang von Ähnlichkeit und univokem Attributionsmodus für Berkeley keine wichtige argumentative Rolle spielt. Dies ist ein entscheidender Unterschied zu Thomas (Williams 2014: 757).

zu Letzterem nicht der Ansicht, dass man von Gott nur – wie Boethius es nennt – substantielle Aussagen machen kann (§ 1.1). Vielmehr ist Thomas der Ansicht, dass Gott weder substantiell (*substantialis*) spezifizierbar sei (SG I c. 24) noch einer Gattung angehöre oder sonst definierbar sei (SG I c. 25; ST I^a q. 3 a. 5 & q. 4. a. 3. c. 2). Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Man kann Sokrates einen «Menschen» nennen, weil dieser ebenso wie Platon Anteil am Menschentum hat (*humanitatem habens*), und nicht, weil er selbst das Menschentum ist (*humanitas sit*) (SG I c. 32). Gott hingegen wird z. B. «gut» (*bonus*) genannt, weil Gott selbst die Güte (*bonitas*) ist (SG I c. 33). Im Unterschied zu den Menschen ist Güte kein Attribut, welches Gott erworben hat oder verlieren kann oder welches er mehr oder weniger aufweist. Gott ist immer gleich gütig (nämlich unendlich gütig). Für Thomas ist deshalb klar, dass wir zwar dieselben Ausdrücke verwenden können, um Geschöpfe und Gott zu beschreiben, ihr Bedeutungsgehalt aber jeweils ein anderer sein muss. Schliesslich sind die göttlichen Attribute fundamental anders als die Vermögen, Fähigkeiten und Eigenschaften der von Gott geschaffenen Geschöpfe.¹⁵

Die Unterschiede zwischen Gott und den Geschöpfen sind aus Thomas' Sicht so grundlegend, dass sie mehr als nur die univoke Aussageweise von Ausdrücken, d. i. den Gebrauch des univoken Attributionsmodus, für Zuschreibungen an Gott verhindern. Vielmehr scheint es, als ob es zwischen Gott und den Geschöpfen *gar keine* Ähnlichkeit geben kann:

Aber zwischen Geschöpf und Gott *kann es keine Ähnlichkeit geben* [...] wo auch immer irgendeine Ähnlichkeit gegeben ist, ist auch ein Vergleich möglich. Zwischen Gott und Geschöpf hingegen kann es keinen Vergleich geben, da das Geschöpf

15 Dabei gibt es aus Thomas' Sicht weitere Alleinstellungsmerkmale Gottes. So ist Gott z. B. das einzige Wesen, welches keine Teile besitzt, nicht erschaffen worden ist, kein Individuum sein kann und bei welchem es keine Akt-Potenz-Unterscheidung gibt (SG I c. 15–22). Thomas ist damit ein Anhänger der sogenannten These der göttlichen Einfachheit (*divine simplicity*) oder, wie er in SG I c. 26 schreibt, der «Einfachheit Gottes» (*divinae simplicitatis*). Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser These und Thomas' Verständnis davon findet sich in: Stump 2012 oder Davies 1992: Kap. 3 & 7.

endlich, Gott aber unendlich ist. Also kann es zwischen ihnen auch keine Ähnlichkeit geben [meine Hervorhebung].¹⁶ (*De veritate*, q. 2 a. 11 arg. 1–2)

Wie Thomas im zitierten Abschnitt darlegt, kann man Gott und Geschöpfe nicht vergleichen, da einzig Gott unendlich ist; deshalb kann es zwischen beiden auch keine Ähnlichkeit geben. Vielmehr sind Gott und Geschöpfe in einem grundlegenden Sinne voneinander verschieden oder, wie ich auch sagen werde, einander fundamental unähnlich. Thomas weist jedenfalls im Anschluss an die zitierte Stelle darauf hin, dass es aufgrund dieser fundamentalen Unähnlichkeit unumgänglich scheint, für die Zuschreibungen an Gott den äquivoken Attributionsmodus zu verwenden. Wenn wir z. B. «Weisheit» oder «Güte» einmal Gott und einmal einem Menschen zuschreiben, müssen die Ausdrücke jeweils einen gänzlich anderen Bedeutungsgehalt signifizieren.

Dabei scheint der äquivoke Attributionsmodus auf den ersten Blick unproblematisch zu sein. Schliesslich wird die Unähnlichkeit von Gott und Geschöpfen in der Heiligen Schrift betont: «Mit wem wollt ihr denn Gott vergleichen? Oder was für ein Abbild wollt ihr von ihm machen?»¹⁷ (Jesaja 40,18). Wie Thomas geltend macht, scheint der Grundtenor dieser rhetorischen Fragen klar: Gott kann nichts anderem ähnlich sein (*De veritate*, q. 2 a. 11 arg. 1). Thomas vergleicht deshalb den Fall, in welchem wir «Wissen» (*scientia*) Gott und einem Geschöpf zuschreiben, mit dem Fall, in welchem «Lebewesen» (*animal*) von einem Bild (*animali picto*) und einem echten Lebewesen (*animali vero*) ausgesagt wird (*De veritate*, q. 2 a. 11 arg. 8). In beiden Fällen wird für die Zuschreibung derselbe Ausdruck verwendet, es ist aber aus Thomas' Sicht offensichtlich, dass der signifizierte Bedeutungsgehalt

¹⁶ Im Original: «Sed inter creaturam et Deum nulla potest esse similitudo [...] ubicumque est aliqua similitudo, ibi est aliqua comparatio. Sed Dei ad creaturam nulla potest esse comparatio, cum creatura sit finita, et Deus infinitus. Ergo nulla potest esse eorum similitudo». Die Wichtigkeit von Vergleichen für das Bestehen von Ähnlichkeitsbeziehungen wird in § 3.1 in Bezug auf Berkeleys Auffassung von Relationen ausführlicher thematisiert.

¹⁷ Ich verwende hier und in der Folge stets die Lutherbibel von 2017 (<https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/>). Ähnliche Stellen macht Thomas zudem in Psalter 71,19 (*De veritate*, q. 2 a. 11 ad 1 & SG I c. 29) und Psalter 86,8 (ST I^a q. 4 a. 1) aus.

jeweils ein anderer sein muss; das abgebildete Lebewesen ist kein Wesen aus Fleisch und Blut.

Obwohl es im Lichte diverser Äusserungen in der Heiligen Schrift zunächst scheint, als ob der äquivoke Attributionsmodus vorzuziehen sei, weist Thomas in der *Summa Theologiae* auf die logische und theologische Problematik der äquivoken Aussageweise hin. Wie Thomas geltend macht, wäre es mit diesem Attributionsmodus weder möglich, etwas über Gott zu wissen, noch, etwas zu beweisen (ST I^a q. 13 a. 5 co.). Dabei ist für Thomas die Unmöglichkeit, etwas von Gott zu beweisen, in erster Linie ein logisches Problem. Dieses besteht im Kern darin, dass der äquivoke Attributionsmodus jegliche syllogistische Beweisführung verunmöglichen würde, da alle Syllogismen, welche Ausdrücke enthalten, die einen äquivoken Bedeutungsgehalt signifizieren, im Fehlschluss der Äquivokation (*fallacia aequivocationis*) münden (ST I^a q. 13 a. 5 co.).

Das soeben dargelegte logische Problem ist dabei vergleichsweise harmlos. Die Unmöglichkeit, etwas über Gott zu wissen, führt nämlich zu einer schwerwiegenden theologischen Problematik. Abgesehen davon, dass Gott grundlegend anders ist als wir, können wir auch nichts von Gott wissen. Wie Thomas schreibt, können wir mit der äquivoken Aussageweise bzw. mittels eines Ausdrucks (*nomen*), der einen äquivoken Bedeutungsgehalt signifiziert, nichts über Gott lernen, da wir dessen Signifikation immer nur in Bezug auf die Geschöpfe kennen (*De veritate*, q. 2 a. 11 arg. co.). Wenn wir die äquivoke Aussageweise verwenden, um über Gott zu sprechen, gibt es zwar eine Einheit (*unitas*) im Ausdruck, aber keine Ähnlichkeit in der Sache (*nulla similitudo in rebus*). Nicht zuletzt deshalb kommt Thomas zum Schluss, dass es vergebens (*frustra*) wäre, überhaupt etwas von Gott auszusagen (SG I c. 33) – wenn es keine andere Option als den äquivoken Attributionsmodus gäbe.

Die theologische Schwierigkeit, welche Thomas thematisiert, lässt sich wie folgt auf den Punkt bringen: Der äquivoke Attributionsmodus führt zu einem inhaltsleeren Gottesverständnis, dem gemäss wir, abgesehen von zwei Ausnahmen, nichts über Gott wissen. Diese zwei Ausnahmen bestehen darin, erstens zu wissen, dass Gott existiert, und zweitens zu wissen, dass er von uns grundsätzlich und gänzlich verschieden ist. Dabei ist für Thomas ein inhaltsleerer Gottesbegriff derart offensichtlich problematisch, dass er es nicht einmal für nötig hält, ein solches Gottesverständnis ausführlich zu

thematisieren. Stattdessen verweist er darauf, *der Philosoph* (d. i. Aristoteles) habe bereits vieles (*multa demonstrativa*) über Gott bewiesen (*probant*). Zudem ist ein derartiges Verständnis Thomas' Ansicht nach nicht verträglich mit dem, was Apostel Paulus im ersten Brief an die Römer schreibt (ST I^a q. 13 a. 5 co.): «Denn sein unsichtbares Wesen – das ist seine ewige Kraft und Gottheit – wird seit der Schöpfung der Welt, wenn man es wahrnimmt, ersehen an seinen Werken» (Rm. 1,20). Aus Thomas' Sicht sagt Paulus an der zitierten Stelle, dass uns die Schöpfung Aufschluss über ihren Schöpfer geben kann. Dabei scheint Thomas der (an der Stelle nicht ausformulierten) Ansicht zu sein, dass die Sprache als ein Teil der Schöpfung zu verstehen ist und deshalb zumindest prinzipiell den Zweck, über die Schöpfung Aufschluss zu geben, ebenfalls erfüllen können muss.

Zudem macht die Bibel laut Thomas deutlich, dass sich Gott und der Mensch zumindest ähnlich seien, wie aus dem ersten Kapitel der Genesis hervorgehe (ST I^a q. 13 a. 5 arg. 2): «Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns ähnlich (*similitudinem*) sei» (Gen 1,26). Obwohl die Genesis-Stelle Thomas bei der Zurückweisung des äquivoken Attributionsmodus dienen mag, schafft sie eine neue theologische Schwierigkeit: Es scheint, als ob die Bibel, und damit Gottes Offenbarungen, widersprüchlich seien. So besagt sie ausdrücklich, dass Gott und der Mensch einander einerseits ähnlich (Gen 1,26) und andererseits gänzlich unähnlich (Jesaja 40,18) seien. Es gibt damit, gemäss der Bibel, eine von mir so genannte Un-/Ähnlichkeit von Gott und Geschöpfen, und diese erzeugt nun eine kaum aufzulösende Spannung. Die zitierten Stellen besagen nämlich nicht nur, dass es Hinsichten gibt, in denen Gott und Geschöpfe einander ähnlich sind, und solche, in denen sie es nicht sind. Vielmehr scheinen sie darauf hinauszulaufen, dass Gott und Geschöpfe einander zugleich *gänzlich unähnlich* und *dennoch ähnlich* sein sollen. Ich spreche deshalb in der Folge teilweise auch verkürzt von der simultanen Un-/Ähnlichkeit Gottes.

Thomas bemerkt diese augenscheinliche Spannung (*De veritate*, q. 2 a. 11 ad 1) und sieht sich damit aus heutiger Sicht mit einer im Vergleich zu Boethius ähnlichen Problemlage konfrontiert (§ 1.1). Im Unterschied zu Boethius scheint die logische Analyse des Aquinaten jedoch in ein Paradoxon zu münden. Doch der Schein trügt. Wie ich im nächsten Abschnitt darlege, bietet Thomas einen Ausweg an. Dabei ist besonders interessant, dass er die simultane Un-/Ähnlichkeit Gottes akzeptiert und versucht, ihr Sinn abzuge-

winnen. Bevor ich mich jedoch diesem Versuch zuwende, möchte ich das Wichtigste in Kürze festhalten.

Die von mir in diesem Abschnitt besprochenen Argumente haben gezeigt, dass für Thomas Folgendes klar ist: Wir *können* für Zuschreibungen an Gott die univoke Aussageweise nicht verwenden. Diese Argumente zeigen aber gemäss Thomas nicht, dass wir den äquivoken Attributionsmodus verwenden *müssen*: «Sie [die Gegenargumente; MF] lassen uns schliessen, dass derartige Ausdrücke von Gott und den Geschöpfen nicht univok prädiert werden, jedoch nicht, dass sie äquivok prädiert werden [müssen; MF]»¹⁸ (ST I^a q. 13 a. 5 ad 4). Thomas' Äusserung legt dabei nahe, dass es neben der univoken und äquivoken Aussageweise noch einen weiteren Attributionsmodus gibt – aber welchen? Die Antwort auf diese Frage lautet sowohl in *De veritate* als auch in den beiden *Summae*, dass es neben dem univoken und äquivoken noch einen weiteren Attributionsmodus gibt: den analogen (*De veritate*, q. 2 a. 11 co.; SG I c. 34; ST I^a q. 13 a. 5 co. oder ST I^a q. 13 a. 6). Diese Antwort werde ich als Nächstes detaillierter untersuchen.

1.3 Analogie und analoge Attribution – Thomas von Aquins Lösung des Problems der göttlichen Attribution

In diesem Abschnitt werden Thomas' Verständnis von analoger Attribution und seine Lösung des Problems der göttlichen Attribution näher untersucht. In Bezug auf Ersteres lege ich dar, dass analoge Attribution für Thomas sowohl den *Modus* als auch die *Form* einer Zuschreibung von Attributen umfasst. Es wird deutlich, dass Thomas' Lösung des Problems der göttlichen Attribution das Zusammenspiel von Form und Modus erfordert. Bevor ich anhand von Thomas' Texten erläutere, wie meine Rede von Form und Modus im Detail zu verstehen ist, soll zunächst Thomas' Deutung der simultanen Un-/Ähnlichkeit Gottes und der Geschöpfe besprochen werden.

¹⁸ Im Original: «[C]oncludunt quod non univoce huiusmodi nomina de Deo et creaturis praedicentur, non autem quod aequivoce». Siehe auch ST I^a q. 13 a. 5 s.c. Für eine ausführlichere Argumentation vgl. ST I^a q. 13 a. 1 und insbesondere ST I^a q. 13 a. 1 ad 2.

Thomas' Auffassung von analoger Attribution wird nämlich erst vor dem Hintergrund seiner Deutung derselben verständlich.

Gottes simultane Un-/Ähnlichkeit

Thomas' Deutung der simultanen Un-/Ähnlichkeit Gottes fusst auf einer sehr wortgetreuen Auslegung der von ihm erwähnten Genesis-Stelle (1,26), welche besagt, dass der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen sei. Diese Stelle ist eine der wichtigsten Grundlagen der sogenannten *imago-dei*-These, welche Thomas ebenso wie Caietanus oder Berkeley akzeptiert (§ 2.5). Thomas' Deutung dieser Stelle und der *imago-dei*-These lässt sich aus heutiger Sicht wie folgt umschreiben: Es gibt zwischen Gott und Menschen eine repräsentationale Ähnlichkeitsbeziehung. Thomas macht dies geltend, indem er die Ähnlichkeitsbeziehung, welche zwischen Menschen und Gott besteht, mit jener vergleicht, welche es zwischen Bild und Abgebildetem gibt. Dabei ist Thomas der Ansicht, dass z. B. ein Mensch niemals seinem Abbild (*imago*), sondern nur umgekehrt die Abbildung dem Menschen ähnelt. In einer zeitgenössischen Terminologie ausgedrückt: Thomas deutet die repräsentationale Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Gott und Geschöpfen als asymmetrische Relation. Wie er ausführt, ist Gott nicht den Geschöpfen ähnlich. Vielmehr sind umgekehrt die Geschöpfe Gott ähnlich (SG I c. 29).¹⁹

¹⁹ Diese Deutung der Repräsentationsbeziehung zwischen Gott und Geschöpfen als asymmetrische Ähnlichkeitsbeziehung mag aus heutiger Sicht überraschen. So gibt es viele zeitgenössische Philosophinnen und Philosophen, welche der Ansicht sind, dass Ähnlichkeitsbeziehungen gerade im Unterschied zu Repräsentationsbeziehungen symmetrisch seien. Nelson Goodman hat z. B. dargelegt, dass Ähnlichkeitsbeziehungen keine Repräsentationsbeziehungen seien, weil Letztere asymmetrisch, Ähnlichkeitsbeziehungen aber symmetrisch seien (Goodman 1972: 437 f.). Im Unterschied dazu legt Thomas' Vergleich zu Bildern nahe, dass er denkt, Repräsentation bedinge eine Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Repräsentant und Repräsentandum. Die Auffassung, dass die Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Gott und Geschöpfen in einem jeweils näher zu bestimmenden Sinne repräsentational sei, ist auch bei Berkeleys Zeitgenossen weitverbreitet (§ 2.2). Auf Berkeleys Verständnis von Repräsentation und Ähnlichkeit werde ich im dritten Kapitel ausführlich eingehen.

Obwohl Thomas an der betreffenden Stelle die gattungsmässige Unähnlichkeit von Gott und Geschöpfen nicht erwähnt (§ 1.2), machen seine Ausführungen deutlich, dass diese für die repräsentationale Ähnlichkeitsbeziehung zwischen den Geschöpfen und Gott kein Hindernis darstellt. Für eine Ähnlichkeitsbeziehung reicht es gemäss Thomas nämlich aus, wenn etwas eine Eigenschaft oder Form (*qualitatem vel formam*) von etwas anderem innehat (*possidet*). Dies ist im Falle von Gott und den Geschöpfen gegeben, da es Gott ist, welcher allen Dingen (*rebus*) ihre Perfektionen (*perfectiones*) zuteilt (*tribuit*). Obwohl die Geschöpfe an denselben nur in beschränktem Mass Anteil nehmen (*deficientem participationem*) – und die Geschöpfe diese *haben* (*habet*), während Gott sie selbst *ist* (*est*) –, handelt es sich um dieselben Perfektionen (SG I c. 29). Wie Thomas mit Verweis auf Pseudo-Dionysius Aeropagita sinngemäss schreibt, besagt die Bibel, wenn man genau hinsieht, nicht, dass es zwischen Gott und Geschöpfen gar keine Ähnlichkeit gibt. Vielmehr wird deren Unähnlichkeit in der Heiligen Schrift immer wieder betont, da die Geschöpfe versuchen, Gott so weit als möglich zu imitieren, obschon eine perfekte Imitation für sie unmöglich ist (ST I^a q. 4 a. 3 ad 1).²⁰

Kurzum, Thomas löst das Problem, indem er die repräsentationale Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Gott und den Geschöpfen als asymmetrische Relation versteht: Gott (das Original) ähnelt den Geschöpfen (den Kopien) nicht, sondern nur die Geschöpfe sind Gott ähnlich. Die Geschöpfe versuchen zwar, Gott nach besten Kräften perfekt zu imitieren, jedoch gelingt ihnen dies nicht. Diese Lösung ist sowohl damit kompatibel, dass Gott uns gänzlich unähnlich ist, als auch damit, dass wir nach Gottes Ebenbild geschaffen sind. Wir sind nichts anderes als das (defiziente) Abbild Gottes, und während Gott uns gänzlich unähnlich ist, sind wir ihm ähnlich.

²⁰ Thomas ist dennoch davon überzeugt, dass wir über Gott *auch* positive Aussagen machen können. Er schreibt in diesem Zusammenhang von «affirmativem Sprechen» (*affirmative dicuntur*) (ST I^a q. 13 a. 2). Mehr zu den Attributen, welche positiv von Gott ausgesagt werden können, findet sich in: SG I c. 30. Eine konzise Darstellung des Verhältnisses von Thomas' *via negativa* und seiner «positiven Theologie» in Bezug auf die göttlichen Attribute findet sich in Roccas *Speaking the Incomprehensible God* (2004: Kap. 3 & 9).

Im Lichte dieser Lösung stellen sich mindestens zwei Fragen: Erstens fragt man sich, was für eine Art von Ähnlichkeitsbeziehung zwischen den Geschöpfen und Gott besteht, wenn es zwischen ihnen keine gattungsmässige Ähnlichkeit geben kann. Zweitens stellt sich die Frage, ob es eine Möglichkeit gibt, diese Un-/Ähnlichkeit von Gott und Geschöpfen sprachlich abzubilden, wenn die univoke und äquivoke Aussageweise dies nicht erlauben. Wie als Nächstes deutlich wird, spielt für die Beantwortung beider Fragen die analoge Attribution eine entscheidende Rolle; im ersten Fall im Sinne der Form und im zweiten Fall im Sinne eines Modus. Dabei werde ich darlegen, dass Thomas' Äusserungen einen Zusammenhang von Form und Modus nahelegen. Er scheint gar der Ansicht zu sein, dass die Form den Modus erst ermöglicht.

Thomas' Auffassung von Analogien und der analoge Attributionsmodus

In Anbetracht der argumentativen Wichtigkeit von Analogien ist es überraschend, dass sich in Thomas' Werk keine ausformulierte Theorie der Analogie findet. Es ist nicht einmal klar, ob Thomas eine (implizite) Theorie der Analogie gehabt hat oder ob es eine Entwicklung in diese Richtung gegeben hat. Ich werde mich darauf beschränken, Folgendes zu zeigen: In Thomas' Schriften lassen sich mindestens zwei verschiedene Arten von Analogien unterscheiden. Diese Analogien unterscheiden sich hinsichtlich der Ähnlichkeit, welche ihnen jeweils zugrunde liegt. In *De veritate* charakterisiert er diese Ähnlichkeit nämlich als eine der Proportion (*secundum proportionem*) (*De veritate*, q. 2 a. 11). In der *Summa Contra Gentiles* hingegen spricht er von Analogien als Vergleichen, basierend auf einer Hinordnung (*ordinem*) oder Beziehung auf irgendeines oder irgendetwas (*respectum ad aliquid unum*) (SG I c. 34). Ich werde als Nächstes detaillierter auf beide Charakterisierungen eingehen.²¹

21 Die Abwesenheit ausformulierter Theorien von Analogie, des analogen Bedeutungsgehalts oder der analogen Aussageweise sowie deren Zusammenhang und Zusammenspiel ist wiederholt in der Sekundärliteratur zur Kenntnis genommen worden. Obwohl Einigkeit darüber herrscht, dass Analogien und analoge Attribution für Thomas' Denken äus-

Trotz aller Unklarheiten hinsichtlich Thomas' Auffassung des Begriffs von Analogie stehen mindestens zwei Punkte ausser Frage. Erstens ist klar, dass Analogien wichtig sind, wenn es um die Bestimmung der nicht-gattungsmässigen Ähnlichkeit der Geschöpfe zu Gott geht. Dies wird bereits deutlich, wenn Thomas sinngemäss schreibt, dass die Geschöpfe Gott gemäss einer irgendwie beschaffenen Analogie (*aliqualem analogiam*) ähnlich sein können (ST I^a q. 4 a. 3). Zweitens ist klar, dass Analogien für Thomas eine Form der Attribution sind. Wie zugleich deutlich wird, sind Zuschreibungen von Attributen, welche in der Form einer Analogie vorgenommen werden, für Thomas analoge Attributionen der Form nach. Dabei spielt es keine Rolle, auf welcher Art von Ähnlichkeit die Analogie fusst – solange es eine

serst wichtig sind, wird darüber diskutiert, ob Thomas überhaupt eine ausgearbeitete Theorie der Analogie gehabt hat (Burell 1979: 55). Ebenso ist man sich uneins, ob bezüglich Thomas' Auffassung von Analogie eine Entwicklung stattfindet. Eine konzise Übersicht zu Thomas' Analogiebegriff(en) findet sich in: Rocca 2004: Kap. 4–7. Davies hat zudem darauf hingewiesen, dass die Frage danach, ob der Aquinate eine *Theorie* der Analogie gehabt hat, insofern irrelevant ist, als sich die Qualität seiner Argumente auch in Abwesenheit einer (ausformulierten) Theorie prüfen lässt (Davies 2012: 394–397). Dies trifft ebenso für seine unterschiedlichen Charakterisierungen von Analogien zu. Dabei gibt es eine rege Forschungsdiskussion darüber, ob Thomas diesbezüglich nur seine Ausdrucksweise oder auch seine Position verändert hat (Hochschild 2013: 531 ff.). Dabei zeigt ein Blick auf die gegenwärtige Diskussion, dass die Antwort auf diese Frage eng damit verknüpft ist, ob man Thomas' Interesse für und seine Auseinandersetzung mit Analogien in erster Linie als metaphysisch, epistemologisch oder logisch motiviert versteht. Ich denke, dass sich diese Ebenen kaum voneinander trennen lassen, was sich schon in der Ambiguität «analoger Attribution» zeigt, welche bei Thomas je nach Kontext Form oder Modus der Attribution bezeichnet. Es würde für meine Rekonstruktionen des Problems der göttlichen Attribution und von Thomas' Lösung davon freilich zu weit führen, diese exegetischen Fragen detailliert zu beantworten. Dies gilt ebenso für eine Verteidigung meiner Interpretation, wonach es in Thomas' Schriften mindestens zwei Auffassungen von Analogie gibt, welche metaphysisch verschieden sind. Für eine Kritik dieser Deutung siehe: McNerny 1996: Kap. 1. Für mich reicht aus, dass die Deutung dieser unterschiedlichen Charakterisierungen als zwei Arten von Analogie eine sinnvolle Deutung darstellt – was sich z. B. auch darin zeigt, dass Caietanus' Thomas so zu verstehen scheint (DNA cap. I & II).

Analogie ist, sind damit gemachte Attributionen ebenfalls analoge Attributionen der Form nach.

Eine erste Bestimmung der analogen Attribution der Form nach findet sich in *De veritate*. Dort schreibt Thomas von der Attribution «gemäss der Analogie» (*secundum analogiam*) oder «gemäss der Proportion» (*secundum proportionem*) (*De veritate*, q. 2 a. 11 co.). Mit dieser ersten Bestimmung der Form erinnert Thomas an Boethius' Übersetzung des griechischen Ausdrucks ἀναλογία (*analogia*) (Cat. Aris. Col. 166C). Dieser Ausdruck ist ursprünglich ein mathematischer Ausdruck gewesen, mit welchem man zwei proportionale Verhältnisse bezeichnet, z. B. die Verhältnisgleichheit von 6:2 einerseits und 9:3 andererseits. Jedoch findet sich bereits in Aristoteles' Schriften eine nicht-mathematische Verwendung von ἀναλογία (*analogia*). Bei diesem quasi-mathematischen Gebrauch verwendet man ἀναλογία (*analogia*), um eine nicht-mathematische Gleichheit von Verhältnissen (d. i. proportional ähnlichen Relationen) zu bezeichnen (*Ethica Nicomachea* V, 1131a29–1131b). Aristoteles verdeutlicht diesen quasi-mathematischen Gebrauch wiederholt mit Vergleichen zwischen Fischen und Vögeln. Zum Beispiel weist er darauf hin, dass es eine Gleichheit des Verhältnisses, d. i. eine proportionale Ähnlichkeit, zwischen den Federn der Vögel und den Schuppen der Fische gibt (*De Partibus Animalium* I, 644a13–24; *Historia Animalium* I, 486b19–21 oder *De Incessu Animalium* 18, 714a20–b7). Daher stammt auch das bekannte Schema: A:B::C:D – d. i., ein Erstes (A) steht zu einem Zweiten (B) wie (::) ein Drittes (C) zu einem Vierten (D).

Thomas übernimmt dieses quasi-mathematische Verständnis proportionaler Ähnlichkeit von Aristoteles. In der Folge bestimmt Thomas die proportionale Ähnlichkeit näher, indem er zunächst zwei Modi von Ähnlichkeit unterscheidet (*duplicem modum similitudinis*) (*De veritate*, q. 2 a. 11 ad 2). Im ersten Fall sind sich zwei Dinge ähnlich, weil sie zu derselben Gattung oder Art gehören und deshalb gemeinsame Eigenschaften aufweisen. Im zweiten Fall sind sie sich ähnlich, obwohl sie nicht zu derselben Gattung oder Art gehören, was die Frage aufwirft, inwiefern sie einander ähnlich sein können bzw. eines dem anderen ähnlich sein kann (§§ 3.2 & 3.4–3.6).

Thomas weist darauf hin, dass die proportionale Ähnlichkeit oder, wie Thomas sagt, Ähnlichkeit gemäss der Proportion oder Proportionalität (*secundum proportionem vel proportionalitatem*) nicht auf die Individuen einer Art oder die Arten einer Gattung beschränkt ist. Vielmehr besteht diese

Art von Ähnlichkeit gemäss Thomas immer dann, wenn ein Erstes (A) zu einem Zweiten (B) in der gleichen Beziehung steht wie ein Drittes (C) zu einem Vierten (D) (*De veritate*, q. 2 a. 11 ad 2). Dabei müssen A und C weder der gleichen Art noch der gleichen Gattung angehören. Dies verdeutlicht Thomas mit dem (aristotelischen) Beispiel der proportionalen Ähnlichkeit zwischen Intellekt (*intellectus*) (A) und Sehvermögen (*visu corporali*) (C).²² Intellekt und Sehvermögen gehören nicht derselben Gattung an und sind einander trotzdem (proportional) ähnlich. Diese Ähnlichkeit kann genau bestimmt werden. Wie Thomas schreibt, können beide «sehend» (*visus*) genannt werden. Dies, obwohl sich der Intellekt im Geist (*mente*) (C) und das Sehvermögen im Auge (*oculo*) (D) und damit im Körper befindet (*De veritate*, q. 2 a. 11 co.) – Intellekt und Sehvermögen sind für Geist und Körper jeweils (gleichsam) das Sehorgan.

In *De veritate* vertritt Thomas die Ansicht, dass alle Vergleiche zwischen den Geschöpfen und Gott auf einer proportionalen Ähnlichkeit fussen. Gott kann z. B. «weise» genannt werden, weil Mensch (A) und Weisheit (B) in der gleichen Beziehung zueinander stehen wie Gott (C) zur Weisheit (D). Dabei sagt Thomas, dass die jeweiligen Formen von «Weisheit» insofern gleich seien, als die Geschöpfe Gottes Weisheit zu imitieren versuchten, und ungleich, als sie Gottes Weisheit niemals erreichen können. Deshalb wird «weise» teils mit gleichem und teils mit anderem Bedeutungsgehalt verwendet, wenn es von Gott und Geschöpfen ausgesagt wird (*De veritate*, q. 2 a. 11 co.).²³

22 Siehe *Topica* I, 108a7–17 für das Beispiel und weitere Ausführungen zur proportionalen Ähnlichkeit. Obwohl Thomas in mancher Hinsicht Aristoteles folgt, wäre es verfehlt, Thomas' Ausführungen ohne Einschränkungen als Explikation von Aristoteles' Analogiebegriff zu verstehen. Aus heutiger Sicht scheint es vielmehr so, dass sich Thomas immer wieder interpretatorische Freiheiten nimmt (McInerny 1996: Kap. 2).

23 Obwohl in der Formalisierung nur drei Ausdrücke vorkommen, stellt sich die Frage, ob es sich strenggenommen nicht doch um vier Ausdrücke handelt, da die göttliche und die menschliche Weisheit trotz allem sehr unterschiedlich sind – Gott hat z. B. keinen Anteil am Attribut der Weisheit, Gott selbst ist Weisheit. Diese Unklarheit wird in der Folge deutlich, wenn Duns Scotus' Kritik und Caietanus' Replik näher betrachtet werden (§§ 1.4–1.5). Des Weiteren stellt sich die Frage, wie die von Thomas erwähnte Imitation funktionieren soll. Da Gott ein gänzlich anderes Wesen ist, ist es zunächst unklar, was es

Eine andere Charakterisierung von Analogien oder analoger Attribution der Form nach findet sich in den beiden *Summen*. In beiden Büchern beschreibt Thomas analoge Attribution der Form nach als Vergleich gemäss der Hinordnung auf eines (*ad unum*). Es gibt damit eine Einheit des Bezugspunktes, und die daraufhin geordneten Dinge sind einander insofern ähnlich, als sie diesen Bezugspunkt teilen. Dabei verdeutlicht Thomas diese Hinordnung auf eines oder auf eine Einheit des Bezugspunktes anhand des Beispiels von «gesund». Zum Beispiel sind Lebewesen, Medizin, Essen oder Urin insofern gesund, als alle jeweils in einer Beziehung zum selben Bezugspunkt stehen: zur Gesundheit. Sie unterscheiden sich jedoch darin, *in welcher Beziehung* sie zu diesem gemeinsamen Bezugspunkt stehen. Essen ist bspw. insofern gesund, als es die Gesundheit bewahrt. Im Unterschied dazu ist der Urin ein Zeichen für Gesundheit, die Medizin die Ursache von Gesundheit und das Lebewesen das Subjekt der Gesundheit (SG I c. 34; ST I^a q. 13 a. 2 co.; ST I^a q. 13 a. 5 co.).

Wie Thomas deutlich macht, lässt sich mit der Ähnlichkeit aufgrund der Einheit des Bezugspunktes auch die Un-/Ähnlichkeit von Gott und Geschöpfen erklären. Wenn man sagt: «Gott ist weise», dann hat die Zuschreibung von Weisheit an Gott denselben Bezugspunkt, wie wenn ich dieses Attribut einem Menschen zuschreibe. Dieser Bezugspunkt ist aber nicht, wie im vorherigen Beispiel von «gesund», etwas Drittes (*tertium*), sondern eines der beiden selbst (*ipsorum*) (SG I c. 34). Schliesslich gibt es bei Gott keinen Unterschied zwischen «Sein» und «Haben» (§ 1.2). Gott weist das Attribut, weise zu sein, nicht nur auf, Gott ist vielmehr die Weisheit selbst. Deshalb, und da Gott unendlich ist, ist der gemeinsame Bezugspunkt (Weisheit) bildlich gesprochen *in* Gott und nicht ein von Gott oder uns verschiedenes Drittes.

Thomas bedient sich, auch um den Unterschied von göttlichen zu regulären Zuschreibungen zu verdeutlichen, in der *Summe gegen die Heiden*

überhaupt heissen oder beinhalten würde, Gott zu imitieren. Diese epistemologische Schwierigkeit sowie grundsätzlichere metaphysische Schwierigkeiten proportionaler Ähnlichkeit finden sich in: Putnam 1997. Dieses Analogieverständnis und dessen Nutzen in theologischen Kontexten ist mit Augenmerk auf Caietanus' von Hochschild (2010: 131–139) verteidigt worden.

eines Hinweises darauf, wie «Sein» (*ens*) von Substanz und Akzidenzien ausgesagt werden kann. Er schreibt, dass sowohl der Substanz als auch den Akzidenzien «Sein» (*ens*) zugesprochen werden kann; der Substanz, weil sie selbst ist, und den Akzidenzien, weil sie in einer (Abhängigkeits-)Beziehung (*respectum*) zur Substanz stehen. Aus diesem Grund werde «Sein» gemäss einer Ordnung von vorher und nachher (*per prius et posterius*) ausgesagt, d. i., es komme zuerst der Substanz zu und danach den Akzidenzien aufgrund ihrer Beziehung zur Substanz (SG I c. 34). Dies gilt auch für «weise» – dieser Ausdruck wird zunächst von Gott ausgesagt und erst danach von den Geschöpfen, weil diese in einer Abhängigkeitsbeziehung zu Gott stehen und nur deshalb überhaupt Anteil an Gottes Weisheit haben (ST I^a q. 13 a. 6).

Ich habe in diesem Abschnitt bisher dargelegt, dass es in Thomas' Schriften mindestens zwei unterschiedliche Charakterisierungen von Analogie gibt – und damit zwei Weisen der analogen Attribution der Form nach. Obschon diese zwei Weisen der analogen Attribution der Form auf unterschiedlichen Arten von Ähnlichkeit beruhen, stimmen sie in einer entscheidenden Hinsicht überein. Beide dienen als Grundlage für den jeweiligen analogen Attributionsmodus. Bevor dieser Zusammenhang näher erläutert wird, muss Thomas' Verständnis der analogen Attribution als Aussageweise genauer untersucht werden.

In seinem *Sentenzenkommentar zur Metaphysik* unterscheidet Thomas die analoge Attribution als dritten *Modus* von der univoken und äquivoken Aussageweise: Bei der analogen Aussageweise sind die von den Ausdrücken signifizierten Begriffe (*rationes*) – im Unterschied zum univoken Attributionsmodus – weder *genau* dieselben (*omnino eadem*) noch – im Unterschied zum äquivoken Attributionsmodus – *gänzlich* verschieden (*omnino diversa*). Vielmehr ist der vom Ausdruck signifizierte Bedeutungsgehalt *teils* verschieden (*partim diversa*) und *teils* nicht (*partim non diversa*). Der signifizierte Bedeutungsgehalt ist insofern verschieden, als damit unterschiedliche Beziehungen (*habitudines*) eingeführt werden, aber insofern eins (*unae*), als diese Beziehungen einen gemeinsamen Bezugspunkt haben (*ad unum referuntur*). Es handelt sich aus heutiger Sicht um einen gemeinsamen metaphysischen Bezugspunkt, da es sich dabei um ein Ding mit einem bestimmten Wesen handelt (*Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 7–8).

Thomas nennt den analogen Attributionsmodus die Mitte (*media*) zwischen dem univoken und dem äquivoken Attributionsmodus (SG I c. 34). Was aber meint Thomas, wenn er von der analogen Aussageweise als «Mitte» spricht? Zur Rekapitulation: Ich habe in § 1.2 ausgeführt, dass der univoke und der äquivoke Attributionsmodus Teil der wörtlichen Sprache sind. Thomas' Verortung der analogen Aussageweise als deren Mitte hat damit zur Folge, dass der analoge Attributionsmodus ebenfalls Teil der wörtlichen Sprache ist. Es handelt sich dabei um eine wörtliche Aussageweise und die Ausdrücke werden dabei in ihrem eigentlichen Sinn verwendet, d. i., sie sind wörtlich zu verstehen. Obschon die drei Attributionsmodi in dieser Hinsicht übereinstimmen, gibt es zwischen ihnen auch Unterschiede.

Bei der univoken Aussageweise wird bspw. «Lebewesen» jeweils mit genau dem gleichen Bedeutungsgehalt (*rationem totaliter eadem*) z. B. von einem Ochsen und einem Pferd ausgesagt. Im Unterschied dazu ist der Bedeutungsgehalt von «Hund» gänzlich verschieden (*rationem totaliter diversam*), wenn man es einem Tier oder einer Sternkonstellation zuschreibt. Die analoge Aussageweise ist von diesen beiden Fällen zu unterscheiden (*Sententia Metaphysicae*, lib. 11 l. 3 n. 4). Im *Sentenzenkommentar* bedient sich Thomas dabei ebenfalls des Beispiels von «gesund» (*sanum*). Wie ich vorher dargelegt habe, ist Thomas der Ansicht, dass Essen, Urin, Medizin und Lebewesen insofern «gesund» sind, als sie alle in einer Beziehung zum selben Bezugspunkt (Gesundheit) stehen. Obwohl sie diesen Bezugspunkt teilen, unterscheiden sie sich aber in ihren jeweiligen Beziehungen dazu. Dieser metaphysische Unterschied hat für Thomas eine Konsequenz auf der sprachlichen Ebene: Wenn wir Essen, Urin, Medizin oder Lebewesen «gesund» nennen, ist der Bedeutungsgehalt von «gesund» teils derselbe und teils nicht. Er ist derselbe, da es einen gemeinsamen Bezugspunkt gibt, aber verschieden aufgrund der jeweils anderen Beziehung, in welcher die als «gesund» bezeichneten aussermentalen Bezugsgegenstände zur Gesundheit stehen (*Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 9).

Die implizite Überlegung von Thomas scheint hierbei die folgende zu sein: Lebewesen, Essen, Medizin oder Urin können berechtigterweise «gesund» genannt werden, weil sie es alle in einer bestimmten Weise sind. Deshalb wäre aus seiner Sicht die Annahme verfehlt, dass die Zuschreibung von «gesund» in diesem Beispiel in einer äquivoken Aussageweise mündete. Da alle in verschiedener Weise gesund sind, d. i. in unterschiedlichen

Beziehungen zur Gesundheit stehen, ist der univoke Attributionsmodus aber ebenso wenig eine Option. Vielmehr muss man sich aufgrund dieser metaphysischen Unterschiede der analogen Aussageweise bedienen. Deshalb liegt die Vermutung nahe, dass die analoge Attribution der Form nach den analogen Attributionsmodus ermöglicht. Der analoge Attributionsmodus bildet nämlich auf der sprachlichen Ebene eine besondere Art von Ähnlichkeitsverhältnissen ab, welche die Form von Analogien haben. Dabei ist der analoge Attributionsmodus die Mitte von univoker und äquivoker Aussageweise, da der signifizierte Bedeutungsgehalt weder gänzlich verschieden noch genau gleich ist, sondern teils gleich und teils verschieden.

Im Sinne einer Zusammenfassung lässt sich festhalten, dass Thomas unter analoger Attribution sowohl die *Form* als auch den *Modus* einer Zuschreibung von Attributen versteht. Die analoge Attribution als Modus, d. i. die analoge Aussageweise, wird als Mitte des univoken und des äquivoken Attributionsmodus und damit als eigenständige dritte Aussageweise sowie als Teil der wörtlichen Sprache verstanden. Aus Thomas' Sicht ist es deshalb verfehlt, wenn man sagt, dass die analoge Aussageweise mit einem «Sprechen als ob» gleichzusetzen sei (§ 2.2). Es scheint z. B. nicht nur so, *als ob* Urin oder Essen gesund *sind*. Zwar unterscheiden sie sich in ihrer jeweiligen Beziehung zur Gesundheit, doch können beide im eigentlichen Sinn des Wortes «gesund» genannt werden. Des Weiteren liegt es vor dem Hintergrund von Thomas' Deutung der Un-/Ähnlichkeit von Gott und Geschöpfen nun nahe, inwiefern die analoge Aussageweise das Problem der göttlichen Attribution auf der sprachlichen Ebene lösen kann. Gemäss Thomas' Deutung ist Gott den Geschöpfen gänzlich unähnlich, die Geschöpfe Gott aber umgekehrt ähnlich. Der analoge Attributionsmodus ist die einzige Aussageweise, welche dieser besonderen und asymmetrischen Ähnlichkeitsbeziehung gerecht werden kann: insofern als die Geschöpfe Gott ähnlich sind, ist der signifizierte Bedeutungsgehalt von «weise» gleich, insofern als Gott den Geschöpfen aber gänzlich unähnlich ist, ist der Bedeutungsgehalt verschieden (SG I c. 29–30).

Darüber hinaus sagt Thomas – in Anbetracht der argumentativen Wichtigkeit – zu analoger Attribution überraschend wenig. Dabei fällt für meine weiteren Ausführungen vor allem Thomas' Schweigen bezüglich des Unterschieds zwischen dem analogen und dem äquivoken Attributionsmo-

aus ins Gewicht. Trotz dieses Schweigens drängt sich bezüglich der Abgrenzung dieser beiden Attributionsmodi eine Vermutung auf: Was den analogen Attributionsmodus auszeichnet, ist der Umstand, dass es die einzige Aussageweise ist, bei welcher Ausdrücke einen analogen Bedeutungsgehalt signifizieren. Es scheint deshalb sinnvoll anzunehmen, dass es bei Thomas nicht nur einen Zusammenhang zwischen analoger Attribution der Form nach und dem analogen Attributionsmodus gibt, sondern auch einen zwischen dem analogen Attributionsmodus und dem analogen Bedeutungsgehalt des für die Zuschreibung an Gott verwendeten Ausdrucks. Wie im nächsten Abschnitt deutlich wird, scheint zumindest Caietanus Thomas in dieser Weise zu deuten.

1.4 Johannes Duns Scotus' Herausforderung und Kardinal Caietanus' Reduktionsthese in *De nominum analogia*

Im vorausgehenden Abschnitt ist deutlich geworden, dass sich analoge Attribution sowohl auf die Form der Zuschreibung als auch die Aussageweise der Ausdrücke, d. i. den Attributionsmodus, beziehen kann. Obwohl Thomas das Verhältnis von Form und Modus nicht explizit thematisiert, legen seine Ausführungen nahe, dass die Form den Modus ermöglicht. Zudem scheint es einen nicht näher erläuterten Zusammenhang zwischen dem analogen Attributionsmodus und Bedeutungsgehalt zu geben.

Thomas ist der Ansicht, dass der analoge Attributionsmodus bildlich gesprochen in der Mitte zwischen dem univoken und dem äquivoken Attributionsmodus steht. Im Unterschied zur univoken Aussageweise signifiziert ein Ausdruck beim analogen Attributionsmodus nicht denselben Bedeutungsgehalt und im Unterschied zur äquivoken Aussageweise nicht einen gänzlich verschiedenen. Vielmehr ist der Bedeutungsgehalt teils gleich und teils verschieden. Dies gibt zugleich Aufschluss darüber, weshalb der analoge Attributionsmodus aus Thomas' Sicht geeignet ist, das Problem der göttlichen Prädikation zu lösen: Es ist der einzige Attributionsmodus, welcher der Un-/Ähnlichkeit Gottes und der Geschöpfe gerecht wird und diese sprachlich abbilden kann.

Vor dem Hintergrund dieser Erkenntnisse kann ich in den verbleibenden Abschnitten mit der Analyse von Caietanus' *De nominum analogia* (DNA) beginnen. Dafür muss ich zunächst Johannes Duns Scotus' Kritik nicht-univoker Attributionsmodi näher betrachten. Es wird nämlich erst im Lichte von Scotus' Kritik verständlich, welche Frage Caietanus in *De nominum analogia* beantworten will und welches Vorgehen er dafür wählt. Beides zu verstehen ist dabei unabdingbar, wenn man Caietanus' Verteidigung der thomistischen Lösung des Problems der göttlichen Attribution gegen die scotistische Kritik nachvollziehen können will. Letzteres ist wiederum notwendig, um entgegen der O'Higgins-These (1976: 96 f.; Einleitung) zeigen zu können, dass Berkeley Caietanus nicht einfach mit «bemerkenswerter Genauigkeit» folgt (§§ 2.5 & 3.2).

Duns Scotus' Kritik nicht-univoker Zuschreibungen an Gott

Meine nachfolgende Rekonstruktion von Duns Scotus' Kritik beschränkt sich auf dessen Ausführungen in einem kleinen Ausschnitt der *Ordinatio* (früher: *Opus oxoniense*), da Caietanus den Kern der Kritik dort ausmacht (DNA § 113). Dementsprechend steht dieser Ausschnitt im Zentrum der nachfolgenden Ausführungen, weshalb mein Augenmerk vor allem auf Scotus' These liegt, dass einzig der univoke Attributionsmodus den Fehlschluss der Äquivokation vermeiden könne.²⁴

24 Obwohl Caietanus in DNA nur auf die *Ordinatio* verweist, werde ich für meine Ausführungen auch die *Lectura* berücksichtigen, da sie zu einem umfassenden Verständnis von Duns Scotus' Kritik beiträgt. Mehr zum Verhältnis von Scotus' (theologischen) Werken findet sich in Wolter 1987: xxiii–xvi. Zudem muss man aus exegetischer Sicht anmerken, dass Caietanus mit der in der Folge ausgeführten Reaktion auf Scotus' Kritik zwar den Eindruck erwecken mag, Scotus beziehe sich explizit auf Thomas' Ausführungen. Stattdessen schreibt Scotus nur von «einem gewissem Lehrer» (*quidam doctor*) (Ord 1.3.1.1–2, n. 20; Vat. III, 12) und bezieht sich damit wohl auf Heinrich von Gent (1240–1293) (Cross 1999: 34). Es stellen sich damit die Fragen, ob und inwiefern Scotus' Argumente überhaupt gegen Thomas gerichtet sind. Dabei können diese Fragen für meinen Zweck der Caietanus-Exegese zurückgestellt werden. Dafür zählt einzig, dass Caietanus Scotus' Kritik als Angriff auf eine thomistische Lösung versteht. Dabei ist Caietanus' Deutung wohl nicht ohne Grund. Bereits Cross hat darauf hingewiesen, dass Scotus' Argu-

Als Ausgangspunkt für ein angemessenes Verständnis des Kerns von Duns Scotus' Kritik dient seine Zweiteilung von Ausdrücken mit Bedeutungsgehalt (*vocis significantis*) in univoke und äquivoke (Perler 2003: 164–171; § 1.2). Dabei definiert Duns Scotus den univoken Bedeutungsgehalt – er schreibt von «Univocität» (*univocationis*) – eines Ausdrucks über die *Einheit* des vom Ausdruck signifizierten Begriffs (*conceptum*). Für Scotus ist der signifizierte Bedeutungsgehalt eines Ausdrucks univok, wenn der Ausdruck erstens zum Widerspruch tauglich ist und zweitens als Mittelbegriff eines Syllogismus fungieren kann, der nicht zu einem Fehlschluss der Äquivokation führt (Ord 1.3.1.1–2, n. 26; Vat. III, 18). Während das zweite Kriterium im nächsten Abschnitt ausführlicher diskutiert wird, möchte ich hier vorerst nur das erste näher erläutern: Ein Ausdruck ist gemäss Scotus univok, wenn der davon signifizierte Bedeutungsgehalt eine Einheit (*unitas*) aufweist, welche derart ist, dass es eine Kontradiktion wäre, wenn er zugleich von etwas affirmiert (*affirmando*) und negiert (*negando*) würde. Zum Beispiel kann ich nicht ohne Widerspruch sagen, dass Sokrates zugleich ein Mensch und kein Mensch ist (Ord 1.3.1.1–2, n. 26; Vat. III, 18). Dies unterscheidet einen Ausdruck mit univokem Bedeutungsgehalt von einem mit äquivokem wie «Hund». So kann man ohne Widerspruch sagen: «Ich sehe den Hund (im Sinne des Sternbilds), aber keinen Hund (im Sinne eines Tieres)».

Das Problem hinsichtlich der analogen Aussageweise besteht aus Duns Scotus' Sicht darin, dass Ausdrücke, deren Bedeutungsgehalt eine analoge Einheit (*unitate analogiae*) aufweist, nicht sinnvoll unterschieden werden können von solchen, die einen äquivoken Bedeutungsgehalt signifizieren. Wie Scotus geltend macht, sei sowohl bei der analogen als auch bei der äquivoken Aussageweise der jeweilige Bedeutungsgehalt (*ratio*) der für die Zuschreibung verwendeten Ausdrücke nicht derselbe, sondern je ein anderer. Es spiele deshalb keine Rolle, ob man den analogen oder äquivoken Attributionsmodus verwende, da man in beiden Fällen alles von Gott sagen könne, ohne dass ein Widerspruch entstehe (Lec. 1.3.1.1–2 n. 11; Vat. XVI, 226).

mentation in der *Ordinatio* grundsätzlich gegen *non-univocity theories* gerichtet sei und sich deshalb *mutatis mutandis* auf Thomas anwenden lasse (Cross 1999: 34–37).

Damit deutet sich bereits an, dass Scotus nicht überzeugt ist von der Pointe einer Lösung, wie Thomas sie verteidigt hat. Da Scotus denkt, es gebe zwischen Ausdrücken mit analogem und äquivokem Bedeutungsgehalt keinen nennenswerten Unterschied, ist der analoge Attributionsmodus für ihn ebenso problematisch wie der äquivoke. Scotus ist gar der Ansicht, dass wir nicht einmal verstehen, was wir sagen, wenn wir für Zuschreibungen an Gott nicht die univoke Aussageweise verwenden – d. i., wenn die für die Zuschreibung verwendeten Ausdrücke keinen univoken Bedeutungsgehalt signifizieren. Schliesslich leite sich z. B. unser Verständnis eines Ausdrucks wie Weisheit von den Geschöpfen ab (*apprehendimus*), weshalb wir nur verstünden, was «Weisheit» signifiziere, wenn es auf die Geschöpfe angewandt werde. Scotus ist der Ansicht, dass wir keine Vorstellung davon haben, was «Weisheit», angewandt auf Gott, signifiziert – ausser der Ausdruck signifiziert denselben Bedeutungsgehalt, den er auch bei einer Zuschreibung an einen Menschen signifizieren würde. Wenn dies nicht der Fall ist, ist aus Scotus' Sicht die Aussage, dass Gott weise ist, ebenso informativ, wie wenn wir sagten: «Gott ist ein Stein» (*lapis*). Schliesslich würde «Stein» – angewandt auf Gott – ohnehin etwas anderes signifizieren (Ord 1.3.1.1–2 n. 40; Vat. III, 27).

Im Lichte des bisher Gesagten überrascht es denn auch nicht, dass Scotus geltend macht, der Gebrauch nicht-univoker Attributionsmodi verunmögliche sinnvolles theologisches Denken. Wenn wir uns für Zuschreibungen an Gott nicht der univoken Aussageweise bedienen, können wir Gott alles zuschreiben, und dementsprechend nichtssagend wären diese Zuschreibungen. Ohne den univoken Attributionsmodus können wir gemäss Duns Scotus nichts von Gott wissen – ausser, dass Gott existiert und von uns verschieden ist (Lec. 1.3.1.1–2 n. 113; Vat. XVI, 266–267). Für meinen gegenwärtigen Zweck, Duns Scotus' Kritik nachzuvollziehen, spielt es dabei keine Rolle, wie er diese beiden Ausnahmen begründet. Der entscheidende Gesichtspunkt ist vielmehr, dass Duns Scotus insofern mit Thomas übereinstimmt, als eine falsche Lösung des Problems der göttlichen Attribution in einem inhaltsleeren Gottesbegriff oder -verständnis mündet (§ 1.2). Im Unterschied zum Aquinaten ist für ihn jedoch klar, dass nicht nur der äquivoke Attributionsmodus, sondern jedwede Art *nicht-univoker* Attributionsmodi zu einem derartigen Gottesverständnis führen.

Der Kern von Duns Scotus' Kritik lässt sich sinngemäss folgendermassen wiedergeben: Aus Scotus' Sicht reicht die analoge Form nicht dazu aus, die Eigenständigkeit des analogen Attributionsmodus zu ermöglichen. Dafür bräuchte es eine Möglichkeit, Ausdrücke mit analogem Bedeutungsgehalt von solchen mit äquivokem zu unterscheiden. Anders als Thomas denkt Scotus, dass sich ein inhaltsleeres Gottesverständnis nur umgehen lässt, wenn wir für Zuschreibungen an Gott die univoke Aussageweise verwenden – d. i., ein Ausdruck muss bei einer Zuschreibung an Gott denselben Bedeutungsgehalt signifizieren, welchen er bei einer Zuschreibung an ein Geschöpf signifizieren würde.

Caietanus' Reduktionsthese in *De nominum analogia*

Wie in der Folge deutlich wird, ist Caietanus von dieser scotistischen Kritik nur teilweise überzeugt. So stellt er in DNA zu keinem Zeitpunkt ernsthaft in Frage, dass der analoge Attributionsmodus – die Mitte zwischen univoker und äquivoker Aussageweise (DNA § 61) – die richtige Aussageweise der für Zuschreibungen an Gott verwendeten Ausdrücke darstellt. Vielmehr ist für ihn klar, dass Thomas in dieser Hinsicht Recht hat (DNA §§ 82 & 109–110). Im Unterschied zu Duns Scotus denkt Caietanus, dass sich das Problem der göttlichen Attribution mit der univoken Aussageweise nicht lösen lässt. Aus Caietanus' Sicht trifft Scotus mit seiner Kritik jedoch den wunden Punkt der thomistischen Lösung: Es ist unklar, wie der analoge Attributionsmodus vom äquivoken unterschieden werden kann und im Unterschied zu Letzterem nicht zu einem inhaltsleeren Gottesverständnis führt.

In diesem Zusammenhang scheint Caietanus die entscheidende Herausforderung, welche Duns Scotus' Kritik für eine thomistische Lösung darstellt, auszumachen: Es muss der Zusammenhang zwischen der analogen Aussageweise und dem analogen Bedeutungsgehalt von Ausdrücken geklärt werden (DNA §§ 5, 35, 56, 61, 86–87; 117–119). Entgegen Scotus' Kritik muss gezeigt werden, dass der analoge Bedeutungsgehalt eines Ausdrucks eine Einheit bildet, welche zweierlei erlaubt: Erstens muss dieser Ausdruck als Mittelbegriff eines Syllogismus fungieren können, der nicht zum Fehlschluss der Äquivokation führt, und zweitens darf es nicht möglich sein, dass ein Ausdruck mit analogem Bedeutungsgehalt widerspruchsfrei zugleich etwas

zu- und abgesprochen werden kann (DNA §§ 104–113). Caietanus will damit zeigen, dass die Einheit des analogen Bedeutungsgehalts eines Ausdrucks die beiden Kriterien erfüllen kann, welche gemäss Scotus der Einheit des univoken Bedeutungsgehalts vorbehalten sind. Dies soll zugleich den Weg ebnen, um die analoge Aussageweise als beste Option für göttliche Attributionen zu rehabilitieren.²⁵ Ich werde im nächsten Abschnitt erläutern, wie Caietanus diese Herausforderung zu meistern gedenkt. Dies bedingt, dass man Caietanus' Vorgehen in *De nominum analogia* näher betrachtet, was als Nächstes geschehen wird.

In Anbetracht dessen, dass bereits der Titel des Buches *De nominum analogia* nahelegt, Caietanus' Augenmerk liege auf analogen Ausdrücken, mag es zunächst überraschen, wie Caietanus seine Untersuchung in DNA beginnt: Als Erstes widmet er sich nämlich der Frage, wie viele Weisen (*quotuplex*) der Analogie es gibt (DNA c. 1). Dabei unterscheidet er drei Modi der Analogie (*modos analogiae*), auf welche sich alles Analoge (*omnia analoga*) zurückführen lasse (*reducuntur*) (DNA § 3):

1. die Analogie der Ungleichheit (*analogiam inaequalitatis*),
2. die Analogie der Attribution (*analogiam attributionis*),
3. die Analogie der Proportionalität (*analogiam proportionalitatis*).

Wie in der Folge deutlich wird, sind diese drei Modi der Analogie für Caietanus deswegen voneinander verschieden, weil alle auf einer anderen Art von Ähnlichkeit beruhen, welche dann zu je unterschiedlichen Aussageweisen führen. Zunächst muss jedoch Caietanus' These, alles Analoge lasse sich

²⁵ Wie in der Folge noch deutlicher wird, wäre es verfehlt, DNA als blosser Thomas-Exegese oder als Systematisierungsversuch von Thomas' Analogiebegriff zu lesen (McInerny 1996: 31–34). Vielmehr ist DNA in erster Linie als Verteidigung einer thomistischen Position zu verstehen. Deshalb überrascht es auch nicht, dass Caietanus immer wieder betont, wie seine Ansichten mit denjenigen von Thomas übereinstimmen (DNA §§ 6, 17, 21, 28–30, 68, 109 oder 123). Wie sich zeigen wird, enthält DNA dennoch eine durchaus kritische Auseinandersetzung mit Thomas' Ausführungen zu Analogien. Des Weiteren geht Caietanus' Verständnis des analogen Attributionsmodus über Thomas' Ausführungen hinaus. Die lange Zeit vorherrschende Interpretation, Caietanus sei bloss ein systematisierender Thomas-Exeget, ist in der neueren Forschung einer kritischen Prüfung unterzogen worden (Ashworth 2017: Abs. 8).

auf diese drei Modi der Analogie zurückführen, näher betrachtet werden. Diese These gibt Aufschluss darüber, weshalb er sein Augenmerk zunächst auf verschiedene Arten von Analogien legt, wenn er entgegen Scotus' Kritik zeigen will, dass es einen Unterschied zwischen Ausdrücken mit analogem und solchen mit äquivokem Bedeutungsgehalt gibt.

Obwohl Caietanus es nicht explizit sagt, liegt es aufgrund meiner bisherigen Darstellung des Diskussionshintergrunds nahe anzunehmen, dass alles Analoge für ihn mindestens Folgendes umfasst: analoge Attribution (als Form sowie als Modus) und den signifizierten Bedeutungsgehalt. Wenn man wie Caietanus davon ausgeht, dass es sich bei den von ihm ins Spiel gebrachten drei Analogiemodi um eine vollständige Aufzählung handelt, ist es aufgrund seiner thomistischen Position einleuchtend, weshalb sich die analoge Attribution als Form darauf zurückführen lassen soll (§ 1.3). Die analoge Attribution der Form nach ist nämlich nichts anderes als die Zuschreibung eines Attributs, welche mittels einer Analogie vorgenommen wird. Da es nur die drei genannten Modi der Analogie gibt, sind damit alle Möglichkeiten für analoge Attribution der Form nach abgedeckt.

Des Weiteren versteht man aufgrund der thomistischen Position Caietanus' ebenfalls, weshalb der analoge Attributionsmodus auf diese drei Modi der Analogie zurückführbar sein soll. Ich habe im vorherigen Abschnitt darauf hingewiesen, dass sich in Thomas' Schriften die folgende, oftmals implizite Überlegung findet: Die analoge Attribution der Form nach ermöglicht den analogen Attributionsmodus. Wenn die Form den Modus ermöglicht und die genannten drei Modi der Analogie alle Formen abdecken, muss der Attributionsmodus ebenso darauf zurückführbar sein. Im Lichte von Scotus' Kritik, welche ein Augenmerk auf die Ununterscheidbarkeit des analogen und des äquivoken Bedeutungsgehalts legt, liegt es zudem nahe anzunehmen, dass Caietanus' These auf Folgendes hinausläuft: In näher zu bestimmender Form ist der analoge Bedeutungsgehalt eines Ausdrucks ebenfalls auf mindestens eine dieser drei Modi der Analogie zurückführbar, und diese Zurückführung wird bei der Unterscheidung von analogem und äquivokem Bedeutungsgehalt helfen – und damit bei der Verteidigung des analogen Attributionsmodus, d. i. einer thomistischen Lösung des Problems der göttlichen Attribution.

Die soeben ausgeführte und von mir so genannte Reduktionsthese erklärt, weshalb Caietanus' Augenmerk zu Beginn des Werkes auf den drei

erwähnten Modi der Analogie und damit gewissermassen auf analoger Attribution der Form nach liegt. Beginnt man mit der Analyse von Caietanus' Zurückweisung der ersten beiden Modi, zeigt sich schnell, dass er vor allem an der Frage interessiert ist, ob dieser Modus der Analogie auch einen analogen Bedeutungsgehalt ermöglicht. So schreibt er zu Beginn von § 4, dass ein Ausdruck analog genannt werde (*vocantur*) gemäss der Ungleichheit (*secundum inequalitatem*), wenn der dazugehörige Bedeutungsgehalt (*ratio*) genau derselbe (*eadem*) ist. Ein Unterschied besteht lediglich in der ungleichen Teilhabe (*inequaliter participata*). Mit «ungleicher Teilhabe» meint Caietanus, dass zwei Dinge gattungsmässig ähnlich sind – er schreibt an anderer Stelle von «generischer Identität» (*identitas generica*) (DNA § 34) – und dennoch ontologisch verschieden, was den Seinsgehalt ihres Wesens (*natura*) betrifft. Damit meint Caietanus, dass zwei Dinge einen unterschiedlich starken Anteil am gleichen Wesen haben können. Er nennt dies eine «Ungleichheit der Vollkommenheit» (*inaequalitate perfectionis*). Diese Ungleichheit verdeutlicht Caietanus anhand des Ausdrucks (*nomen*) «Körper» (*corpus*) (DNA § 4).

«Körper» kann mit demselben Bedeutungsgehalt sowohl Pflanzen (*planta*), Steinen (*minera*) als auch dem Himmel (*caelum*) zugeschrieben werden. Der Grund dafür ist, dass es sich bei allen dreien insofern um Körper handelt, als sie jeweils eine den drei Dimensionen unterworfenen (*subiecta*) Substanz (*substantia*) darstellen. Obwohl dies gemäss Caietanus zugleich der einzige Bedeutungsgehalt des Ausdrucks ist, gibt es aus ontologischer Sicht einen Unterschied zwischen den aussermentalen Bezugsgegenständen, welche «Körper» genannt werden, und damit trotz univokem Bedeutungsgehalt und Anteil am gleichen Wesen eine Ungleichheit. Gemäss Caietanus gibt es eine Hierarchie der Dinge und damit auch höhere (*superioribus*) und niedrigere (*inferioribus*) Körper, und zwar abhängig davon, wie vollkommen sich die Körperhaftigkeit (*corporeitatis*) in den jeweiligen Körpern manifestiert. So ist die Körperhaftigkeit (*corporeitas*) der Pflanze (*planta*) vornehmer (*nobilior*) als jene des Steines (*minera*), und die Pflanze steht als etwas Belebtes in der Hierarchie der Dinge grundsätzlich höher als der Stein (DNA §§ 4–6).

Dieser ontologische Unterschied ändert für Caietanus nichts am Umstand, dass die Analogie der Ungleichheit nicht dazu taugt, den analogen Attributionsmodus und den analogen Bedeutungsgehalt eines Ausdrucks auf diese Form der analogen Attribution zurückzuführen. Da der Vergleich auf

einer gattungsmässigen Ähnlichkeit fusst, sind der Bedeutungsgehalt und die Aussageweise der Ausdrücke univok (DNA § 7).

Im zweiten Kapitel widmet sich Caietanus der Analogie der Attribution (DNA §§ 8–21). Dabei handelt es sich um den Analogiemodus, welchen Thomas in den *Summae* vorgestellt und verteidigt hat: einen Vergleich, basierend auf einer Ähnlichkeit, welche aufgrund der Einheit des Bezugspunkts besteht (SG I c. 34). Caietanus macht geltend, dass ein Ausdruck (*nomen*) gemäss der Attribution (*secundum attributionem*) analog ist, wenn der signifizierte Bedeutungsgehalt (*ratio*) dem Bezugspunkt nach gleich ist (*ad unum terminum*), jedoch in verschiedenen Zuschreibungen unterschiedliche Beziehungen (*habitudines*) dazu hat. Ebenso wie Thomas ist er der Ansicht, dass «gesund» aufgrund der unterschiedlichen Beziehungen von Lebewesen, Urin etc. zur Gesundheit von diesen jeweils weder genau in derselben Weise noch total verschieden (*nec omnino eadem, nec omnino diversa*) ausgesagt wird (DNA § 8). Des Weiteren stimmt Caietanus Thomas zu, dass aufgrund der Einheit des Bezugspunktes der Bedeutungsgehalt eines Ausdrucks wie «gesund» nicht *gänzlich* verschieden ist (§ 1.3). Im Unterschied zu Thomas – und im Einklang mit Duns Scotus – ist er aber der Ansicht, dass die Ähnlichkeit aufgrund der Einheit des Bezugspunktes nicht dazu ausreicht, Ausdrücke mit analogem von jenen mit äquivokem Bedeutungsgehalt unterscheiden zu können (DNA §§ 17–21).

Obwohl meine knappe Darstellung von Caietanus' Zurückweisung der Analogie der Ungleichheit und der Attribution nicht alle Facetten seiner Argumentation berücksichtigen kann, sind die bisherigen Ausführungen für meine Zwecke ausreichend. Es soll nämlich in erster Linie deutlich werden, wie Caietanus seine thomistische Lösung des Problems der göttlichen Attribution gegen Duns Scotus' Kritik verteidigt. Dafür ist es zunächst unabdingbar, dass man Caietanus' Vorgehen versteht. Meine bisherigen Ausführungen zu DNA haben dabei hinreichend deutlich gemacht, dass Caietanus eine Reduktionsthese vertritt: Er glaubt, dass sich der analoge Bedeutungsgehalt und der analoge Attributionsmodus auf einen der drei Modi der Analogie zurückführen lassen. Dabei weist er die ersten beiden Modi von Analogie zurück und zeigt in der Folge, dass sich beides nur auf die Analogie der Proportionalität zurückführen lässt. Diesen Modus der Analogie führt Caietanus im dritten Kapitel (DNA §§ 23–30) ein erstes Mal im Detail aus. Der

Rest der Abhandlung (DNA §§ 31–125) ist dann der sorgfältigen (*accurate*) und präzisen (*distincte*) Erhellung (*dilucidanda*) der Analogie der Proportionalität gewidmet (DNA § 30). Obwohl Caietanus damit zur Analogie der Proportionalität sehr viel zu sagen hat, werde ich mein Augenmerk im folgenden Abschnitt nur auf seine Charakterisierung des analogen Bedeutungsgehalts, auf seine Zurückweisung von Duns Scotus' Kritik und auf seine Auffassung der Analogie der Proportionalität legen. Diese drei Gesichtspunkte müssen nämlich nachvollzogen werden, wenn man Berkeleys Caietanus-Exegese sinnvoll beurteilen können will (§ 2.5).

1.5 Die Analogie der Proportionalität – Caietanus' Antwort auf Duns Scotus' Herausforderung

In diesem Abschnitt liegt mein Augenmerk auf der Analogie der Proportionalität (*analogiam proportionalitatis*). Dabei werde ich zunächst darlegen, dass sich gemäss Caietanus' Reduktionsthese der analoge Bedeutungsgehalt eines Ausdrucks auf diese Art der Analogie zurückführen lässt. Es wird jedoch deutlich, dass Caietanus' Lösungsvorschlag nur schwer verständlich ist, weshalb ich diesen in einem zweiten Schritt kläre, bevor ich detaillierter darauf eingehe, wie sich mit diesem Vorschlag der Fehlschluss der Äquivokation vermeiden lässt.

Der Zusammenhang des analogen Bedeutungsgehalts und der Analogie der Proportionalität

Caietanus beginnt das dritte Kapitel von *De nominum analogia*, welches der Analogie der Proportionalität (*analogiam proportionalitatis*) gewidmet ist, mit dem Hinweis darauf, dass es sich dabei um *die* Analogie im eigentlichen Sinn (*proprie analogiam*) handle (DNA § 23). Diese Analogie bestehe aufgrund einer Ähnlichkeit (*similitudo*) zweier Proportionen. Dabei verweist Caietanus sogleich auf den mathematischen Ursprung dieser Auffassung. Ausgehend vom Vergleich zweier mathematischer Verhältnisse wie 4:2 und 8:4, die proportional ähnlich sind, sei die Analogie der Proportionalität auf nicht-mathematische Bereiche übertragen (*transtulerunt*) und erweitert (*extenderunt*) worden (DNA § 24) und umfasse deshalb auch nicht-mathema-

tische Verhältnissgleichheiten. Bei diesen steht ein Erstes (A) zu einem Zweiten (B) wie (::) ein Drittes (C) zu einem Vierten (D) (A:B::C:D).

Für Caietanus wie Thomas ist die Analogie der Proportionalität ein Vergleich aufgrund von proportionaler Ähnlichkeit. Dabei versteht Caietanus diese proportionale Ähnlichkeit, wie in der Folge deutlich wird, ebenso wie Thomas als nicht-gattungsmässige Ähnlichkeit. Dies macht Caietanus im dritten Kapitel nicht explizit geltend. Vielmehr wird es zunächst durch seine Adaption von Thomas' Beispiel von «sehen» nahegelegt (§ 1.3). Caietanus schreibt, dass man «sehen» (*videre*) sowohl dem körperlichen Sehvermögen (*corporali visione*) als auch dem geistigen (*intellectualiter*) zuschreiben könne, da beide jeweils dabei helfen, etwas zu erkennen (DNA § 23).²⁶

Da die Analogie der Proportionalität gemäss Caietanus die einzige Analogie im eigentlichen Sinne ist, drängt sich im Lichte der Reduktionsthese (§ 1.4) die Vermutung auf, dass sich der analoge Bedeutungsgehalt eines Ausdrucks auf die proportionale Ähnlichkeit zurückführen lassen muss. Dabei schreibt Caietanus, dass ein Ausdruck gemäss der Proportionalität (*secundum proportionalitatem*) analog genannt wird, wenn der dazugehörige Bedeutungsgehalt (*ratio*) proportional derselbe ist (*proportionaliter eadem*) (DNA § 23). Damit scheint Caietanus Folgendes zu sagen: Der analoge Bedeutungsgehalt eines Ausdrucks weist eine proportionale Einheit aufgrund einer proportionalen Ähnlichkeit auf. Dies klingt wenn nicht zirkulär, so doch zumindest wenig erhellend (Hochschild 2004: 160 & 2010: 129–135). Dementsprechend werde ich als Nächstes die Rede von proportionaler Ähnlichkeit und Einheit der Reihe nach klären.

26 Ebenso wie bei Thomas kommt es bei Caietanus immer wieder vor, dass die Hinsicht, in welcher etwas ähnlich ist, nicht ausformuliert wird. Stattdessen begnügen sich beide Autoren mit dem Hinweis, dass es eine Ähnlichkeit gibt. Zum Beispiel in DNA § 28 schreibt Caietanus sinngemäss mit Verweis auf Ibn Ruschd (Averroës), dass es eine proportionale Ähnlichkeit zwischen Herrscher (*reitoris*) (A) und Bürgerschaft (*civitatem*) (B) sowie Steuermann (*gubernatoris*) und Schiff (*navem*) gebe. Er führt jedoch nicht weiter aus, was A:B und C:D proportional ähnlich macht. Es liegt damit oftmals bei der Interpretin oder dem Interpreten, die Hinsicht, in welcher die proportionale Ähnlichkeit besteht, auszuformulieren. Wie in der Folge deutlich wird, findet sich diese exegetische Schwierigkeit ebenso in Berkeleys Ausführungen immer wieder (§ 3.8).

Zur Klärung von Caietanus' Lösung lohnt es sich zunächst, in der Folge nicht mehr von «proportionaler», sondern «funktionaler» Ähnlichkeit zu sprechen (Hochschild 2010: 2). Diese Ersetzung ist aus mathematischer Sicht sinnvoll, was insofern von Interesse ist, als Caietanus wie auch Berkeley auf den mathematischen Ursprung des Ausdrucks «Analogie» verweisen (DNA § 24; Alc. IV § 21, 169; Ashworth 1995: 55 ff.). Die proportionale Ähnlichkeit, welche einer Analogie gemäss Caietanus zugrunde liegt, besteht nicht zwischen Einzeldingen, sondern zwischen Relationen. Es handelt sich damit um eine Ähnlichkeit von Relationen bzw. um eine relationale Ähnlichkeit.

Eine proportionale Ähnlichkeit ist dabei eine eindeutig bestimmbare relationale Ähnlichkeit zwischen binären Relationen gemäss dem Schema: $A : B :: C : D$. Die nachfolgende Redeweise von «funktionaler Ähnlichkeit» trägt zunächst dem Umstand Rechnung, dass diese proportionale Ähnlichkeit *eindeutig bestimmbar* sein soll: Es gibt nämlich ein Äquivalent zur Proportionalitätskonstante. Die Proportionalitätskonstante ist im Falle von $A : B :: C : D$ nichts anderes als ein Funktionswert. Dabei legen Caietanus' Ausführungen bereits nahe, dass das Äquivalent zum Funktionswert in der nicht-mathematischen Anwendung die (nicht-mathematisch verstandene) «Funktion» von etwas betrifft im Sinne von dessen Aufgabe, Rolle, Tätigkeit oder Zweck (§ 3.2). Dies wird deutlich, wenn man nochmals das zuvor besprochene Beispiel Caietanus' von Intellekt und Sehvermögen näher betrachtet.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass es gemäss Caietanus zwischen Intellekt (A) und Seele (B) sowie dem Sehvermögen (C) und dem Körper (D) eine proportionale Ähnlichkeit gibt, und dementsprechend sollte sich ebenfalls ein Äquivalent zum Funktionswert finden lassen. Dabei liegt es nahe, dass der Grund, weshalb «sehen» gleichermassen von Intellekt und körperlichem Sehvermögen ausgesagt werden kann (DNA § 23), darin besteht, dass beide ihrem jeweils Zugrundeliegenden (der Seele respektive dem Körper) ermöglichen zu sehen. Sowohl Intellekt als auch Sehvermögen erfüllen jeweils die Aufgabe eines Sehorgans – d. i., sie erfüllen in Bezug auf Seele und Körper eine gemeinsame (nicht-mathematisch verstandene) Funktion.

Obwohl sich die Rede von «funktionaler Ähnlichkeit» in Caietanus' Ausführungen nicht findet, ist sie aus exegetischer Sicht zulässig. Caietanus' Auffassung der Analogie der Proportionalität lässt sich damit folgendermassen reformulieren: Eine Analogie der Proportionalität besteht, wenn zwei

binäre Relationen (A:B und C:D) eine eindeutig bestimmbare funktionale Ähnlichkeit aufweisen, d. i., wenn A für B dieselbe Funktion, Rolle, Tätigkeit oder Aufgabe erfüllt wie C für D. Damit kann als Nächstes Caietanus' Rede von «proportionaler Einheit» eingehender betrachtet werden.

Wie ich erwähnt habe, soll gemäss Caietanus der signifizierte Bedeutungsgehalt eine proportionale Einheit bilden oder, wie er schreibt, «proportional derselbe» (*proportionaliter eadem*) sein. Wie Hochschild (2010: Kap. 7) ausführlich dargelegt hat, spielt Caietanus damit auf eine damals gängige aristotelische Unterscheidung an. In der *Metaphysik* unterscheidet Aristoteles neben der numerischen, spezifischen und generischen eine vierte Art der Einheit: Gemäss Aristoteles besteht diese, wenn ein Erstes sich zu einem Zweiten gleich verhält wie ein Drittes zu einem Vierten (*Metaphysica* V. 6, 1016b31–35). In der von mir eingeführten Terminologie, welche es erlaubt, «proportional ähnlich» durch «funktional ähnlich» zu ersetzen, bedeutet dies: Funktional Ähnliches bildet eine proportionale Einheit. Im Unterschied zur numerischen Einheit, die bei einem Einzelding bestehen kann, sowie im Unterschied zur spezifischen oder zur generischen Einheit, welche mindestens zwei Einzeldinge in einer Art respektive Gattung zusammenfassen, besteht die proportionale Einheit nicht zwischen zwei oder mehr Einzeldingen, sondern zwischen Beziehungen (von Einzeldingen). Dennoch handelt es sich dabei um eine ebenso echte Einheit wie z. B. im Fall der generischen Einheit, und sie besteht ebenso wie die anderen Einheiten aufgrund einer Ähnlichkeit zwischen den Dingen. Aristoteles weist gar ausdrücklich darauf hin, dass etwas, was proportional eins ist, nicht derselben Gattung angehören muss (*Metaphysica* V. 6, 1016b35–1017a2; § 3.6).

Caietanus und die scotistische Herausforderung

Mit der aristotelischen Charakterisierung proportionaler Einheit im Hintergrund liegt es auf der Hand, wie sich Caietanus' Lösung sinnvoll umformulieren lässt. Caietanus geht davon aus, dass funktional Ähnliches eine proportionale Einheit bildet. Obwohl es zwischen Intellekt und Sehvermögen keine gattungsmässige Ähnlichkeit geben mag, sind sie einander beide insofern funktional ähnlich, als sie jeweils in Bezug auf Seele und Körper dieselbe Funktion oder Aufgabe erfüllen. Aus Caietanus' Sicht hat dies auf

der sprachlichen Ebene zur Folge, dass «sehen» – was sowohl vom Sehvermögen als auch vom Intellekt ausgesagt werden kann – ein Ausdruck mit analogem Bedeutungsgehalt ist. Der Bedeutungsgehalt von «sehen» ist zwar nicht genau gleich, aber auch nicht gänzlich verschieden, wenn er von Intellekt und Sehvermögen ausgesagt wird, und ebenso wie Intellekt und Sehvermögen weist er eine proportionale Einheit auf.

Auf den Punkt gebracht läuft Caietanus' Reduktionsthese auf Folgendes hinaus: Die analoge Attribution der Form nach ermöglicht den analogen Attributionsmodus als eigenständige Aussageweise, da sie sicherstellt, dass der analoge vom äquivoken Bedeutungsgehalt unterschieden werden kann. Diese Unterscheidung ist möglich, weil sich die proportionale Einheit des analogen Bedeutungsgehalts auf die der Analogie zugrundeliegende funktionale Ähnlichkeit zurückführen lässt. Diese Ähnlichkeit führt nämlich auf der metaphysischen Ebene zu einer proportionalen Einheit der Relata und diese proportionale Einheit findet sich auch auf der sprachlichen Ebene wieder.

Obwohl meine bisherige Charakterisierung von Caietanus' Vorschlag viele Fragen unbeantwortet lässt, werde ich ihn nicht eingehender erläutern. Es spielt für meine weiteren Ausführungen z. B. keine Rolle, im Detail nachzuvollziehen, weshalb die proportionale Einheit der aussermentalen Bezugsgegenstände eine proportionale Einheit des Bedeutungsgehalts ermöglicht. Vielmehr ist es – gerade hinsichtlich meiner Klärungen von Berkeleys Lösung des Problems der göttlichen Attribution und seiner Caietanus-Exegese – wichtig, dass zum Schluss folgende Frage beantwortet wird: Wie lässt sich mit dieser proportionalen Einheit des analogen Bedeutungsgehalts der Fehlschluss der Äquivokation umgehen? Diese Frage ist zudem interessant, da Caietanus' Wahl der Analogie der Proportionalität auf den ersten Blick alles andere als vielversprechend ist. Die Struktur dieser Analogie (A: B::C:D) scheint für sich genommen bereits eine überzeugende Antwort auf Duns Scotus' Herausforderung auszuschliessen, da sie in jedem Fall nach vier Termini zu verlangen scheint. Somit scheint die scotistische Herausforderung quasi *per definitionem* mit diesem Modus der Analogie nicht zu bewältigen zu sein: Scotus' Vorwurf besteht letztlich genau darin, dass der analoge Attributionsmodus zu Syllogismen mit vier Termini und dementsprechend zum Fehlschluss der Äquivokation führe (Ord 1.3.1.1–2, n. 26; Vat. III, 18).

Caietanus ist sich dieser scheinbaren Problematik durchaus bewusst und hält sie gar für den Ursprung des Fehlers von Scotus und jenen, die ihm

gefolgt sind (*sequentes*) (DNA § 106). In §§ 105–106 legt Caietanus dar, wie man bei einem Syllogismus, der auf einer Analogie der Proportionalität fusst, zwischen der Weisheit des Menschen und jener Gottes unterscheiden muss. Dies scheint in der Tat zu einem Argument (*argumentum*) mit vier Termini (*terminis*) (DNA § 105) zu führen und dementsprechend den Fehlschluss der Äquivokation zu ergeben (DNA § 106). Wie Caietanus jedoch deutlich macht, ist dies nur eine Seite der sprichwörtlichen Medaille. Es stimmt zwar, dass die Weisheit von Gott und jene eines Geschöpfes *simpliciter* verschieden sind. Dies ist sogar wichtig, da die Aussageweise keineswegs univok sein soll. Aus Caietanus' Sicht ist das Problem der Scotisten jedoch, dass bei ihnen *nur* die Unterschiede beachtet werden. Sie behandeln den Bedeutungsgehalt nur jeweils für sich genommen und insofern, als er nicht gänzlich derselbe ist. Dabei übersehen sie aber (*non considerat*), dass sich hinter den Unterschieden eine Einheit (*unitas*) versteckt (*latet*). Obschon die Weisheit Gottes und jene eines Geschöpfes *simpliciter* verschieden sind und damit *simpliciter* je etwas anderes signifizieren, ist die Weisheit in beiden Fällen dieselbe (*secundum quid*) und damit auch der Bedeutungsgehalt von «Weisheit» – nämlich gemäss der Proportion (DNA § 106).

Aus Caietanus' Sicht lässt sich damit der Fehlschluss der Äquivokation vermeiden. Obwohl ein Syllogismus auf Grundlage einer Analogie der Proportionalität unter einem Gesichtspunkt vier Termini enthält, darf gemäss Caietanus nicht übersehen werden, dass zwei dieser Termini proportional eins sind bzw. deren signifizierter Bedeutungsgehalt proportional eins ist. Deshalb beinhaltet ein solches Argument unter einem anderen Gesichtspunkt nur die zulässigen drei Termini. Wie Caietanus schreibt, bildet der Bedeutungsgehalt der beiden betreffenden Termini – z. B. Weisheit_{Mensch} und Weisheit_{Gott} – eine Einheit ohne Vermischung oder Trennung (*coniunctim vel disiunctim*) (DNA § 111). Dementsprechend ist Caietanus der Ansicht, dass Duns Scotus einen Fehler begeht: Entgegen dessen Kritik lässt sich weder der analoge Bedeutungsgehalt auf den äquivoken noch die analoge Aussageweise auf die äquivoke reduzieren. Deshalb müssen weder alle Ausdrücke, die für die Zuschreibungen an Gott verwendet werden, einen univoken Bedeutungsgehalt signifizieren, noch ist für göttliche Attributionen nur der univoke Attributionsmodus zulässig (DNA §§ 109–113). Stattdessen besteht die Möglichkeit, für Zuschreibungen an Gott Ausdrücke mit analogem Bedeutungsgehalt und in analoger Aussageweise zu verwenden.

Es ist eine offene – für mich jedoch irrelevante – Frage, ob dieser Vorschlag von Caietanus Scotisten überzeugen könnte. Die vorliegenden Ausführungen zu Caietanus' Vorschlag dienen in erster Linie dazu, die Grundlage für meine Analyse von Berkeleys Caietanus-Exegese zu legen. Dafür spielt es weder eine Rolle, ob spätere Scotisten von diesem Vorschlag überzeugt sind, noch, ob es sich dabei um einen grundsätzlich plausiblen Lösungsvorschlag handelt. Vielmehr reicht es aus, dass ich habe zeigen können, wie Caietanus die scotistische Herausforderung zu meistern gedenkt: Er rehabilitiert die thomistische Lösung, indem er darlegt, dass die analoge Form der Attribution auf der sprachlichen Ebene eine proportionale Einheit des Bedeutungsgehalts ermöglicht. Diese Einheit erlaubt es nicht nur, den analogen vom äquivoken Bedeutungsgehalt zu unterscheiden, sondern erfüllt zudem dieselben Bedingungen, welche Scotus dafür stellt, dass ein Ausdruck einen univoken Bedeutungsgehalt signifiziert (Ord 1.3.1.1–2, n. 26; Vat. III, 18; § 1.4).

Die fünf wichtigsten Einsichten

Abschliessend möchte ich die fünf Gesichtspunkte hervorheben, welche für meine Ausführungen im nächsten Kapitel am wichtigsten sein werden: Erstens gibt es bei Caietanus zwar einen Zusammenhang, aber dennoch auch einen Unterschied zwischen analoger Attribution gemäss Form und Modus einerseits sowie dem analogen Bedeutungsgehalt eines Ausdrucks andererseits. Zweitens versteht Caietanus unter der analogen Attribution der Form nach eine Zuschreibung von Attributen, welche gemäss einer Analogie der Proportionalität vorgenommen wird – d. i. in Form eines auf einer funktionalen Ähnlichkeit fussenden Vergleichs zweier Relationen (A:B::C:D). Drittens besteht Caietanus' Absicht in den berücksichtigten Paragraphen aus *De nominum analogia* darin, darzulegen, dass der analoge Attributionsmodus eine eigenständige Aussageweise von Ausdrücken darstellt. Obwohl diese Aussageweise von den univoken und äquivoken Attributionsmodi zu unterscheiden ist, gehört der analoge Attributionsmodus ebenso wie die anderen beiden Modi zur *wörtlichen* und *nicht* zur metaphorischen Sprache (§ 1.2). Viertens weist Caietanus zwar darauf hin, dass die Bibel voll von Metaphern sein mag (DNA § 25), zweifelt aber keinen Augenblick ernsthaft daran, dass

wir Ausdrücke auch in ihrem eigentlichen Sinne verwenden können, um über Gott zu sprechen (DNA §§ 26–29). Fünftens ist für ihn offensichtlich, dass der analoge Attributionsmodus die einzige Möglichkeit darstellt, die Un-/Ähnlichkeit von Gott und Geschöpfen sprachlich abzubilden, und damit die einzige Lösung für das Problem der göttlichen Attribution ist (DNA §§ 106–113).

2. *Alciphron*, das Problem der göttlichen Attribution und Berkeleys Caietanus-Exegese

In diesem Kapitel werde ich mich ausführlich mit Berkeleys Interpretation von Caietanus in Alc. IV § 21 sowie seiner Lösung des Problems der göttlichen Attribution auseinandersetzen. Entgegen der von mir so genannten «O'Higgins-These» (vgl. die Einleitung) werde ich darlegen, dass Berkeley Caietanus' Ansichten nicht mit «bemerkenswerter Genauigkeit» übernimmt (O'Higgins 1976: 96). Vielmehr gibt es auf der einen Seite zwar zwei Auffassungen, die Berkeley mit Caietanus teilt, auf der anderen Seite weicht Berkeleys Position aber in mindestens zwei Hinsichten grundsätzlich von Caietanus ab (§ 2.5).

Bevor ich detaillierter darauf eingehen kann, in welcher Hinsicht Berkeley und Caietanus übereinstimmen und in welchen Hinsichten nicht, müssen zunächst einige grundlegende Dinge geklärt werden. Wie ich in der Einleitung angedeutet habe, gehört *Alciphron* zu den Schriften, welche in der Berkeley-Forschung lange Zeit keine grosse Beachtung gefunden haben. Über Jahrzehnte hinweg folgten Forschende Jessops Urteil, wonach *Alciphron* aus philosophischer Sicht uninteressant sei (*Works* III, 12 f.). Arend Kulenkampff (1987: 26) ist gar so weit gegangen, diese Schrift als das «unbedeutendste» von Berkeleys Werken zu bezeichnen. Obwohl *Alciphron* seither vermehrt Beachtung gefunden hat, wird der Text von vielen Forschenden nach wie vor nicht gleich ernst genommen wie z. B. die *Neue Theorie*, die *Prinzipien* oder die *Drei Dialoge*. Es ist deshalb nicht überraschend, dass in Bezug auf *Alciphron* noch viele Fragen offen sind. Die wichtigsten hinsichtlich meiner Untersuchung von Alc. IV § 21 sind dabei: Weshalb folgt auf die Diskussion der These der göttlichen Sprache (Alc. IV §§ 1–15) eine Abhandlung über das Problem der göttlichen Attribution (Alc. IV §§ 16–22)? Warum verweist

Berkeley dort auf die Werke mehrerer Scholastiker und vor allem auf Caietanus' *De nominum analogia*?

Freilich wird die Beantwortung dieser Fragen durch den Aufbau des Werkes erschwert. *Alciphron* ist aufgebaut als Nacherzählung von sieben fiktiven Dialogen durch einen meist schweigenden Teilnehmer, Dion, gerichtet an dessen Freund Theages. Die Hauptakteure in diesen sieben Dialogen sind auf der einen Seite die Freidenker Alciphron und Lysicles sowie auf der anderen Seite Berkeleys Gewährsmänner Crito und Euphranor (Alc. I § 1). Obwohl damit die Rollen klar verteilt sind, ist es in *Alciphron* an bestimmten Stellen vergleichsweise schwierig herauszufinden, was Berkeleys Meinung ist. Es kommt nämlich immer wieder vor, dass die beiden Freidenker Alciphron und Lysicles Ansichten wiedergeben, welche Berkeley teilt.

Eine weitere interpretative Schwierigkeit ergibt sich dadurch, dass Berkeley *Alciphron* zwar explizit als Verteidigung des Christentums gegen die Freidenker bezeichnet (*Works* III, 23), aber diese Freidenker weder beim Namen nennt noch auf deren Werke verweist. Die Ausnahmen von dieser Regel sind Bernhard Mandevilles (1670–1733) *Fable of the Bees* von 1714 und Anthony Ashley Coopers (1671–1713) *Charackeristicks of Men* aus dem Jahr 1711, welche in der *Alciphron*-Ausgabe von 1752 explizit in Fussnoten erwähnt werden (Rickless 2020: 97). Stattdessen nutzt Berkeley Pseudonyme wie Hegemon, Diagoras, Cratylus oder Nicander, und es liegt an der Leserin oder dem Leser herauszufinden, welche Person sich je hinter einem Pseudonym versteckt bzw. ob sich Berkeley mit dem betreffenden Pseudonym überhaupt auf eine real existierende Person bezieht.

Dementsprechend ist bei der Analyse von *Alciphron* besondere exegetische Vorsicht geboten, und es lohnt sich, zunächst die argumentative Struktur des Textes näher zu betrachten. Wie ich in § 2.1 zeige, wird *Alciphron* am besten als Antwort auf eine Herausforderung verstanden, welche ihren Ursprung – zumindest in Berkeleys intellektuellem Milieu – in John Tolands (1670–1722) *Christianity Not Mysterious* (1696) hat. Obwohl Toland den grundsätzlichen Aufbau des Werkes prägt, ist für das Verständnis von Alc. IV §§ 16–22 eine andere Debatte von besonderem Interesse: jene zwischen William King und Anthony Collins (§ 2.2). Wie ich darlege, sind Berkeleys Ausführungen in den betreffenden Abschnitten eine Reaktion auf Collins und dessen Kritik an Kings Predigt (§§ 2.3–2.4). Erst die Klärung dieses argumentativen Kontexts ermöglicht es im letzten Abschnitt, die

vorher aufgeworfenen Fragen zu beantworten und danach Berkeleys Caietanus-Exegese und seine Lösung des Problems der göttlichen Attribution näher zu betrachten (§ 2.5).

2.1 Natürliche Religion, analoge Attribution und das Problem der göttlichen Attribution gegen Ende des 17. Jahrhunderts

Es ist in der Sekundärliteratur immer wieder darauf hingewiesen worden, dass der VII. Dialog in *Alciphron* in erster Linie eine Reaktion auf John Tolands Ausführungen in *Christianity Not Mysterious* (CNM) darstellt.²⁷ Wie ich in diesem Abschnitt darlege, sind Tolands Ausführungen für Berkeley von grundsätzlicher Wichtigkeit, da sie sowohl dessen Vorgehen in *Alciphron* sowie die Struktur des ganzen Werkes prägen. Mein Augenmerk liegt dabei auf der damals üblichen Unterscheidung zwischen natürlicher (*natural*) und offenkundiger (*revealed*) Religion. Zunächst werde ich diese Unterscheidung näher betrachten, bevor ich darauf eingehe, wie Toland sie nutzt und wie Berkeley darauf reagiert.

27 Pearce 2017: 55 ff. & 152 ff. oder Berman 1993: 12. Ich halte diese Deutung für richtig, obschon Berkeley Toland weder namentlich erwähnt noch auf *Christianity Not Mysterious* verweist. Interessanterweise befindet sich die einzige Stelle, an welcher gewissermaßen explizit auf Toland verwiesen wird, im II. Dialog. Dort wird ein gewisser Hegemon als Held der Freidenker bezeichnet. Hegemon soll ein katholischer Konvertit sein, der gemäss Crito nur *pro forma* konvertiert sei, um im Auftrag (oder zumindest mit Billigung) der römisch-katholischen Kirche daran zu arbeiten, den Anglikanismus durch die Verbreitung von Unglauben (*infidelity*) – d. i. Häresie und Atheismus – zu unterminieren (Alc. II § 26, 110). Da Toland neben Matthew Tindal (1657–1733) – der vom anglikanischen zum katholischen Glauben und wieder zurück konvertiert ist – der einzige Freidenker und Konvertit ist, liegt es nahe, dass sich Berkeley mit «Hegemon» auf ihn bezieht. Vor allem, da Tindals berühmtestes Werk *Christianity as old as the creation, or the Gospel a republication of the religion of nature* erst 1730 in Europa erschien, als Berkeley schon in Newport, Rhode Island, weilte. Es ist damit unklar, ob Berkeley dieses vor der Publikation von *Alciphron* (Februar–März 1732, kurz nach seiner Rückkehr zwischen Oktober und Dezember 1731) überhaupt gelesen hat.

Tolands *Christianity not Mysterious* und die Unterscheidung zwischen natürlicher und offenbarter Religion

Damit es aus heutiger Sicht nicht zu Missverständnissen kommt, muss man Folgendes beachten: Im Unterschied zu heute bezieht sich «Religion» im damaligen Verständnis *nicht* auf eine bestimmte regulierte Lebensform oder Praxis der Menschen, welche ohne strengen Bezug zur Theologie als wissenschaftlicher Disziplin mit Augenmerk auf philosophisch-theologische Theoriebildung auskommt. Wie Gerrish (2008: 641–665) ausführlich dargelegt hat, gibt es für die meisten Autorinnen und Autoren im 17. und 18. Jahrhundert keinen gewichtigen Unterschied zwischen Religion und Theologie. Obwohl die Theologie dem Sprechen über Gott und göttlichen Dingen gewidmet ist, handelt es sich bei ihr insofern um eine praktische Disziplin, als die mit ihr gewonnenen Einsichten oder Glaubenssätze der religiösen Praxis und ihrer Verbesserung dienen – indem sie nämlich deutlicher machen, wie die Menschen ihren (moralischen) Pflichten gegenüber Gott nachkommen können. Dementsprechend werde ich dem damaligen Sprachgebrauch folgend «Religion» und «Theologie» in der Folge unterschiedslos verwenden.

Es ist immer noch unklar, was die Unterscheidung zwischen natürlicher und offenbarter Religion erfassen soll. Entgegen dem ersten Anschein dient diese Unterscheidung nicht dazu, die Naturreligionen schriftloser Kulturen von den sogenannten Buchreligionen, wie z. B. dem Judentum, dem Christentum oder dem Islam, zu unterscheiden. Vielmehr bezieht sich die Unterscheidung von natürlicher und offenbarter Religion auf Erkenntnisstufen religiöser Wahrheit. Dabei wird bei den von mir besprochenen Autoren vorausgesetzt, dass das Christentum die einzig wahre Religion ist. Die aus damaliger Sicht interessante Frage ist, welcher Art die im Christentum enthaltenen religiösen Wahrheiten sind: Handelt es sich bei ihnen um Offenbarungswahrheiten oder um Vernunftwahrheiten? Während es möglich ist, Vernunftwahrheiten alleine mit «natürlichen» Mitteln, d. i. mit der Vernunft, zu erkennen oder einzusehen, können Offenbarungswahrheiten «nur» geglaubt werden. Da es sich bei ihnen jedoch um göttliche Offenbarungen handelt, ist es dennoch vernünftig, an sie zu glauben – obwohl sie der Vernunft nicht zugänglich sind. Eine solche Einsicht in Offenbarungs-

wahrheiten wird gewissermassen als zweite Erkenntnisstufe verstanden, während jene in Vernunftwahrheiten die erste Erkenntnisstufe bildet.

Wie sogleich deutlich wird, umfasst die natürliche Religion gemäss einer damals weitverbreiteten Auffassung einzig religiöse Wahrheiten oder Glaubenssätze der ersten Erkenntnisstufe – d. i. Vernunftwahrheiten. Im Unterschied dazu gibt es bei der offenbarten Religion ebenfalls Glaubenssätze oder religiöse Wahrheiten der zweiten Erkenntnisstufe – d. i. Offenbarungswahrheiten. Das von Berkeley abgelehnte Freidenkertum zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass sich dessen Vertreterinnen und Vertreter Herbert Cherburys (1583–1648) *De religione gentilium errorumque apud eos causis* (1663: 2) folgend dafür aussprechen, das Christentum als rein natürliche Religion zu verstehen, welche im Kern aus fünf Vernunftwahrheiten besteht (Hutton 1996: 21):

1. der Annahme der Existenz eines höheren Wesens;
2. der Pflicht, dieses Wesen zu verehren;
3. der Verknüpfung der Verehrung Gottes mit moralischem Handeln;
4. der Forderung, Sünden zu bereuen und zu büssen;
5. dem Glauben an göttliche Belohnung und Bestrafung.

Über diese fünf Vernunftwahrheiten hinaus wird alles der Vernunft nicht Zugängliche abgelehnt. Diese Ablehnung betrifft vor allem Offenbarungswahrheiten wie die Trinität oder Wunderberichte wie die Auferstehung Christi. Allgemeiner ausgedrückt lässt sich eine für Freidenker typische Position wie folgt auf den Punkt bringen: Das Christentum ist eine natürliche Religion, und Offenbarungen sind weder für die Erkenntnis von Gott noch von religiösen Wahrheiten notwendig. Eine derartige Position findet sich auch in Tolands *Christianity Not Mysterious*, was bereits der vollständige Titel seines Werkes nur allzu deutlich macht: *A Treatise Shewing, That there is nothing in the GOSPEL Contrary to REASON, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd A MYSTERY.*

Tolands Titel legt für sich genommen bereits nahe, dass er zeigen möchte, das Christentum sei eine rein natürliche Religion. Dies wird noch deutlicher, wenn man beachtet, dass Toland Mysterien folgendermassen charakterisiert: «[A] thing of its own Nature inconceivable, and not to be judg'd by our ordinary Faculties and Ideas» (CNM [1997]: 53). Dabei möchte der irischstämmige protestantische Konvertit zeigen, dass viele

traditionelle christliche Doktrinen wie die Trinität Gottes in diesem Sinne Mysterien darstellen und deshalb zurückzuweisen sind (CNM [1997]: 92–98). In Bezug auf die Trinität schreibt er etwa: «This famous and admirable Doctrine is the undoubted Source of all the Absurdities that ever were seriously vented among Christians» (CNM [1997]: 33). Derartige Doktrinen sind für Toland weder Teil der Heiligen Schrift (CNM [1997]: § 3), noch handelt es sich bei ihnen tatsächlich um göttliche Offenbarungen (CNM [1997]: 27). Vielmehr stellen sie für Laien unverständliche Erfindungen der *priest-craft* dar (CNM [1997]: 100). Bei «*priest-craft*» handelt es sich um ein Wortspiel, welches im Deutschen nicht in einem Wort wiedergegeben werden kann. Einerseits ist *priest-craft* nämlich eine Bezeichnung für das «Handwerk» des Priesters, andererseits dann aber auch für dessen unlautere Machenschaften oder «Pfaffenlisten». Die Unverständlichkeit von Mysterien ist aus Tolands Sicht das Resultat von Pfaffenlist und gerade deshalb besonders stossend. Dies wird daran deutlich, dass er sie, wie man heute sagen könnte, als «leere Begriffe» bezeichnet, wenn er schreibt: «[A] Mystery expresses Nothing by Words that have no Ideas at all» (CNM [1997]: 84).

Im Wesentlichen will Toland zeigen, dass alle Glaubenssätze der Bibel der Vernunft zugänglich sind. Dabei versteht er seine Ausführungen weder als Kritik noch als Zurückweisung der Existenz göttlicher Offenbarungen (*divine revelations*), sondern als deren Verteidigung (CNM [1997]: 12). Im Kern besteht seine argumentative Strategie darin, dazulegen, dass die Bibel vernünftig sei und Mysterien eine Erfindung des Klerus seien – womit zugleich deutlich werde, dass Gottes Wort von Unklarheiten und Widersprüchen frei sei (CNM [1997]: 99). So fragt Toland rhetorisch: «[W]hat Purpose ser'v all these Miracles, all these Appels, if no Regard was to be had of Mens Understandings? If the Doctrines of Christ were incomprehensible? Or were we obilig'd to believe reveal'd Nonsense?» (CNM [1997]: 44). Dabei verfolgt er ein emanzipatorisches Anliegen: die Vernunft und nicht etwa der Klerus solle bei der Deutung der Heiligen Schrift das letzte Wort haben (CNM [1997]: 5–14 & 99f.). Toland geht davon aus, dass ein richtig verstandenes Christentum grundsätzlich für alle Menschen zugänglich sei: «The uncorrupted Doctrines of *Christianity* are not above their [der Laien; MF] Reach or Comprehension, but the Gibberish of your *Divinity Schools* they understand not» (CNM [1997]: 87).

Es war wohl vor allem die harsche Kritik am Klerus und dessen Autorität, welche das irische Parlament dazu bewogen hat, die Verbrennung des Buches anzuordnen und einen Haftbefehl gegen Toland zu erlassen. Diesem entzog sich Toland durch eine Flucht nach England, wo er ebenfalls verurteilt, aber nicht verfolgt worden ist. Toland war aus damaliger politischer Sicht untragbar und wurde – trotz seiner Beteuerung, ein guter und aufrechter Christ und Anglikaner zu sein (CNM [1997]: 13 & 100) – den Ruf, ein Atheist zu sein, bis zu seinem Lebensende nicht mehr los.²⁸

***Alciphron* und die Rolle der Unterscheidung von natürlicher und offenbarer Religion**

Im Sinne einer Zusammenfassung der bisherigen Erkenntnisse lässt sich festhalten, dass Toland Folgendes geltend machen will: Das Christentum ist eine natürliche Religion, in welcher Offenbarungswahrheiten keinen Platz haben.

Der Gebrauch, welchen Toland dabei wie viele andere damalige Vertreterinnen und Vertreter des Freidenkertums von der Unterscheidung von natürlicher und offenbarer Religion macht, wird von Berkeley in *Alciphron* aufgenommen. Obwohl er sich, wie als Nächstes deutlich wird, an dem aus seiner Sicht bestehenden Missbrauch der Unterscheidung durch die Freidenker stört, hält er sie grundsätzlich für brauchbar, und so ordnet er ihr die Gesamtstruktur des *Alciphron* unter. Berkeley charakterisiert den Kern der natürlichen Religion anhand der folgenden drei Vernunftwahrheiten (Alc. I § 7, 42):

1. Gott existiert;
2. die Seele ist unsterblich;
3. es gibt einen zukünftigen Zustand von Belohnung und Bestrafung.

²⁸ Die Frage, ob es sich bei Tolands Selbstcharakterisierung als guter Christ um ein blosses Lippenbekenntnis handelt und er in der Tat ein Atheist ist, ist in der Sekundärliteratur umstritten (McGuinness 1997: Abs. 1). Eine weiterführende Darstellung von Tolands Kritik unter besonderer Berücksichtigung von Lockes Einfluss auf Toland findet sich in: Pearce 2019 (Manuskript): Kap. 3.3–3.4 & Kap. 4.3.

Vor dem Hintergrund von Berkeleys bereits erwähnten Verweisen auf Mandeville und Lord Shaftesbury ist es naheliegend und sinnvoll, den II. und III. Dialog einerseits als Angriff auf Mandeville bzw. Lord Shaftesbury und andererseits als Verteidigung der letzten beiden Vernunftwahrheiten zu lesen. Die erste Vernunftwahrheit wird in den ersten 15 Abschnitten des IV. Dialoges in Form eines Gottesbeweises ausführlich verteidigt (§ 4.1).

Meine Interpretation von *Alciphron* findet dabei im VI. Dialog – welcher der Verteidigung der Offenbarungen des Christentums gewidmet ist (Alc. VI §§ 2–3, 221–224) – Bestärkung. Dort fasst der Erzähler Dion in einer Antwort auf den Freidenker Alciphron den bisherigen Verlauf der Gespräche folgendermassen zusammen:

And what have we got, replied *Alciphron*, by all these continued conferences? For my part, I think myself just where I was with respect to the main point that divides us, the truth of the Christian religion. I [d. i. der Erzähler Dion; MF] answered that so many points had been examined, discussed, and agreed, between him and his adversaries, that I hoped to see them come to an entire agreement in the end. For, in the first place, said I, the principles and opinions of those who are called free-thinkers, or minute philosophers, have been pretty clearly explained. It hath been also agreed, that vice is not of that benefit to the nation which some men imagine; that virtue is highly useful to mankind; but that the beauty of virtue is not alone sufficient to engage them in the practice of it; that therefore the belief of a God and Providence ought to be encouraged in the State, and tolerated in good company, as a useful notion [siehe den II. und III. Dialog; MF]. Further, it hath been proved that there is a God [siehe den IV. Dialog; MF]; that it is reasonable to worship him: and that the worship, faith, and principles prescribed by the Christian religion have a useful tendency [siehe den V. Dialog; MF]. (Alc. VI § 1, 219f.)

Wie meine Anmerkungen im Zitat hervorheben sollen, sind die Dialoge II–IV den drei erwähnten Vernunftwahrheiten gewidmet, welche den Kern natürlicher Religion ausmachen (Braidert 1996: XII–XVII; Pearce 2017a: 470 ff.). Zwar erwähnt Berkeley an der zitierten Stelle einzig die Existenz Gottes explizit. Beim Lesen des II. und III. Dialogs wird jedoch klar, dass Berkeley den folgenden Gesichtspunkt geltend machen will: Im Unterschied zur im Zitat erwähnten «Schönheit der Tugend» reicht aufgrund der Unsterblichkeit unserer Seele der zukünftige Zustand von Belohnung oder Bestrafung aus, um Menschen in der Praxis zu moralischem Handeln zu

motivieren. Im IV. Dialog findet sich dann ein Gottesbeweis und damit die Verteidigung der dritten Vernunftwahrheit (§ 4.1).

Der V. Dialog fungiert als Brücke zwischen Berkeleys Ausführungen zu natürlicher und offenbarer Religion. Die im vorherigen Zitat erwähnte und im Dialog ausführlich erläuterte Nützlichkeit des Christentums mit seinen Wunderberichten und anderen Offenbarungswahrheiten besteht nämlich darin, den aus Vernunftwahrheiten bestehenden Kern der natürlichen Religion allen Menschen zugänglich zu machen. Berkeley schreibt:

[N]othing could be sillier than to think of destroying Christianity by crying up natural religion. Whoever thinks highly of the one can never, with any consistency, think meanly of the other; it being very evident that natural religion, without revealed, never was and never can be established or received any where, but in the brains of a few idle speculative men. [...] The belief of God, virtue, a future state, and such fine notions are, as every one may see with half an eye, the very basis and corner-stone of the Christian religion. Lay but this foundation for them to build on, and you shall soon see what superstructures our men of divinity will raise from it. The truth and importance of those points once admitted, a man need be no conjurer to prove, [...] the excellency and usefulness of the Christian religion [meine Hervorhebungen]. (Alc. V § 29, 208)²⁹

Wie Berkeley im zitierten Abschnitt darlegt, glaubt er, dass sich natürliche und offenbarte Religion ergänzen. Die drei erwähnten Vernunftwahrheiten – Berkeley erwähnt im Zitat deren zwei – sind für ihn nichts anderes als ein Eckpfeiler (*corner-stone*) des Christentums. Er hält fest, dass sich mittels einer reinen Vernunfttheologie alle Lehrmeinungen und Glaubenssätze des Christentums zwar begründen liessen. Beides wäre für die Praxis der Menschen jedoch untauglich, da diese nur einigen eitlen Gelehrten (*specula-*

²⁹ Der Redner im zitierten Abschnitt ist weder Crito noch Euphranor, sondern der Freidenker Lysicles, welcher sich an den anderen Freidenker Alciphron wendet (Alc. V § 29, 208). Obwohl damit keiner von Berkeleys Gewährsmännern das Wort hat, gibt Lysicles an der betreffenden Stelle anscheinend Berkeleys Meinung wieder. Dies liegt bereits nahe, wenn man beachtet, dass Berkeley im nächsten Abschnitt schreibt, Lysicles' Ausführungen seien mit einer gewissen Schärfe (*sharpness of tone*) und vorwurfsvoller Miene (*upbraiding air*) vorgetragen. Alles wird jedoch klar, wenn Crito im Anschluss daran bestätigt, dass Lysicles' Ausführungen korrekt seien (Alc. V § 30, 209).

tive men) zugänglich wären. Die Offenbarungswahrheiten des Christentums sind damit vor allem hinsichtlich des praktischen Aspekts der Religion nötig. Sie stellen nämlich die einzige Möglichkeit dar, die natürliche Religion mit ihren drei Vernunftwahrheiten in der Praxis zu festigen – wie der Titel des soeben zitierten § 29 verrät (*Works* III, 28). Deswegen hält Berkeley die Annahme, die natürliche Religion oder deren Vernunftwahrheiten stünden im Gegensatz zu den Offenbarungswahrheiten des Christentums, für töricht (*silly*). Diese Einschätzung erklärt sich zudem damit, dass Berkeley im Unterschied zu Freidenkern wie Toland voraussetzt, die Offenbarungswahrheiten bildeten einen essentiellen Bestandteil des Christentums, weil die christliche Religion selbst eine göttliche Offenbarung darstelle (*Alc.* VI §§ 8–9, 236).

Um das im Zitat von Berkeley eingeführte Gleichnis weiterzuführen: Für Berkeley ist das Christentum mit all seinen Offenbarungswahrheiten das einzige Haus, das sich auf dem Fundament der drei Vernunftwahrheiten, welche den Kern der natürlichen Religion ausmachen, errichten lässt sowie dieses Fundament vor Wind und Wetter schützt. In meinen Ausführungen zu Toland ist klar geworden, dass dieser im Unterschied dazu in einem richtig verstandenen Christentum keinen Platz für Offenbarungswahrheiten sieht. Positionen wie jene von Toland laufen für Berkeley darauf hinaus, das Haus verbessern zu wollen, indem man es abreisst. Obwohl Berkeley somit der Ansicht ist, dass Freidenker wie Toland den Unterschied zwischen natürlicher und offenbarter Religion insofern missbräuchlich verwenden, als sie suggerieren, es gebe einen Gegensatz zwischen beidem, hält Berkeley den Unterschied insofern für wertvoll und relevant, als natürliche und offenbarte Religion jeweils unterschiedliche, aber gleichermassen wichtige Funktionen erfüllen. Für Berkeley gibt es keinen Gegensatz oder Konflikt zwischen natürlicher und offenbarter Religion. Vielmehr ergänzen sie einander.

Berkeley ist zwar der Ansicht, dass Freidenker wie Toland beinahe mit allem Vorgebrachten in die Irre gehen; dennoch nimmt er ihre Argumente stets ernst (§ 2.3). Im Falle der Unterscheidung von natürlicher und offenbarter Religion zeigt sich dies darin, dass er im VI. und VII. Dialog die Offenbarungswahrheiten des Christentums gegen den Vorwurf der Unvernünftigkeit verteidigt. Der letzte Abschnitt § 32 des VI. Dialogs trägt den in dieser Hinsicht vielsagenden Titel «The Christian religion able to stand the test of rational inquiry» (*Works* III, 28). Im VII. Dialog legt Berkeley gegen

Toland dar, dass wir nicht nur an etwas glauben können, wovon wir keine Idee haben. Vielmehr können wir zu Wissen von und über Dinge gelangen, von denen wir keine Idee haben (Alc. VII §§ 10–11, 301ff.). Zudem spricht sich Berkeley dafür aus, dass die Ehrfurcht vor religiösem Glauben und vor den Mysterien nicht bloss blinde Verehrung (*blind reverence*) darstellt (Alc. VII § 1, 287), weshalb der Glaube an die Trinität und die Mysterien auch nicht absurd ist (Alc. VII § 15, 308f.).³⁰

Ich habe in diesem Abschnitt dargelegt, dass *Alciphron* als Antwort auf eine Herausforderung gelesen werden sollte, welche sich in Tolands *Christianity Not Mysterious* findet. Im Unterschied zu Toland glaubt Berkeley nicht, dass es einen Gegensatz oder Konflikt zwischen natürlicher und offenbarter Religion gibt, sondern ist der Auffassung, dass sich beide ergänzen. Dabei hat Berkeley *Alciphron* derart strukturiert, dass er zunächst die Vernunftwahrheiten, welche den Kern der natürlichen Religion ausmachen, verteidigt (II.–IV. Dialog). Danach legt er die, zumindest im Christentum gegebene, Vereinbarkeit von natürlicher und offenbarter Religion dar (V. Dialog) und schliesslich verteidigt er die offenbarte Religion mit ihren Offenbarungswahrheiten als vernünftig (VI.–VII. Dialog). Berkeleys Ausführungen im IV. Dialog – sie sind in der Folge von besonderem Interesse – stehen im Zeichen der Verteidigung einer der drei Vernunftwahrheiten: Gott existiert. Es stellt sich jedoch die Frage, weshalb Berkeley sich genötigt fühlt, seinen Gottesbeweis in genau der Weise zu verteidigen, welche man in Alc. IV §§ 16–22 vorfindet. Eine Antwort darauf findet sich in seiner Deutung von Anthony Collins' Kritik an William King, welcher ich mich als Nächstes zuwende.

³⁰ Für das Ziel dieses Kapitels, Berkeleys *Alciphron*, den IV. Dialog und vor allem seine Caietanus-Exegese in § 21 besser zu verstehen, kann auf eine weiterführende Diskussion von Berkeleys Verteidigung von Mysterien und Offenbarungswahrheiten verzichtet werden. So ist z. B. die in der Sekundärliteratur umstrittene Frage, ob Berkeley eine emotive oder kognitive Auffassung von Mysterien hat, für meine Ausführungen irrelevant. Es sollte nämlich klar sein, dass die Beantwortung dieser Frage (sie gehört für Berkeley zur offenbarten Religion) für die These der göttlichen Sprache (diese gehört zur natürlichen Religion) nicht entscheidend ist. Detaillierte Ausführungen zu Berkeleys Auffassung von Mysterien finden sich bspw. in: Pearce 2019 (Manuskript): Kap. 3.7 & 4.5; Jakapi 2007.

2.2 Anthony Collins' Kritik an William Kings Predigt und die sprachliche Neuverortung des analogen Attributionsmodus

In diesem Abschnitt werde ich William Kings Predigt über das Prädestinationsproblem und Anthony Collins' Kritik derselben eingehender untersuchen.³¹ Dabei liegt mein Augenmerk weniger auf Kings Lösung des Problems als auf seinem Gottesbegriff und seiner Auffassung analoger Attribution. Wie in der Folge deutlich wird, findet irgendwann im Anschluss an die von mir besprochenen scholastischen Autoren eine sprachliche Neuverortung des analogen Attributionsmodus statt. Berkeley übernimmt diese; und so muss man sie zunächst nachvollziehen, wenn man verstehen will, in welcher

31 King versteht seine Predigt als Erklärung des wiederholt von ihm zitierten 17. Artikels «On Predestination and Election» der *Thirty-nine Articles of Religion* (*Sermon* §§ 1 & 37). Das Prädestinationsproblem ist für viele Mitglieder der anglikanischen Kirche besonders virulent, da der zehnte Artikel («Of Free-Will») mit dem erwähnten 17. Artikel zu konfliktieren scheint. Die Frage, ob die beiden Artikel miteinander vereinbar sind, gehört zu den wichtigsten Streitfragen zwischen Arminianern und Calvinisten, welche seit Mitte des 17. Jahrhunderts um die Vorherrschaft in der anglikanischen Kirche kämpften. King präsentiert seine Predigt dabei als Versöhnungsversuch zwischen diesen Lagern (*Sermon* § 2), welche er freilich nicht explizit benennt. Dies im Unterschied zu Peter Browne (ca. 1665–1735). Dieser erwähnt im Zusammenhang mit seiner Diskussion von Kings Predigt wiederholt zumindest die Arminianer (*arians*) (*Procedure*, Introduction). Browne war nicht nur Bischof von Cork und Ross (1710–1735), sondern auch Vorsteher (*provost*) am *Trinity College* in Dublin, als Berkeley dort studierte. Obwohl Browne ein wichtiger Intellektueller war und Berkeley ihn mit grosser Sicherheit persönlich kannte, wird er in meinen Ausführungen eine untergeordnete Rolle spielen. Wie ich andernorts ausführlicher darlege, gibt es gute Gründe dafür, davon auszugehen, dass sich Berkeley weder für Brownes Ausführungen noch dessen Kritik von *Alciphron* (*Divine Analogy*, chap. 8) interessiert hat. Abgesehen von einem kleinen Seitenhieb in TVV § 6 gibt es in Berkeleys Werk keine expliziten Verweise darauf, dass er sich eingehend mit Browne auseinandergesetzt hat. Dies vor allem, da es spätestens seit den Aufsätzen von Belfrage (2011) und Daniel (2011) mehr als zweifelhaft ist, ob der von Berman und Pittion entdeckte Brief (1969) tatsächlich von Berkeley verfasst worden ist. Eine ausführlichere Darstellung dessen und der Beziehung von Berkeley und Browne findet sich in: Fasko 2020 (Manuskript). Mehr zum ideengeschichtlichen Hintergrund sowie der philosophischen Rezeption von Kings Predigt findet sich in: Berman 1976: Abs. IV.

Hinsicht er Caietanus folgt und in welcher nicht. Kings Gottesbegriff genauer zu untersuchen ist dabei von Bedeutung, da der aus Berkeleys Sicht problematische Kern von Anthony Collins' Kritik Kings Auffassung von Gott betrifft.

William Kings Predigt und die Neuverortung des analogen Attributionsmodus

Am 15. Mai 1709 hält der damalige Erzbischof von Dublin William King eine Predigt mit dem Titel *Divine Predestination and Fore-knowledge, consistent with Freedom of Man's Will (Sermon)*. Wie der Titel bereits deutlich macht, geht es William King vornehmlich um das sogenannte Prädestinationsproblem, welches zumindest aus menschlicher Sicht gewissermaßen ein Problem der Willensfreiheit ist. Im Kern besteht das Problem darin: Es scheint nicht möglich zu sein, dass Menschen einen freien Willen haben, da Gott (ein allmächtiges und allwissendes Wesen) bereits vorherbestimmt hat, wer nach dem Tod Gnade und wer Verdammnis erfährt. Dies scheint zu implizieren, dass Gott ebenfalls vorherbestimmt hat – oder zumindest bereits weiss –, was wir tun werden. Es scheint zudem irrelevant, ob der Wille frei ist, da unabhängig davon, was wir tun, bereits gesetzt ist, wie es für uns endet. Da King weder bestreiten möchte, dass Gott allmächtig und allwissend ist, noch, dass der Wille der Menschen frei ist, versucht er eine, wie man heute sagen würde, kompatibilistische Lösung des Problems zu verteidigen – d. i., er will zeigen, dass göttliche Vorherbestimmung und Vorhersehung mit dem freien Willen der Menschen vereinbar sind (*Sermon* § 1).

Es ist vor dem Hintergrund dieser Problemstellung, dass King auf die Attribute und das Wesen Gottes zu sprechen kommt. Er schreibt:

That it is in effect agreed on all hands, that the Nature of God, as it is in it self, is incomprehensible by human Understanding; and not only his Nature, but likewise, his Powers and Faculties, and the ways and methods in which he exercises them, are so far beyond our reach, that we are utterly incapable of framing exact and adequate Notions of them. (*Sermon* § 3)

Im zitierten Abschnitt weist King darauf hin, dass Gottes Wesen für Menschen ebenso unverständlich ist wie seine Vermögen (*powers*) und Fähigkeiten (*faculties*) sowie die Art und Weise, wie Gott diese einsetzt.

Wie King in der Folge ausführt, vergessen wir oftmals, dass die göttlichen Attribute nicht gleich sind wie die Eigenschaften, Vermögen oder Fähigkeiten der Menschen. Dies liegt daran, dass wir Gott nicht unmittelbar wahrnehmen, sondern nur seine Schöpfungen (*works*) beobachten können. Wenn wir diese betrachten, überlegen wir uns, was wir für Vermögen oder Fähigkeiten bräuchten, um so etwas zu schaffen. In Kings Worten: «[I]f we were to do what we see he has done, we could not except to perform it, without the exercise of these Facultys [...] And because we do not know what his Faculties are in themselves, we give them the Names of those Powers, that we find would be necessary to us in order to produce such effects» (*Sermon* § 4). Wie King im zweiten Teil des Zitats deutlich macht, schliessen wir nicht nur von unserer Beschaffenheit auf jene Gottes. Wir benennen auch die göttlichen Attribute nach den menschlichen. Dabei werden diese Zuschreibungen an Gott gemäss King nur mittels (*by way of*) Ähnlichkeit (*resemblance*) und Analogie vorgenommen (*Sermon* § 4).

Damit findet sich bei King ebenso wie bei Thomas oder Caietanus die Auffassung, dass Zuschreibungen an Gott die Form von Analogien haben, d. i., King akzeptiert den analogen Attributionsmodus der Form nach (§ 1.3). Eine weitere Parallele zwischen King und den beiden Thomisten ist, dass King ebenso die *imago-dei*-These zu akzeptieren scheint. Obwohl er die These in seiner Predigt weder erwähnt noch auf Bibelstellen wie Gen 1,26 verweist, legen das zuvor beschriebene Vorgehen in § 4 und der wiederholte Vergleich von Menschen mit Abbildungen (*Sermon* §§ 10, 22 & 24) deren Akzeptanz nahe. Dieses Vorgehen scheint nämlich nur sinnvoll, wenn Menschen Gott ähnlich sind. Ich werde im Verlaufe des Abschnitts darauf zurückkommen, wenn ich Kings Landkartenvergleich aus § 8 ausführlicher bespreche.

Im Unterschied zu Caietanus (§ 1.4) klärt King aber weder in § 4 noch im weiteren Verlauf der Predigt seine Auffassung von Analogie. Stattdessen finden sich bei ihm verschiedene Hinweise: Neben der bereits in § 4 erwähnten Gleichsetzung von Analogie und Ähnlichkeit (*Sermon* §§ 3, 8, 19 & 23) bringt King Analogien zudem mit Vergleichen (*comparison*) (*Sermon* §§ 5–8 & 11) und Proportionalität (*proportion*) (*Sermon* §§ 8–9, 11, 20, 22

& 37) in Verbindung. Es liegt damit vor allem mit Blick auf den von mir ausgeführten historischen Hintergrund nahe, dass King eine Analogie ebenso wie Caietanus als einen auf einer proportionalen oder funktionalen Ähnlichkeit fussenden Vergleich versteht. Dies wirft zwar die Frage auf, was King unter einer proportionalen Ähnlichkeit versteht. Diese Frage kann aber ebenso wie jene danach, wie adäquat meine Charakterisierung von Kings Analogiebegriff ist, unberücksichtigt gelassen werden. Wie in der Folge deutlich wird, spielt nämlich Kings Analogiebegriff für Berkeley nur insofern eine argumentative Rolle, als er in Alc. IV § 21 im Unterschied zu King eine Klärung seiner Auffassung von Analogie für notwendig hält. Hinsichtlich eines besseren Verständnisses von Berkeleys Caietanus-Exegese und seiner Lösung des Problems der göttlichen Attribution, welche nachzuvollziehen das für mich wesentliche Anliegen ist, erscheint Kings Analogiebegriff deshalb irrelevant. Die entscheidenden Gesichtspunkte in dieser Hinsicht sind vielmehr die folgenden: Erstens legen Kings bisher besprochene Ausführungen nahe, dass er ebenso wie Thomas und Caietanus vor ihm die *imago-dei*-These akzeptiert, und zweitens findet sich bei King die Auffassung von analoger Attribution jedenfalls der Form nach. Damit stösst man *auch* in Berkeleys unmittelbarem intellektuellem Milieu auf zwei entscheidende Elemente der scholastischen Diskussion des Problems der göttlichen Attribution. Wie als Nächstes deutlich wird, gilt dies auf den ersten Blick auch für ein drittes Element: den analogen Attributionsmodus.

Kings Auffassung des analogen Attributionsmodus und dessen Akzeptanz zeigt sich bereits darin, dass er wiederholt vom «analogen Bedeutungsgehalt» (*sense*) (*Sermon* §§ 7, 33 & 37) schreibt und in § 7 darlegt, dass Zuschreibungen an Gott nur vergleichend (*comparatively*) gemacht werden können und die dafür verwendeten Ausdrücke uneigentlich (*improperly*) verwendet werden müssen. Gemäss King reden wir so, *als ob* bestimmte Attribute im eigentlichen (*properly*) und im gleichen (*univocally*) Sinn in Gott und uns gegeben wären. Dabei ist z. B. Gottes Vorhersehung von einer gänzlich anderen Art (*not the same kind*) und Beschaffenheit (*another nature*) als die unsrige. Die Annahme, die Attribute Gottes und die Vermögen (*capacities*) der Menschen seien gleich, ist für King ebenso vernünftig wie jene, dass Wissen in der Erde wachse, nur weil es in der Heiligen Schrift mit einem Baum des Lebens (*tree of life*) verglichen werde (*Sermon* § 7; *Sprüche* 3, 18).

Die wenigen Ausführungen reichen bereits, um den markanten Unterschied von Kings Verständnis des analogen Attributionsmodus im Vergleich zu den von mir besprochenen Scholastikern deutlich zu machen: Für King ist der analoge Attributionsmodus nicht Teil der wörtlichen Sprache. Zwar mag es auf den ersten Blick scheinen, als ob King in § 7 ebenso wie Thomas oder Caietanus den analogen Attributionsmodus als Teil der wörtlichen Sprache verstünde, wenn er ihn implizit von der analogen und von der univoken Aussageweise abgrenzt. Bereits in §§ 5 und 6 wird jedoch deutlich, dass King den analogen Attributionsmodus nicht als Teil der wörtlichen Sprache versteht, da er diese Aussageweise dort implizit von einem *wörtlichen* (*literal*) Verständnis von Ausdrücken abgrenzt. Vielmehr sprechen seine wiederholten Charakterisierungen analoger Attributionen als ein Sprechen «als ob» (*Sermon* §§ 5, 7, 13 & 18–19) und seine Betonung der grundsätzlichen Verschiedenheit von Gott und Geschöpfen (*Sermon* §§ 4, 6, 7, 11, 15 & 20) dafür, dass King den analogen Attributionsmodus gar als Teil der *metaphorischen* Sprache versteht.

In § 21 weist er dieses naheliegende Missverständnis seiner Position explizit zurück, wenn er schreibt:

It may be objected against this Doctrine, that if it be true, all our Descriptions of God, and Discourses concerning him, will be only Figures and Metaphors; that he will be only figuratively Merciful, Just, Intelligent or Foreknowing: and perhaps in time, Religion and all the Mysteries thereof, will be lost in these mere Figures. But I answer, that there is great difference between the Analogical Representations of God, and that which we commonly call Figurative. (*Sermon* § 21)

Obwohl King gegen Ende des zitierten Abschnitts von analogen *Repräsentationen* spricht, macht der Rest seiner Äusserung deutlich, dass er sich damit auf etwas Sprachliches bezieht. Kings Position kann man damit in meiner Terminologie sinngemäss wie folgt wiedergeben: Es gibt einen grossen Unterschied zwischen dem analogen Attributionsmodus und metaphorischer Sprache. Wie King im Rest des Abschnitts darlegt, besteht dieser Unterschied im Wesentlichen darin, dass Metaphern nur rhetorische Mittel sind, welche alleine zur Darstellung von Wohlbekanntem (*well known*) dienlich sind und oftmals zur Täuschung eingesetzt werden (§ 3.7). In Kings Worten: «[T]hese Figures are employ'd to deceive us, and make us think better or worse of things, than they really deserve» (*Sermon* § 21). Im Unterschied dazu werden

Analogien ohne Täuschungsabsicht und alleine mit dem Ziel verwendet, uns eine Vorstellung (*notion*) von Dingen zu geben, zu welchen wir keinen unmittelbaren Zugang haben (*Sermon* § 21).

Es wird in meinen Ausführungen zu Collins deutlich, dass Kings Unterscheidung von Analogien und Metaphern unbefriedigend ist, da in Kings Predigt offenbleibt, *wie* Analogien uns Zugang zu etwas uns gänzlich Unbekanntem verschaffen können. Obschon es Möglichkeiten gäbe, Kings Position zu verteidigen, kann für meine hier angestrebte Untersuchung von Berkeleys Ausführungen in Alc. IV § 21 darauf verzichtet werden, diesen Möglichkeiten nachzugehen. Mit dem Blick auf diese Untersuchung und vor allem für die Beurteilung von Berkeleys Caietanus-Exegese in § 21 ist nämlich in erster Linie Folgendes von Bedeutung: Der analoge Attributionsmodus erfährt zwischen der Zeit Caietanus' und Berkeleys eine grundsätzliche Neuverortung. Damit meine ich, dass der analoge Attributionsmodus bei Caietanus und seinen Vorgängern als Mitte des univoken und äquivoken Attributionsmodus und damit als Teil der wörtlichen Sprache verstanden wird (§ 1.3). Bei King hingegen *bildet* der analoge Attributionsmodus *die Mitte* von wörtlicher und metaphorischer Sprache.³²

Wie in § 2.5 deutlich wird, ist diese Neuverortung des analogen Attributionsmodus *aus* der wörtlichen *zwischen* die wörtliche und metaphorische Sprache aus heutiger Sicht entscheidend, wenn man verstehen will, in

32 Obwohl King dies nicht explizit sagt, liegt das aufgrund der bisherigen Ausführungen auf der Hand. Zumindest haben Zeitgenossen wie Peter Browne seine Ausführungen so verstanden. Dabei ist Browne ebenso wenig wie Collins von Kings Abgrenzungsversuch überzeugt (*Procedure*, 9–29). Im Unterschied zu und in Abgrenzung von King versuchte er *überzeugend* darzulegen, dass der analoge Attributionsmodus die Mitte (*middle way*) zwischen wörtlicher (*Strict, and literal*) und metaphorischer (*mere and empty Figure*) Sprache sei (*Procedure*, 27). Eine ausführlichere Darstellung von Brownes Lösungsversuch findet sich in: Pearce 2020. Es ist dabei eine ideengeschichtlich interessante, aber gegenwärtig unerhebliche Frage, ob diese Neuverortung des analogen Attributionsmodus die Folge einer Fehlinterpretation der scholastischen Diskussion und vor allem von Thomas' Schriften ist. Es könnte nämlich ebenso sein, dass es sich um eine bewusst gemachte Abweichung handelt, welche sich aufgrund der damals neuen Entwicklungen im Bereich der Sprachphilosophie ergeben hat. Mehr zu diesen Entwicklungen mit besonderer Berücksichtigung von Lockes Rolle findet sich in: Lenz 2010: Kap. II.1–2.

welchen Hinsichten Berkeley mit Caietanus übereinstimmt und in welchen nicht. Im Rest dieses Abschnitts wende ich mich jedoch zunächst Anthony Collins' Kritik von Kings Predigt zu. Dies wird mir zugleich Gelegenheit dazu geben, im Lichte dieser Kritik auf Kings bis jetzt noch unklare Lösung des Prädestinationsproblems detaillierter einzugehen.

Anthony Collins' *Vindication*

Etwa ein Jahr nach Kings Predigt erscheint Anthony Collins' zunächst anonym veröffentlichtes 24-seitiges Pamphlet *A Vindication of Divine Attributes* (1710). Collins verfolgt darin hinsichtlich Kings Predigt vier Ziele (*Vindication*, 8): Erstens: Kings Auffassung von Gottes Attributen darzulegen (*Vindication*, 8 ff.). Zweitens: die Gründe für diese Auffassung zu explizieren (*Vindication*, 10 ff.). Drittens will er aufzeigen, was an der Auffassung problematisch ist (*Vindication*, 12–23), und viertens setzt er sich zum Ziel, mögliche Gegenargumente Kings zurückzuweisen (*Vindication*, 23 f.).

Der Kerngedanke von Collins' Kritik an King ist, dass Kings Gottesbegriff problematisch erscheinen müsse, da dieser selbst für Atheistinnen und Atheisten akzeptabel sei (*Vindication*, 14). Aus dieser Kritik sowie der Zielsetzung wird bereits ersichtlich, dass sich Collins nicht für das von King besprochene Prädestinationsproblem interessiert. Vielmehr geht es Collins um die Frage nach Gottes Wesen, welche bereits die Heiden (*heathen*) umgetrieben und herausgefordert habe: «The Question concerning the *Nature of God* was esteem'd one of the most abstruse and difficult in all Philosophy, by men of the greatest Learning and Penetration in the Heathen World» (*Vindication*, 2). Dabei nimmt er Kings Lösung des Prädestinationsproblems als Ausgangspunkt, um sich dieser Frage zu widmen.

Kings Lösung des Prädestinationsproblems besteht im Wesentlichen darin, die Annahme, dass göttliche Vorhersehung und Vorherbestimmung mit einem freien Willen der Menschen inkompatibel seien, als Ergebnis menschlicher Ignoranz auszuweisen (*Sermon* § 31). Der gemäss King entscheidende Fehler dabei besteht darin, dass wir die grundsätzliche Verschiedenheit von menschlicher und göttlicher Vorhersehung und Vorherbestimmung übersehen:

[I]f God's Foreknowledge and Predetermination *were* of the same nature with ours, the same Inconsistency *would be* justly infer'd. *But* I have already show'd that they are not of the same kind, and that they are only ascrib'd to him by way of Analogy and Comparison [...] they [d. i. göttliche Vorhersehung und Vorherbestimmung; MF] are quite of another nature, and that we have no proper Notion of them, any more than a Man born blind has of Sight and Colours; and therefore that we ought no more to pretend to determine what is consistent or not consistent with them [meine Hervorhebungen]. (*Sermon* § 7)

Wie deutlich wird, ist King der Ansicht, dass es ein Problem der Inkonsistenz gäbe, wenn die göttliche Vorhersehung und Vorherbestimmung von der gleichen Art wie jene der Menschen wären. Da sie es aber nicht sind, können wir auch nicht wissen, ob es zwischen ihnen einen Konflikt gibt. Stattdessen sollten wir im Lichte von Gottes Güte und Allmacht davon ausgehen, dass zwischen ihnen kein Konflikt besteht (*Sermon* § 26).

Der für Collins entscheidende Punkt ist hierbei, dass wir gemäss King im Allgemeinen weder von Gottes Wesen noch von seinen Attributen eine adäquate Vorstellung (*proper notion*) haben. Vielmehr besitzen wir gemäss King in Bezug auf Gottes Wesen und Attribute nur ein analoges Wissen (*analogical knowledge*) (*Sermon* § 13). Dieses Wissen ist zwar eingeschränkt (*partial*) (*Sermon* § 30), es erfüllt aber dennoch seine Aufgabe insofern, als es für alle praktischen Absichten (*intents*) und Zwecke (*purpose*) ausreicht (*Sermon* § 14). Für King ist es *per se* unproblematisch, dass wir in vielen theologischen Bereichen bloss zu einem unvollständigen Wissen kommen können. Dieses unvollständige Wissen wird nur dann zu einem gefährlichen Halbwissen, wenn wir unsere eigene Ignoranz vergessen (*Sermon* § 31) und deshalb z. B. meinen, die Bibel enthielte widersprüchliche Charakterisierungen Gottes (*Sermon* § 23), oder, wie im Falle des Prädestinationsproblems, deshalb zum Schluss kommen, dass göttliche Vorhersehung und Vorherbestimmung mit einem freien Willen der Menschen unverträglich wären (*Sermon* §§ 5–7).

Gemäss King wird *jede* Zuschreibung an Gott mittels einer Analogie gemacht und die dafür verwendeten Ausdrücke signifizieren einen analogen Bedeutungsgehalt (*Sermon* §§ 4, 7, 29 & 33). Mit Verweis auf den ersten der *Thirty-nine Articles* hält Collins fest, dass dies stimmen mag, wenn es um die Zuschreibung von Körperteilen und Gefühlen geht (*Vindication*, 10). Da King aber keinen Unterschied zwischen derartigen und anderen Zuschrei-

bungen an Gott macht, ergibt sich gemäss Collins mit Kings Lösung folgende Konsequenz: «We ought to [...] say that he [Gott; MF] is likewise a Being without *Wisdom* and *Goodness, Justice* and *Mercy, Knowledge* and *Holiness*: since his Grace says the latter attributed to God in the same improper analogous sense» (*Vindication*, 10). Collins lässt Kings Argument, dass wir von diesen Attributen ein analoges Wissen hätten (*Sermon* § 13), nicht gelten: Analoges Wissen ist gar kein Wissen. In seiner Predigt erläutert King, was es heisst, analoges Wissen von Gott zu haben, mit dem Beispiel einer Landkarte. So geben wir einer Person, die ein Land nicht kennt, eine Landkarte. Dank dieser kann die Person z. B. die Lage (*situation*) oder Grenzen (*bounds*) dieses Landes kennen lernen oder herausfinden, wo sich in diesem Land Wälder, Hügel oder Gewässer befinden. Dabei spielt es keine Rolle, dass die Landkarte im Unterschied zum dargestellten Land nur aus Papier und Tinte besteht. Obschon die Symbole und Linien für sich genommen den Grenzen, Hügeln etc. nicht ähnlich sind, gibt es eine proportionale oder analoge Entsprechung und deshalb kann die Karte das Land repräsentieren und ist zudem lehrreich (*Sermon* §§ 8 & 24).

King führt weder in § 8 noch in der Folge aus, was die proportionale Entsprechung von Karte und Land genau umfasst und ob es sich dabei um eine repräsentationale Ähnlichkeitsbeziehung handelt.³³ Die Vermutung, es handle sich um eine derartige Beziehung, liegt jedoch insofern nahe, als aus Kings Ausführungen hervorgeht, dass es aus seiner Sicht keine Rolle spielt, ob jemand einen Blick auf die Landkarte wirft oder einen Fuss vor die Tür setzt und in die Welt schaut. In beiden Fällen weiss ich nachher nämlich, dass vor den Toren der Stadt ein Fluss in einen See mündet, welcher von einem Wald gesäumt wird. Wie nun Collins' Ausführungen deutlich machen,

33 Die Auffassung, dass Ähnlichkeit eine notwendige Bedingung für Repräsentation ist (und Repräsentation damit in einem bestimmten Sinne eine Ähnlichkeitsbeziehung ist), mag aus heutiger Sicht merkwürdig anmuten. Diese Auffassung ist aber, wie ich andernorts ausführlicher dargelegt habe (Fasko & West 2020), in Berkeleys intellektuellem Milieu weitverbreitet. Im Unterschied zu Thomas (§ 1.3) versteht King die der Repräsentation zugrundeliegende Ähnlichkeitsbeziehung nicht als asymmetrisch. Vielmehr ist King der Ansicht, dass unsere Repräsentationen Gottes äusserst imperfekt sind (*Sermon* §§ 8 & 24). Ich werde in §§ 3.3–3.6 ausführlicher auf Berkeleys Auffassung von Repräsentation und Ähnlichkeit eingehen.

stimmt er Kings Auffassung bis zu einem gewissen Grad zu. So könne uns, macht er geltend, die blaue Linie auf einer Landkarte nicht nur Aufschluss über die Mäander eines Flusses geben, sondern diese auch aufgrund einer bestehenden Ähnlichkeitsbeziehung repräsentieren. Was die blaue Linie jedoch nicht in diesem Sinne repräsentiere, sei Wasser. Collins schreibt: «[A] river in a Map represents not Water, nor would ever give a Man any Idea of Water, but is a Mark in a Map agreed to signify *Water* to those who know what Water is» (*Vindication*, 24). Wie Collins festhält, kann eine blaue Linie auf einer Landkarte jemandem, der noch nie Wasser gesehen oder sonst wie wahrgenommen hat, keine Vorstellung von Wasser vermitteln. Für eine derartige Person wäre nicht einmal klar, weshalb man die blaue Farbe wählen würde, um Gewässer auf der Landkarte darzustellen. Obwohl die blaue Linie die Form des Flusses oder seine verhältnismässige Lage im Sinne einer Ähnlichkeitsbeziehung repräsentieren kann, kann sie das, woraus der Fluss besteht (Wasser), nicht repräsentieren, sondern nur signifizieren. Wie Collins im zuvor zitierten Abschnitt festhält, wird diese Signifikationsbeziehung willentlich eingerichtet. Die blaue Linie signifiziert Wasser für alle, die wissen, was Wasser ist. Dabei denkt Collins, dass die Beziehung zwischen dem Zeichen (*mark*) auf einer Landkarte und dem damit Bezeichneten gleich jener zwischen geschriebenem Wort und der dadurch signifizierten Lautfolge (*sound*) ist (*Vindication*, 24).

Ich werde in § 4.4 ausführlicher auf Signifikationsbeziehungen und Berkeleys Verständnis davon eingehen. Für den Moment mag ein Beispiel ausreichen, um zu verdeutlichen, wie Collins' Hinweis auf Signifikation und sein Vergleich zu geschriebenen Wörtern und den dadurch signifizierten Lautfolgen zu verstehen sind: Wenn man nicht weiss, wie bestimmte Laute verschriftlicht werden, kann man alleine von der Zeichenfolge T-R-O-T-T-O-I-R ebenso wenig auf die dadurch signifizierte Lautfolge [trɔ'tɔ:ɹ̥] schliessen, wie man allein auf der Grundlage einer blauen Linie und ohne (physikalische) Kenntnis von Wasser wissen könnte, dass Wasser nass ist oder bei 0 °C gefriert.

Collins nutzt seine Klärung der Funktionsweise von Landkarten dazu, King in der Folge vor ein Dilemma zu stellen. So schreibt er:

I durst [«dare»; MF] challenge his Grace [King; MF], or any other man, to assign any other possible way of Instruction, but either to give a Man by Pictures and Fig-

ures a just Representation of things which he was not before acquainted with, or else use Words or Marks, which are not design'd to represent, but to signify Ideas known beforehand. And if these are the only two ways of Instruction, his Grace's way by Analogy is no way of Instruction at all. (*Vindication*, 24)

Obschon sich Collins vorsichtig ausdrückt, wird in der Folge klar, dass es seiner Ansicht nach nur die zwei im Zitat von ihm beschriebenen Wege gibt, jemandes Wissen zu erweitern (*instruction*): Entweder man nutzt ein Bild oder eine Abbildung (*figure*) oder man bedient sich Wörter und Zeichen. Dabei geht Collins davon aus, dass ein Bild eine angemessene (*just*) Repräsentation ist, wenn es dem Abgebildeten ähnlich ist. Trotz aller Unklarheiten, welche bezüglich der proportionalen Entsprechung in Kings Ausführungen bestehen, wird zumindest deutlich, dass aus Kings Sicht unsere analogen Repräsentationen (*analogical representations*) Gottes keine *angemessenen* Repräsentationen sind. King betont nämlich immer wieder, wie grundverschieden Gott und Geschöpfe voneinander und wie unzureichend und imperfekt unsere Repräsentationen Gottes sind (*Sermon* §§ 21–22). Es ist deshalb keine Überraschung, wenn Collins mit Bezug auf Kings Landkartenvergleich geltend macht: «[I]f the Marks represent truly, then they do not represent analogically» (*Vindication*, 24). Aus Collins' Sicht ist es insofern sinnlos, von analoger Repräsentation zu sprechen, als die Repräsentationen im eigentlichen Sinne auch angemessen sind. Wenn sie angemessen sind, gibt es aber eine Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Abbild und Abgebildetem, welche weder imperfekt noch unzureichend ist. Ebenso kann es zwischen unseren analogen Repräsentationen von Gott und dem wirklichen Gott keine Signifikationsbeziehung geben, da gemäss Collins nur signifiziert werden kann, was bereits bekannt ist. Laut King ist Gott uns aber weder bekannt noch zugänglich, sondern *per se* unverständlich (*Sermon* § 3).

Für Collins ist klar, dass Kings analoge Repräsentationen Gottes das Abzubildende (Gott) weder angemessen repräsentieren noch signifizieren können, und entsprechend wertlos ist aus seiner Sicht der Landkartenvergleich. In Collins' Worten: «[H]is Grace's way of Analogy, is a way that can never teach a Man any thing at all» (*Vindication*, 24). Deshalb hat gemäss Collins Kings Auffassung eine unliebsame Konsequenz: King kann Gottes Existenz gegenüber Atheistinnen und Atheisten nicht mehr beweisen (*Vindication*, 12). Wenn King Recht hat und Gottes Wesen unverständlich ist, hat

Gott auch keine für uns verständlichen Attribute. Deshalb kann Gott – gemäss Kings Position – nicht mehr sein als: «[A] Being that is a *general Cause of Effects*» (*Vindication*, 13). Diese Auffassung Gottes als einer ersten Ursache hat jedoch nicht mehr viel mit dem theistischen Verständnis Gottes als eines allmächtigen, allgütigen und allwissenden Wesens zu tun. Ein solches Gottesverständnis ist für Atheistinnen und Atheisten mehr als annehmbar. Gemäss Collins sind diese nämlich der Ansicht, dass der Ursprung der Welt nicht ein intelligentes und weises Geschöpf (*being*) ist. Vielmehr verstehen sie das materielle Universum als ewiges Geschöpf (*eternal being*), d. i., gemäss Collins: «[A] Being consider'd as a *general Cause*, of whose particular Attributes we have no Notion at all» (*Vindication*, 14). Der einzige Unterschied zwischen Kings Auffassung von Gott und dem atheistischen Verständnis bestehe darin, dass King denke, Gott sei ein immaterielles Wesen. Aus Collins' Sicht spielt dieser Unterschied aber keine Rolle:

[F]or if all the moral and all the other natural Attributes of God are given up as, then all the Arguments for God's Government of the World, for rewarding and punishing Men in a future State which are drawn from the Consideration of the Attributes of God *taken in a strict and literal sense*, are given up [...] we can never argue from them, nor infer any kind of Obligation to Duty [meine Hervorhebungen]. (*Vindication*, 14)

Zu den im Zitat erwähnten moralischen und natürlichen Attributen Gottes gehören gemäss Collins Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Wille oder Vorhersehung (*Vindication*, 10). Wenn diese Attribute Gottes nicht im eigentlichen Sinn von Gott ausgesagt werden bzw. wörtlich zu verstehen sind, dann gilt: Gott mag zwar existieren, man kann aus seiner Existenz aber keine Pflichten ableiten. Dies vor allem, da unklar ist, ob es einen zukünftigen Zustand von Belohnung und Bestrafung oder eine unsterbliche Seele gibt. Es scheint damit Collins' impliziter Punkt zu sein, dass Kings Gottesverständnis nicht einmal ausreicht, um die Vernunftwahrheiten zu sichern, welche den Kern der natürlichen Religion ausmachen (§ 2.1).

Für die Beantwortung der zu Beginn des Kapitels aufgeworfenen Fragen und vor allem für die angestrebte Untersuchung von Berkeleys Ausführungen in Alc. IV § 21 kann die Frage, ob und wie sich eine Position wie die von King

gegen Collins' Kritik verteidigen liesse, unberücksichtigt gelassen werden. Stattdessen mag der Hinweis reichen, dass Peter Browne genau dieses Ziel sowohl in *Procedure* (1728) als auch in *Things Divine and Supernatural Conceived by Analogy with Things Natural and Human* (1733) verfolgt. Hinsichtlich meiner folgenden Diskussion von Alc. IV § 21 ist besonders zweierlei von Bedeutung.

Erstens besagt Collins' Kritik im Kern, dass Gott auf der Grundlage von Kings Annahmen zu einem, bildlich gesprochen, zahnlosen Papiertiger wird. Wie Collins treffend bemerkt: «'Tis hard to conceive his Grace cou'd have any great hopes to cure the *Scepticism* of the Age, by taking away the ordinary Conceptions of God's Perfections, and leaving us without any fix'd determinate Notion of one essential Attribute» (*Vindication*, 22). Gemäss Collins verlieren wir mit Kings Auffassung von Gott jeglichen Nutzen (*use*) und Gewinn (*benefit*) für unsere Praxis (*practice*), und entsprechend sinnlos würde die Diskussion um Gottes Existenz mit Atheistinnen oder Atheisten (*Vindication*, 15) – vor allem, da diese durchaus zugestehen würden, dass es eine erste Ursache gibt. Ich werde im nächsten Abschnitt ausführlicher darauf eingehen, wie wichtig genau dieser Gesichtspunkt für Berkeley ist.

Zweitens unterscheidet Collins z. B. im zuvor zitierten Abschnitt auf Seite 14 der *Vindication* den analogen Attributionsmodus implizit von der wörtlichen Sprache. Er scheint damit zumindest in der *Vindication* die von den besprochenen Scholastikern grundsätzlich abweichende Auffassung zu teilen, dass der analoge Attributionsmodus nicht Teil der wörtlichen Sprache ist, sondern in der Mitte zwischen wörtlicher und metaphorischer Sprache steht. Die sprachliche Neuverortung des analogen Attributionsmodus lässt sich damit auch bei Collins nachweisen, und dementsprechend mag es kaum mehr überraschen, dass sie sich auch bei Berkeley wiederfindet (§ 2.5).

2.3 *Alciphron* (i) – die Gefahr des Freidenkertums und die wahre Identität von Berkeleys Diagoras

Wenn man §§ 16–22 im IV. Dialog liest, fällt auf, dass der Freidenker Lysicles in §§ 16–18 zunächst die Meinung eines anderen Freidenkers namens Diagoras wiedergibt. Dabei sind die Fussnoten in den betreffenden Abschnitten, welche sich nur auf Kirchenväter und Scholastiker beziehen,

keine Hilfe dabei, zu klären, ob Diagoras für eine echte Person steht oder ein von Berkeley erfundener Strohmann ist. Obwohl sich nicht zweifelsfrei beweisen lässt, dass Berkeley mit «Diagoras» eine echte Person im Auge hat, werde ich in der Folge darlegen, dass sich Berkeley höchstwahrscheinlich auf Anthony Collins bezieht. Dabei werde ich zuerst zeigen, dass *Alciphron* einer Sorge entspringt, welche Berkeley sein ganzes Leben lang beschäftigt hat: die Gefahr des Atheismus. Dies ist relevant, da Berkeleys Diagoras ein Atheist sein soll und sich, wie ich als Nächstes zeigen werde, in Berkeleys sonstigen Äusserungen nur *ein* Atheist findet, der auf die Beschreibung Diagoras' aus *Alciphron* passt.

Die Gefahr des Freidenkertums

In Anbetracht dessen, dass Berkeley im Allgemeinen wenig von den Freidenkern hält, mag es überraschen, dass er sein längstes Werk einer Auseinandersetzung mit ihnen widmet. Bei der Lektüre von *Alciphron* wird ersichtlich, dass sich Berkeley vor allem an der aus seiner Sicht bestehenden Heuchelei der Freidenker stört. Dabei wird deutlich, wie sehr Berkeley Heuchelei ablehnt, wenn sein Gewährsmann Crito bemerkt, nichts sei niederträchtiger (*base*) als ein Heuchler (Alc. V § 34, 215). Gemäss Berkeley betonen die Freidenker zwar stets, frei von allen Vorurteilen zu sein und nur der Vernunft zu folgen, wo diese sie auch hinführe (Alc. I § 2). Wenn man jedoch genauer hinschaut, zeigt sich, dass die Freidenker diesem Selbstanspruch überhaupt nicht genügen (Berman 1993: 10). Für Berkeley ist klar, dass sie vor allem in Bezug auf die (christliche) Religion voller Vorurteile sind (Alc. II § 11, 81 f. & § 19, 96):

EUPHRANOR: How doth it appear that you are the only unprejudiced part of mankind? May not a minute philosopher, as well as another man, be prejudiced in favour of the leaders of his sect? May not an atheistical education prejudice towards atheism? What should hinder a man's being prejudiced against religion, as well as for it? (Alc. II § 11, 81)

Berkeleys zweiter Kavent Euphranor wirft an der zitierten Stelle eine Reihe rhetorischer Fragen auf. Wie in der Folge deutlich wird, vertritt Berkeley die Auffassung, dass sich die Freidenker fälschlicherweise als die Einzigen

verstehen, welche frei von Vorurteilen sind. Dabei sind sie seiner Ansicht nach voreingenommen zugunsten ihrer Anführer und neigen aufgrund ihrer atheistischen Bildung dem Atheismus zu.

Die Heuchelei der Freidenker besteht für Berkeley im Kern darin, dass sie entgegen ihrem Namen und ihrer Selbstdarstellung nicht für vorurteils-freies Denken stehen. Deshalb bezeichnet er sie auch als *minute philosophers* und erlaubt sich damit ein Wortspiel. So kann man *minute* mit «sorgfältig», «minutiös» oder «peinlich genau» übersetzen. Dementsprechend scheint sich die Umbenennung vordergründig auf den ausgezeichneten Scharfsinn der Freidenker zu beziehen, obwohl er *minute* dann eigentlich im Sinne von «kleinlich» oder «tändelnd» verwendet. Berkeley scheint jedenfalls mit dieser Doppeldeutigkeit zu spielen und sich mit ihr über die Freidenker lustig zu machen (Alc. I § 10, 46 f.). Darüber hinaus hilft die Umbenennung Berkeley dabei, klarzustellen, dass seine Argumente gegen die *Freidenker* keine Argumente gegen *freies Denken* sind (Alc. I § 10, 46). Berkeley stört sich nämlich daran, dass der Name der Freidenker suggeriert, sie seien die Einzigen, welche für freies Denken einstünden.³⁴

Obwohl es bereits aufgrund der bisherigen Ausführungen auf der Hand liegt, dass Berkeley das Freidenkertum ablehnt, scheint diese Ablehnung alleine eine unzureichende Erklärung dafür zu sein, dass sich Berkeley in *Alciphron* nicht nur ausführlich, sondern auch eingehend mit den Argumenten der Freidenker beschäftigt. Ein erster Hinweis, weshalb Berkeley sich derart intensiv mit dem Freidenkertum auseinandersetzt, findet sich in einem Brief. Am 2. März 1731, einige Monate vor der Veröffentlichung von *Alciphron*, schreibt Berkeley an seinen Freund Percival:

What they foolishly call free thinking seems to me the principal root or source not only of opposition to our College but of most other evils in this age, and as long as

³⁴ Berkeleys Unterscheidung von freiem Denken und Freidenkertum zeigt sich dabei exemplarisch im 1735 veröffentlichten Buch *A Defence of Free-Thinking in Mathematics*. Dort macht Berkeley in § 4 deutlich, dass er «freies Denken» und nicht etwa freidenkerische Ansichten in der Mathematik verteidigen will (*Works* IV, 110). Die *Defence* ist eine Antwort auf die zahlreichen Kritiken von Berkeleys Pamphlet *The Analyst* (*Works* IV, 64–102), welches mit seiner Kritik an den Grundlagen newtonscher Analysis eine regelrechte Kontroverse ausgelöst hat (Moriarty 2018: Kap. 4.2; Bredert 2017: 451–454).

that frenzy subsists and spreads, it is in vain to hope for any good either to the mother country or colonies, which always follow the fashions of Old England. (Letter 209 [151], 336 [221])

Im ersten Satz bezieht sich Berkeley auf die Schule, welche er auf den Bermudas errichten wollte (Letter 117 [85], 185 ff. [127 ff.]), was dazu führte, dass er von 1729 bis 1731 in Newport, Rhode Island, lebte. Der Umstand, dass Berkeley das Freidenkertum als einen der Hauptgründe versteht, weshalb dieser Plan scheiterte, ist ein Hinweis darauf, dass seine Ablehnung des Freidenkertums auch sehr persönliche Gründe hat. Wie jedoch der Rest seiner Ausführungen deutlich macht, hält er das Freidenkertum zudem für äusserst gefährlich – es ist für ihn gewissermassen die sprichwörtliche Mutter allen Übels. Die Wirkungsmacht, welche Berkeley dabei dem Freidenkertum implizit zuspricht, rührt daher, dass er die Freidenker nicht bloss als Theoretiker versteht, sondern für «Männer der Tat» (*men of practical views*) hält (Alc. II § 6, 74). Ihre Überlegungen sind nicht nur «philosophischer Natur», sondern betreffen gängige Praktiken in Staat und Religion. Dabei sieht Berkeley gleich zwei Gefahren: «[T]heir contempt of laws and government is alarming: their application to the young and ignorant is dangerous» (Alc. II § 19, 96). Wie Berkeley im nächsten Abschnitt betont, ist diese Gefahr nicht zu unterschätzen. So erwähnt er mehrere Anekdoten, in deren Zentrum junge Menschen stehen, die durch das Freidenkertum verdorben worden seien und dies teils mit ihrem Tod bezahlt hätten (Alc. II § 20, 97 ff.).

Berkeley's Haupt Sorge betrifft jedoch nicht den Umstand, dass junge Menschen verdorben worden sind, sondern die Entwicklung (*progress*) vieler Freidenker hin zu Atheisten (*Works* III, 25). Berkeley ist gar der Ansicht, dass die meisten Freidenker ohnehin verkappte Atheisten sind, welche sich nur vordergründig als Theoretiker geben (*Works* III, 23). Atheismus und Irrglaube sind Berkeley Zeit seines Lebens ein Dorn im Auge. Bereits die erste Ausgabe der *Prinzipien* von 1710 widmet er der Untersuchung und Zurückweisung der Gründe für Skeptizismus, Atheismus und Irrglaube (*Works* II, 20). Einige Jahre später macht er in seinem *Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain* (1721) deutlich, dass der Atheismus seiner Ansicht nach die Grundfesten der Gesellschaft bedrohe (*Works* VI, 69 f., 79 & 84). Diese Sorgen beschäftigen Berkeley auch nach der Erstveröffentlichung von *Alciphron* weiter. So schreibt er 1733, dass der Atheismus in

den letzten Jahren weiter an Grund gewonnen habe. Zudem werde die Kritik der Freidenker an der offenbarten Religion und die von ihnen gewünschte Zerstörung derselben, wenn ihnen niemand Einhalt biete, in einer noch grösseren Verbreitung und Akzeptanz von Atheismus münden (TVV §§ 1–2). *Alciphron* ist dabei Berkeleys ausführlichster Versuch, der Ausbreitung des Atheismus entgegenzuwirken. Dabei scheint er, gelinde gesagt, eine durchwachsene Erfolgsbilanz zu ziehen, wenn er 1738 gegen Ende seines *A Discourse Addressed to Magistrates and Men in Authority, occasioned by the Enormous Licence and Irreligion of the Times* [meine Hervorhebungen] schreibt: «Our prospect is very terrible, and the symptoms grow stronger every day» (*Works* VI, 221; *Works* VI, 205 ff. & 215 f.). In Anbetracht all dieser Äusserungen scheint es denn auch naheliegend, die dritte und ausführlich überarbeitete Ausgabe von *Alciphron*, welche kurz vor seinem Tod veröffentlicht wurde, als Indiz dafür zu deuten, dass sich aus Berkeleys Sicht auch in beinahe 15 Jahren die Situation nicht wesentlich verbessert hat.

Die bisherigen Ausführungen machen deutlich, dass Berkeley Atheismus und Irreligiosität nicht einfach nur ablehnt. Vielmehr befürchtet er, dass in beidem der sprichwörtliche Anfang vom Ende Gestalt annehme. Dabei liegt es aufgrund des bisher Gesagten nahe, dass Berkeleys Beschäftigung mit Atheismus und Irreligiosität nicht nur theoretisch-theologisch motiviert ist, sondern, wie man sagen könnte, eine ebenso praktisch-moralische oder gar eine politisch-wirtschaftliche Dimension hat (Airaksinen & Gylling 2017). Berkeleys Überlegung ist denkbar einfach: Ohne Tugend gibt es keinen Wohlstand, und es gibt keine Tugend ohne Gewissen (*conscience*), ohne Religion gibt es aber auch kein Gewissen (*Works* VI, 69) – also braucht es Religion für Wohlstand. Für Berkeley gibt es eine direkte Verbindung zwischen Irreligiosität und Wohlstandsverlust und, wie in *Alciphron* deutlich wird, in gleicher Weise zwischen Irreligiosität und dem Verlust von Freiheit – in Critos Worten: «If any man wish to enslave his country, nothing is a fitter preparative than vice; and nothing leads to vice so surely as irreligion» (*Alc.* II § 24, 104).

Die wahre Identität des Freidenkers Diagoras

Im Wissen darum, wie eng verknüpft Berkeleys Ablehnung des Freidenkertums und seine Sorge vor der Ausbreitung von Atheismus und Irreligiosität sind, kann ich mich nun der Identifikation der Figur des Freidenkers Diagoras in *Alciphron* zuwenden. Wie ich in der Einleitung dieses Abschnitts erwähnt habe, sind Berkeleys Fussnoten in Alc. IV §§ 16–22 keine Hilfe dabei, festzustellen, für wen Diagoras ein Pseudonym ist. Es gibt aber andere Hinweise, welche bei der Klärung dieser Frage behilflich sind. So hat z. B. bereits Breidert (1996: 400–428) darauf hingewiesen, wie durchdacht die Wahl der Namen für die Protagonisten in *Alciphron* scheint. Er hat geltend gemacht, dass im Falle von Diagoras die Vermutung naheliegt, Berkeley spiele mit diesem Pseudonym auf Diagoras von Melos (475–410 v. Chr.) an, welcher bereits zu Ciceros Zeit den Beinamen «der Atheist» trug (Breidert 1996: 403, 39 & 414, 29). Obwohl Berkeley Diagoras von Melos erwähnt und einen Freidenker nennt (Alc. V § 3, 177), wird im IV. Dialog klar, dass der dort erwähnte Freidenker Diagoras nicht jener aus Melos ist. Vielmehr scheint es sich dabei um ein Pseudonym für einen Zeitgenossen zu handeln, den Berkeley für einen Atheisten hält. Berkeley schreibt nämlich, dass dieser Diagoras einen Beweis gegen die Existenz Gottes gefunden habe (Alc. I § 12, 52 & IV § 16, 163). Dies ist insofern ein Hinweis darauf, dass er einen Zeitgenossen meint, als er bereits in der Einleitung schreibt: «[T]he author [Berkeley; MF] [...] is well assured that one of the most noted writers against Christianity in our times declared he had found out a demonstration against the being of a God» (*Works* III, 23).

Berkeley behauptet im zuvor zitierten Abschnitt, dass es einen berühmten Zeitgenossen gebe, von dem er wisse, dass er von sich behaupte, einen Beweis gegen Gottes Existenz gefunden zu haben. Glaubt man Berkeleys amerikanischem Freund Samuel Johnson (1696–1772), handelt es sich bei diesem Zeitgenossen um Anthony Collins:

He [Berkeley; MF] had, as he told Mr. Johnson, been several times in their [bezogen auf die Freidenker; MF] clubs in quality of a learner and so perfectly knew their manner [...] On one of these occasions (as he told Mr. Johnson) he heard Collens

[sic] declare that he found a demonstration against the being of God, which he soon after published. (Johnson [1929]: § 31, 26)³⁵

In Berkeleys eigenen Schriften findet sich der Vorwurf, dass Collins einen Beweis gegen Gottes Existenz gefunden habe, nicht wieder. Er bezichtigt Collins aber wiederholt des Atheismus. In § 6 der *Theory of Vision Vindicated* schreibt Berkeley:

[T]he author of a book intituled, *A Discourse of Free-thinking occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Free-thinkers* [...] appears to insinuate his atheism [meine Hervorhebung] from the differing notions of men concerning the nature and attributes of God, particularly from the opinion of our knowing God by analogy [Fussnote: See page 42 of the mentioned book; MF]; as it hath been misunderstood and misinterpreted by some of late years. (TVV § 6)

Es wird in den folgenden beiden Abschnitten deutlich, weshalb Berkeley, auf Seite 42 verweisend, bestehende Uneinigkeiten und die Rolle von Analogien derart hervorhebt. Für den Moment ist der entscheidende Gesichtspunkt, dass der Verfasser dieses *Discourse* bekanntermassen Anthony Collins gewesen ist. Noch expliziter wird Berkeley gegen Ende seines Lebens in *Siris* (1744). In § 354 nennt Berkeley Collins beim Namen und führt ihn in einem Atemzug mit Hobbes und Spinoza als einen der Vertreter des *modern atheism* an.³⁶

35 Aus Bermans Sicht (1988: 78) ist Johnsons Anekdote glaubhaft, da Berkeley in seiner Jugendzeit immer wieder in *tea rooms* verkehrt haben soll, in welchen sich verschiedene Freidenker trafen. Er habe Collins vermutlich circa 1713 diese Äusserung machen hören. Dabei ist es für meinen Zweck, Berkeleys Ausführungen in Alc. IV §§ 16–22 besser zu verstehen, unerheblich, ob Collins tatsächlich einen derartigen Beweis formuliert hat. Ebenso werde ich nicht weiter auf die in der Forschung umstrittene Frage danach, ob Collins tatsächlich ein Atheist ist, eingehen. Es spielt für mich keine Rolle, ob Berkeley Recht hat (Berman 1988: Kap. 3) oder ob er sich täuscht (O'Higgins 1976: 93). Der für mich entscheidende Punkt ist, dass Berkeley felsenfest von Collins' Atheismus überzeugt ist.

36 Gemäss verschiedenen Forschenden (Braidert 1996: 22; Berman 1993: 11 f.; O'Higgins 1970: 78) ist Berkeley kurz nach dem Erscheinen von Collins' *A Discourse of Free-Thinking* im Sommer 1713 in einer Art Hetzkampagne des *Guardian* (eines damaligen in London ansässigen Periodikums) gegen Collins mit involviert. In diesem Zusammenhang

Selbst wenn Johnsons Anekdote nicht der Wahrheit entspräche und Berkeley Collins niemals hätte sagen hören, dass er einen Beweis gegen die Existenz Gottes gefunden habe, ist die Annahme, dass Diagoras für Anthony Collins steht, immer noch plausibel. Dies vor allem, da Berkeley in der Einleitung zu *Alciphron* bloss schreibt, es sei ihm gewiss (*well-assured*), dass es jemanden gebe, der behaupte, einen solchen Beweis zu haben. Berkeley geht jedoch nicht weiter darauf ein, wie er zu dieser Gewissheit kommt, was die Möglichkeit offenlässt, dass er z. B. jemanden kennt, der Collins dies sagen gehört hat.

Es ist in Anbetracht von Berkeleys Äusserungen zu Collins und dessen Atheismus und seiner Charakterisierung von Diagoras in *Alciphron* wenig überraschend, dass Diagoras wiederholt mit Collins identifiziert worden ist.³⁷ Ich werde in den nächsten Abschnitten darlegen, dass die Gleichsetzung von Diagoras und Collins nicht nur aus den bisher angeführten Gründen plausibel, sondern darüber hinaus aus exegetischer Sicht gewinnbringend ist.

ist vor allem der zweiteilige Text «The Pineal Gland» besonders erwähnenswert, in welchem Collins' Buch beinahe verspottet wird (*Works* VII, 185–192). Obwohl sich der Text in Luce & Jessops Ausgabe findet, muss man anmerken, dass Berkeleys Autorschaft nicht mit letztgültiger Sicherheit geklärt ist. Grundsätzlich scheint es aber glaubhaft, dass Berkeley sich an einer Hetzkampagne hätte beteiligen können. Dies vor allem, da es plausibel ist, dass Berkeley gegen Collins eine persönliche Abneigung hatte. Zunächst dürfte Berkeley sich daran gestört haben, dass es Collins gelang, Samuel Clarke (1675–1729) in eine Kontroverse zu verwickeln. Berkeleys Briefe an seinen Freund Percival machen nämlich deutlich, dass er darüber frustriert war, dass Clarke sich nicht weiter zu den *Prinzipien* äussern mochte (Letter 21 [14], 48 f. [40 f.] & 22 [16], 52 f. [43 f.]). Des Weiteren mag es Berkeley missfallen haben, dass Collins mit Locke sehr eng befreundet war. Ich danke Charles Wolfe, welcher mich auf deren «Liebesbriefe» aufmerksam gemacht hat – einige davon finden sich in: Wolfe 2007: 4 f. Obwohl Berkeley Locke in vielen Hinsichten kritisiert, scheint er auch viel Bewunderung für ihn zu hegen (*Works* IV, 235).

³⁷ Siehe z. B. Pearce 2018: 179; Taranto 2010: 361–365; Berman 1988: 72; O'Higgins 1976: 93. Die sprichwörtliche Ausnahme von dieser Regel bildet Breidert, welcher die Vermutung hat, dass sich Berkeley in Alc. IV § 17 auf Lord Shaftesbury bezieht. Er gesteht jedoch zu, dass Collins ein ebenso plausibler Kandidat ist (Breidert 1996: 413, 189). Zudem ist er ebenfalls der Ansicht, dass sich Berkeley an der Stelle mit dem Beweis gegen Gottes Existenz (*Works* III, 23) auf Collins bezieht (Breidert 1996: 403, 39).

Wie in den nächsten beiden Abschnitten deutlich wird, hilft diese Gleichsetzung dabei, §§ 16–22 und Berkeleys Argumentation besser zu verstehen, ebenso, wie ich später darlege, sein Beharren auf der wörtlichen Auslegung der These der göttlichen Sprache (§ 4.1). Zudem werde ich zeigen, dass Berkeleys Ausführungen eine frappierende Ähnlichkeit mit Collins' Kritik in der *Vindication* aufweisen, freilich mit dem entscheidenden Unterschied, dass Berkeley in Collins' Kritik im Wesentlichen eine Anleitung dazu sieht, wie man atheistische Überzeugungen verschleiern kann.

2.4 *Alciphron* (ii) – Berkeleys Problem und Gegner in §§ 16–19 des IV. Dialoges

Ich habe im letzten Abschnitt dargelegt, dass es gute Gründe dafür gibt, davon auszugehen, der Freidenker Diagoras, dessen Ansichten in Alc. IV §§ 16–19 wiedergegeben werden, stehe für Anthony Collins. Die Plausibilität dieser Lesart werde ich in diesem Abschnitt weiter begründen, indem ich zeige, dass Berkeleys Ausführungen sinnvollerweise als eine Paraphrase von Auszügen aus Kings Predigt und Collins' *Vindication* gelesen werden können. In einem ersten Schritt werde ich dabei darlegen, dass Berkeley Collins' Kritik als Anleitung zur Atheismustarnung versteht. In einem zweiten Schritt mache ich deutlich, wie Berkeley zu dieser Deutung kommt.

Das Problem mit William Kings Predigt

Ausgangspunkt von Berkeleys Ausführungen in Alc. IV §§ 16–19 ist das Zugeständnis des bekennenden Atheisten Alciphron (Alc. I § 8, 44), dass Gott existiere (Alc. IV § 16, 162), zu welchem er sich im Lichte der These der göttlichen Sprache gezwungen sieht (§ 4.1). Im Folgenden eilt ihm der zweite Freidenker, Lysicles, mit der Feststellung zu Hilfe, dass dieses Zugeständnis bedeutungslos sei: «[A]t the bottom the being of God is a point in itself of small consequence, and a man may make this concession without yielding much. The great point is what sense the word *God* is to be taken in» (Alc. IV § 16, 163). Wie Lysicles festhält, ist die entscheidende Frage nicht, ob es Gott gibt. Viel wichtiger ist, was man mit «Gott» meint. Gemäss Lysicles ist der

ausschlaggebende Streitpunkt zwischen Theistinnen und Theisten sowie Atheistinnen und Atheisten nämlich *nicht*, ob es eine erste Ursache gibt, sondern ob diese Ursache oder dieses erstes Prinzip (*principle*) ein denkendes, intelligentes geistiges Wesen (*mind*) ist (Alc. IV § 18, 165). Deshalb ist es aus Lysicles' Sicht auch so wichtig, was man unter «Gott» versteht. Dies wird noch deutlicher, wenn er darauf verweist, dass die Epikureer, Hobbes und Spinoza – gemäss Lysicles alles überzeugte (*staunch*) Freidenker – nichts gegen die Existenz (*being*) von Göttern oder Gott einzuwenden gehabt haben. Die Götter der Epikureer sind teilnahmslos, Hobbes Gott ist körperlich (*corporeal*) und Spinozas Gott materiell, da er Gott mit dem Universum identifiziert (Alc. IV § 16, 163). Lysicles' Beispiele verschiedener Auffassungen von Gott sollen verdeutlichen, wie unterschiedlich diese sein können und wie nichtssagend deshalb die Aussage «Ich glaube an Gott» ist, wenn nicht geklärt wird, was man unter «Gott» zu verstehen hat.

Der entscheidende Punkt in Lysicles' Ausführungen ist der folgende: Weder der Ausdruck «Gott» noch das Zugeständnis, dass Gott existiere, ist für einen atheistischen Freidenker *per se* problematisch. Wie Lysicles betont, ist für die Freidenker beinahe jedes Gottesverständnis akzeptabel, ausser jenes eines Geistes (*mind*), «which knows all things, and beholds human actions, like some judge or magistrate with infinite observation and intelligence» (Alc. IV § 16, 163). Es sei dieses (theistische) Gottesverständnis, welches den Menschen mit Zweifeln erfülle, ihm Einschränkungen auferlege und sein Dasein (*existence*) vergälte (*embitter*). Glücklicherweise gebe es eine Möglichkeit, den Glauben an Gott ohne diese unliebsamen Konsequenzen zu pflegen (*attend*), welche Alciphron zudem aus der Bredouille hilft. Der hochangesehene Freidenker Diagoras habe nämlich gezeigt, dass es möglich sei, sich zu Gottes Existenz zu bekennen *und* gleichzeitig eine atheistische Überzeugung zu behalten (Alc. IV § 16, 163).

Wie ich im letzten Abschnitt dargelegt habe, ist die Annahme plausibel, dass der Freidenker Diagoras für Anthony Collins steht. Dabei kann der Umstand, dass sich die durch den Freidenker Lysicles geschilderte Entdeckung Diagoras' nicht explizit in Collins' besprochenen Werken wiederfindet, nicht ohne Weiteres gegen die Annahme ins Feld geführt werden, dass Diagoras' Position Collins' Vorstellungen entspreche. Es ist nämlich möglich, dass diese Schilderung zumindest Berkeleys Deutung von Collins' Position entspricht. Dies scheint auch plausibel, weil Berkeley im Vorwort zu *Alci-*

phron deutlich macht, dass er sich immer wieder die Freiheit nehme, seiner Ansicht nach implizit vorhandene Überlegungen oder Konklusionen zu explizieren (*Works* III, 23). Da Berkeley zudem in der Folge Collins' Ausführungen in der *Vindication* paraphrasiert, liegt folgende Deutung seiner Ausführungen in §§ 16–18 nahe: Berkeley expliziert zunächst Collins' Kerngedanken und zeigt dann, wie er diesen in der *Vindication* nutzt. Bezüglich dieses Kerngedankens schreibt Berkeley:

LYSICLES. [O]ur great Diagoras [...] told me he would never have been at the pains to find out a demonstration that there was no God, if the received notion of God had been the same with that of some Fathers and Schoolmen. Diagoras [...] had discovered that once upon a time the most profound and speculative divines, finding it impossible to reconcile the attributes of God, taken in the common sense, or in any known sense, with human reason and the appearances of things, taught that the words knowledge, wisdom, goodness, and such-like, when spoken of the Deity, must be understood in a quite different sense from what they signify in the vulgar acceptation. (*Alc.* IV §§ 16–17, 163 f.)

Berkeleys Ausführungen beginnen mit dem bereits besprochenen Verweis darauf, dass der Freidenker Diagoras einen Beweis gegen Gottes Existenz gefunden habe. Wie Lysicles jedoch festhält, habe Diagoras erkannt, dass er sich damit unnötige Mühe gemacht habe. Es gebe nämlich eine traditionelle Auffassung (*notion*) von Gott, gemäss der alle Ausdrücke, welche für Zuschreibungen an Gott genutzt werden, einen gänzlich anderen Bedeutungsgehalt als normalerweise signifizieren. Obwohl Berkeley nicht ausführt, was die *vulgar acceptation* genau umfasst, lässt sich sein Gedankengang mit der von mir eingeführten Terminologie wie folgt treffend wiedergeben: die Ausdrücke, welche wir für Zuschreibungen an Gott verwenden, signifizieren in diesem Kontext einen gänzlich anderen Bedeutungsgehalt, als wenn wir sie, wie normalerweise, für eine Zuschreibung an ein Geschöpf verwenden.

Wie Lysicles im Anschluss an die soeben zitierte Stelle ausführt, liegt der Grund für diesen Unterschied im signifizierten Bedeutungsgehalt darin, dass Gottes Attribute für uns gänzlich unverständlich sind. Wenn man aber davon ausgehe, dass das der Fall sei, verneine man implizit, dass Gott die ihm zugeschriebenen Attribute überhaupt besitze. Dies habe wiederum zur Folge, dass man Gottes Existenz verneine – in Lysicles' Worten: «[T]hey [bezogen auf die im vorherigen Zitat erwähnten Geistlichen (*divines*); MF]

in effect denied his being, though perhaps they were not aware of it» (Alc. IV § 17, 164).

Es ist diese soeben ausgeführte Einsicht, welche aus Berkeleys Sicht Collins' Kritik an William Kings Predigt zugrunde liegt. Wie sogleich deutlich wird, liegt es nahe, dass Berkeley diese Predigt im Kopf hat, wenn er im Anschluss an die zuletzt zitierte Stelle ausführt:

Suppose, for instance, a man should object that future *contingencies* were *inconsistent* with the *foreknowledge* of God, because it is repugnant that certain knowledge should be of an uncertain thing: it was a ready and an easy answer to say that this may be true with respect to knowledge taken in the common sense, or in any sense that we can possibly form any notion of; but that there would not appear the same inconsistency between the contingent nature of things and divine foreknowledge, taken to signify somewhat that we know nothing of, which in God supplies the place of what we understand by knowledge; from which it differs not in quantity or degree of perfection, but altogether, and in kind, as light doth from sound, and even more, since these agree in that they are both sensations; whereas knowledge in God hath no sort of resemblance or agreement with any notion that man can frame of knowledge [meine Hervorhebungen]. (Alc. IV § 17, 164)

Der Beginn des zitierten Abschnitts erinnert mit seinem Verweis auf das Prädestinationsproblem nicht nur thematisch, sondern auch bezüglich der Wortwahl stark an Kings Predigt: z. B. in § 7 weist King auf die scheinbare Inkonsistenz (*inconsistency*) der göttlichen Vorhersehung (*foreknowledge*) und Vorherbestimmung (*predetermination*) mit der Kontingenz (*contingency*) von Ereignissen und dem freien Willen hin. Des Weiteren ist die von Lysicles ausgeführte Lösung des Problems jener von King zum Verwechseln ähnlich. Diese Lösung besteht im Wesentlichen darin, die Auffassung zurückzuweisen, dass es ein Problem gibt. Es wird gewissermassen als Scheinproblem ausgewiesen, welches nur besteht, wenn man die grundsätzliche Verschiedenheit menschlicher und göttlicher Attribute übersieht.

Wie ich in § 2.2 ausführlicher dargelegt habe, ist King der Ansicht, das Prädestinationsproblem stelle sich nicht, weil zwischen dem freien Willen der Menschen und der göttlichen Vorherbestimmung und Vorhersehung nur eine *scheinbare* Inkonsistenz bestehe. Dabei geht King davon aus, dass Gottes Attribute im Vergleich zu unseren von einer gänzlich anderen Art sind, und er denkt, deshalb gebe es auch keinen guten Grund, von einer Inkonsistenz

auszugehen (*Sermon* §§ 3, 4, 6, 7, 11, 22 & 30). Dies vor allem, da es in Anbetracht von Gottes unendlicher Güte und Allmacht aus Kings Sicht schlechthin implausibel ist, dass es eine derartige Inkonsistenz gibt (*Sermon* § 26). Vielmehr *scheine* es uns so, *als ob* eine Inkonsistenz vorläge. Dieser Eindruck sei aber unserem Unwissen und unserer Ignoranz geschuldet (*Sermon* § 30). In Tat und Wahrheit gelte: «[W]hat we call Fore-knowledge in God [...] is as impossible [to] comprehend [...] as that the Eye should see a Sound, or the Ear hear Light and Colours» (*Sermon* § 32). Gottes Wesen und Attribute seien für uns derart unbegreiflich, dass wir weder exakte noch adäquate Begriffe (*notions*) von ihnen formen (*framing*) könnten (*Sermon* §§ 3, 4, 7, 12–13 & 22). Dabei findet sich in Kings Predigt ebenso wie zu Beginn des zitierten Abschnitts aus *Alciphron* die Auffassung, dass es eine Inkonsistenz *gäbe*, wenn göttliche und menschliche Vorhersehung nicht so grundsätzlich verschieden wären (*Sermon* § 32).

Obwohl es nicht ausgeschlossen werden kann, dass die bisher aufgezeigten Parallelen zufällig zustande gekommen sind, spricht der Umstand, dass Berkeley Kings Predigt gekannt und wohl auch gelesen hat, entschieden gegen eine derartige Deutung. Kurz nach deren Erscheinen in Schriftform schreibt Berkeley am 1. März 1710 an seinen Freund Percival:

I met with some who supporting themselves on the authority of Archbishop of Dublin's [William King; MF] sermon concerning the prescience of God, denied there was any more wisdom, goodness or understanding in God than there were feet or hands, but that all are to be taken in a figurative sense; whereupon I consulted the sermon and to my surprise found his Grace asserting that strange doctrine. 'Tis true he holds there is something in the divine nature analogous or equivalent to those attributes. But upon such principles I must confess I do not see how it is possible to demonstrate the being of God: there being no argument that I know of for his existence, which does not prove him at the same time to be an understanding, wise and benevolent Being, in the strict, literal, and proper meaning of those words. (Letter 12 [8], 35, [31 f.])

Wie im Zitat deutlich wird, besteht für Berkeley das grösste Problem in Kings Predigt darin, dass es schwierig wird, Gottes Existenz zu beweisen. Berkeley drückt sich zwar vorsichtig aus. Es ist aber dennoch klar, dass er die Position des Erzbischofs für verfehlt hält. Dies wird noch deutlicher, wenn man beachtet, dass er Percival kurz vor der zitierten Stelle von den sich im Druck

befindlichen *Prinzipien* berichtet und dabei ankündigt, diese hätten unter anderem das Ziel, Gottes Existenz und Attribute sowie die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen (*demonstrate*) (Letter 12 [8], 35, [31]).³⁸ Dabei impliziert seine Gegenüberstellung, dass dies mit Kings Auffassung eben nicht möglich sei – ein Gesichtspunkt, den Berkeley in *Alciphron* dann explizit geltend macht.

In *Alciphron* macht Berkeley deutlich, weshalb er der Ansicht ist, mit einer Position wie jener Kings lasse sich Gottes Existenz nicht mehr beweisen. Der Grund dafür wird nämlich ersichtlich, wenn Lysicles in § 17 rhetorisch fragt: «For how are things reconciled with the divine attributes when these attributes themselves are in every intelligible sense denied, and, consequently, the very notion of God taken away, and nothing left but the name without any meaning annexed to it?» (Alc. IV § 17, 164). Wenn man wie King verneint, dass wir uns mehr als bloss eine analoge Vorstellung von Gott und Gottes Attributen machen können, resultiert daraus ein inhaltsleerer Gottesbegriff. Genau dieser Gesichtspunkt findet sich auch in Collins' *Vindication* (22f.), zusammen mit der Auffassung, dass Kings Gottesbegriff für einen Atheisten oder eine Atheistin akzeptabel wäre (§ 2.2). Es scheint sogar, als ob Berkeley diese Kritikpunkte von Collins übernimmt. Wie die

³⁸ Siehe dazu auch das Geleitwort (*preface*) der *Prinzipien* (*Works* II, 21). Im Brief wird zudem deutlich, dass diese Zielsetzung durch King beeinflusst worden ist. So schreibt Berkeley, dass King die *Neue Theorie des Sehens* der Nutzlosigkeit bezichtigt habe, er in den *Prinzipien* aber zeigen werde, inwiefern die *Neue Theorie* den Zwecken (*ends*) von Religion und Moral (*morality*) dienlich sei (Letter 12 [8], 35 [31]). Sofern es von Kings Kritiken an der *Neuen Theorie* schriftliche Zeugnisse gibt, sind diese bis jetzt der Forschung unbekannt. Der einzige erhaltene Brief von Berkeley an King enthält eine ausführliche Entschuldigung dafür, dass er sich ohne Kings ausdrückliche Zustimmung hat ordinieren lassen, weshalb King ihn gar juristisch hat belangen wollen (Letter 13 [9], 37f. [33]). Es scheint, dass das Verhältnis der beiden Männer spätestens dabei nachhaltig zerrüttet worden ist. Dies legt zumindest Percivals Bemerkung nahe, der am 27. März 1722, ein Gespräch wiedergebend, an Berkeley schreibt: «I thanked his Grace, but said the Archbishop of Dublin [William King; MF] was not much your friend, to which he [Charles Fitzroy (1683–1757), zweiter Herzog von Grafton; MF] replied he believed it» (Letter 108, 175). Im Lichte dieser Bemerkung vermag Berkeleys ablehnende Haltung gegenüber King und die wenig wohlwollende Darstellung seiner Position nicht zu überraschen.

Gegenüberstellung von Berkeleys (links) und Collins' (rechts) Ausführungen deutlich macht, ist die Argumentation beinahe dieselbe:

Berkeley

- (1) It was a ready and an easy answer to say that this may be true with respect to knowledge taken in the common sense, or in any sense that we can possibly form any notion of; but that there would not appear the same inconsistency between the contingent nature of things and divine foreknowledge, taken to signify somewhat that we know nothing of [...] The like may be said of all the other attributes, which indeed may by this means be equally reconciled with every thing or with nothing [...] [T]he belief that there is an unknown subject of attributes absolutely unknown is a very innocent doctrine [...].
- (2) [T]his is in fact to give up the point in dispute between theists and atheists, the question having always been, not whether there was a Principle but whether this Principle was, a thinking intelligent being [...] We will, therefore, acknowledge that all those natural effects which are vulgarly ascribed to knowledge and wisdom proceed from a being in which there is, properly speaking, no knowledge or wisdom at all, but only something else, which in reality is the cause of those things which men, for want of knowing better, ascribe to what they call knowledge and wisdom and understanding. [...] And, now we have granted to you that there is a God in this indefinite sense, I would fain see what use you can make of this concession.
- (3) You cannot argue from unknown attributes, or, which is the same thing, from attributes in an unknown sense.

Collins

- (1) And this way of understanding the attribute of Foreknowledge does without all question reach his Grace's purpose: for no Inconsistency can be perceiv'd by us to lie between two things, one of which we have no conception of [...] [by] not assigning any determinate sense to the word, all Objections are prevented [...] The use his Grace makes of his way of considering the Attribute of *Foreknowledge* in God, leads us to suppose that the same Difficultys made say, all the other Attributes of God are in him *analogically* [...].
- (2) [A]ccording to his Grace's Notions, it is impossible for him to prove the Existence of God against Atheists [...] I see not why Atheists should not come into the Belief of such a Deity: for they, equally with Theists, allow some general Cause of all Effects to have eternally existed; but [...] differ from them in the Attributes of that general Cause [...] the Theist affirms the World was made by a wise Being [...] the Atheist affirms Wisdom is not necessary but all [...] may be produced by Causes and Powers of which we have no Idea. And does not his Grace give up the point to these Men, in allowing the World does not proceed from a wise or intelligent Being, but only from a being consider'd as a *general Cause*, of whose particular Attributes we have no Notion at all? Perhaps his Grace may think there will remain a wide difference between
- (3) Atheism and his Theism [...] But all that difference is [...] of no consequence: for if all the moral and all the other natu-

You cannot prove that God is to be loved for his goodness, or feared for his justice, or respected for his knowledge. [...] Since, therefore, nothing can be inferred from such an account of God, about conscience, or worship, or religion, you [die Theisten Euphranor und Crito; MF] may even make the best of it. (Alc. IV §§ 17–18, 164 ff.)

ral Attributes of God are given up as indefensible, then all the Arguments for God's Government of the World, for rewarding and punishing Men in a future State, [...] are given up. (*Vindication*, 11–14)

Ich habe, um die Parallelen in der argumentativen Struktur hervorzuheben, die Ausführungen von Berkeley und Collins dreigeteilt. Im ersten Teil der zitierten Abschnitte gehen beide Autoren auf Kings Lösung des Prädestinationsproblems ein und setzen sich mit Kings Behauptung auseinander, dass nicht nur die göttliche und menschliche Vorhersehung, sondern alle Attribute von Gott und Menschen grundsätzlich verschieden seien. Dies führt, wie beide betonen, zu einem inhaltsleeren Gottesbegriff. Im zweiten Teil weisen beide darauf hin, dass ein derartiges Gottesverständnis für Atheistinnen und Atheisten akzeptabel ist. Für eine Atheistin oder einen Atheisten ist die entscheidende Frage nämlich nicht, ob es eine erste Ursache gibt. Vielmehr geht es ihnen um die Frage, ob diese erste Ursache bestimmte Attribute wie z. B. Weisheit aufweist. Im dritten Teil machen beide darauf aufmerksam, dass es zudem für die Praxis keine Rolle spielt, dass es zwischen dem theistischen und atheistischen Gottesbegriff dennoch Unterschiede gibt, da sich aus Kings Gottesbegriff keine Pflichten oder weitere Vernunftwahrheiten, welche den Kern der natürlichen Religion bilden (§ 2.1), ableiten lassen.

Obwohl eine solche Untersuchung ideengeschichtlich interessant wäre, werde ich in der Folge darauf verzichten, zwischen Berkeleys und Collins' Ausführungen weitere Parallelen aufzuzeigen oder die von mir gezeigten noch detaillierter zu untersuchen. Meine Ausführungen in diesem und dem letzten Abschnitt reichen dazu aus, zu belegen, dass meine Lesart mehr als nur *prima facie* plausibel ist. Stattdessen möchte ich im Rest dieses Abschnitts auf den wichtigsten Unterschied zwischen den Ausführungen von Berkeley und Collins eingehen, da dieser zugleich Aufschluss über Berkeleys argumentative Strategie in Alc. IV §§ 20–22 gibt.

Collins' Argumentation als Beispiel einer zweifachen Lehre?

Es ist sowohl im zuvor ausführlich zitierten Teil der *Vindication* als auch in § 2.2 deutlich geworden, dass der Text für sich genommen *prima vista* keinen Anlass dazu gibt, an der Aufrichtigkeit von Collins' Kritik zu zweifeln. Zumindest auf den ersten Blick insinuiert Collins keineswegs, dass seine Kritik, King könne Atheistinnen oder Atheisten nicht beweisen, dass es einen Gott gibt, etwas anderes darstellt als eine Kritik von Kings Gottesbegriff. Da Berkeley Collins für einen Atheisten hält, glaubt er, dass Collins' Kritik mehr ist: eine Anleitung dazu, den eigenen Atheismus zu tarnen. Dies wird deutlich, wenn der Freidenker Diagoras die Problematik von Kings Position nicht einfach neutral feststellt, sondern sich darüber freut. In Lysicles' Worten: «[T]he belief that there is an unknown subject of attributes absolutely unknown is a very innocent doctrine; which the acute Diagoras well saw, and was therefore wonderfully delighted with this system» (Alc. IV § 17, 164). Was Diagoras-Collins gemäss Berkeley so erfreut, ist die Möglichkeit, sich vordergründig zu Gott zu bekennen, ohne dabei seine eigentliche, atheistische Überzeugung verraten zu müssen. So hält Lysicles am Ende seiner Ausführungen mit beissendem Spott fest: «And, not to be singular, we will use the name too, and so at once there is an end of atheism» (Alc. IV § 18, 165).

Obwohl Berkeley es weder in *Alciphron* noch in einem anderen Werk explizit sagt, scheint es plausibel, dass er Collins' Ausführungen in der *Vindication* als ein Beispiel einer «zweifachen Lehre» versteht. Dieser Ausdruck geht auf John Toland zurück: Toland schreibt in *Tetradymus* (1720), dass er sich einer zweifachen (*two-fold*) Lehre bediene. Aufgrund der Verfolgung durch die Priester seien Philosophen wie er seit der Antike zu Zweideutigkeit und Heuchelei gezwungen und könnten der Verfolgung nur entgehen, wenn sie ihre wahre Meinung so verpackten, dass sie nur von klugen und fähigen Freunden erkannt werde (*Tetradymus*, 65–68). Für Berkeley sind Collins' Ausführungen nichts anderes als eine als Kritik getarnte Anleitung, wie man seinen Atheismus verschleiern kann. Es stellt sich jedoch die Frage, wie Berkeley zu dieser Deutung kommt. Die naheliegende Antwort, dass Berkeley von Collins' Atheismus ohnehin überzeugt ist, mag zwar stimmen, kann aber nicht erklären, weshalb Berkeleys Argumentation in Alc. IV §§ 20–22 so aussieht, wie sie sich der Leserin oder dem

Leser präsentiert. Wie ich abschliessend zeige, ist Berkeleys Vorgehen wohlbedacht und das Resultat einer Auseinandersetzung mit Collins' argumentativer Strategie, welche Berkeley in einer als Nächstes zu erläuternden Weise deutet.³⁹

Wie die bisherigen Ausführungen zur *Vindication* deutlich gemacht haben, legt Collins' Kritik für sich genommen Berkeleys Deutung eines Versuchs der Atheismustarnung nicht nahe. Dies vor allem, da Collins geltend macht, dass die Mehrheit der Christenheit, der zeitgenössischen Theologen (*divines*) und der Philosophinnen und Philosophen vom Folgenden überzeugt sind: Gott ist immateriell und weist alle Perfektionen (*perfections*), welche wir Gott zuschreiben, in einem unendlichen Masse auf (*Vindication*, 4). Dabei impliziert Collins zwar, dass er dieses alltägliche Gottesverständnis (*ordinary conception of God*) ebenfalls teilt und es gar

³⁹ Die Fragen, ob Berkeleys Deutung von Collins' argumentativer Strategie tatsächlich dessen Absichten entspricht oder ob es sich um die aus heutiger Sicht plausibelste Deutung handelt, werden in der Folge keine Rolle spielen. Für meinen Zweck, Berkeleys Strategie in Alc. IV §§ 20–22 besser zu verstehen, reicht es aus, wenn ich zeigen kann, wie Berkeley Collins' Ausführungen versteht und – da ich glaube, dass Berkeley Collins' Argumentation sehr ernst nimmt – dass diese Deutung Berkeleys nicht an den Haaren herbeigezogen, sondern *per se* sinnvoll ist. Unabhängig davon muss man anmerken, dass Berkeleys Darstellung der Gründe dafür, weshalb jemand seinen Atheismus verschleierte, aus heutiger Sicht unzureichend ist. So sagt der Freidenker Alciphron, viele Freidenker stünden nicht offen zu ihrem Atheismus, weil es in England noch immer törichte Vorurteile gegen Atheistinnen und Atheisten gebe (Alc. I § 9, 44). Damit sowie mit dem wiederholten Vorwurf der Heuchelei suggeriert Berkeley, dass sich die Freidenker nicht zu ihrem Atheismus bekennen würden, weil es ihnen wichtiger sei, beliebt oder erfolgreich zu sein. Was er dabei unterschlägt, ist, dass der Vorwurf, Atheistin oder Atheist zu sein, eine echte Gefahr darstellte. Blasphemie wurde in Grossbritannien seit der Mitte des 16. Jahrhunderts (bis hinein ins 19. Jahrhundert) als Verstoss gegen das *common law* und damit als zivil-straftrechtliches Vergehen behandelt. Zudem benutzte die *Church of England* das Blasphemiegesetz immer wieder, um rechtlich gegen missliebige Personen vorzugehen. Dabei ging es zwar nicht immer um Leben oder Tod. Der Vorwurf konnte jedoch dazu ausreichen, eine Person finanziell zu ruinieren. So wurden z. B. die Haftbefehle gegen Toland nie vollstreckt; dennoch wurde er durch die Anklage zu einer *persona non grata*, weshalb er zunehmend verarmte. Im Unterschied dazu litt Collins nie unter derartigen Repressionen (Reventlow 2004: 189 ff. & 198 f.).

verteidigt (*Vindication*, 22 ff.). Er vermeidet es aber, in dieser Hinsicht klar Position zu beziehen. Collins unverbindliche Haltung mag für Berkeley ein erstes Indiz für dessen unlautere Absichten gewesen sein. Dabei werden der Aufbau der *Vindication* und Collins' Handhabung von Kings Predigt im *Discourse* (1713) ihr Übriges getan haben.

Collins beginnt seine Ausführungen in der *Vindication* mit einer «historischen Einleitung» (*historical introduction*), welche gemäss ihm notwendig sei, wenn man Kings Predigt verstehen wolle (*Vindication*, 8). Im Laufe dieser Einleitung weist Collins zuerst darauf hin, dass die Frage nach dem Wesen (*nature*) und den Attributen Gottes von den Heiden als eine der schwierigsten Fragen erachtet worden sei. Obwohl es in der Folge so erschienen sei, als ob das Problem aus christlicher Sicht habe gelöst werden können, sei die Frage nach Gottes Wesen (*nature*) für manchen Menschen doch so obskur und zweifelhaft wie seit jeher (*Vindication*, 2 ff.).

Als Nächstes diskutiert Collins einige Einträge aus Pierre Bayles (1647–1706) *Dictionnaire* (*Vindication*, 4 ff.). Collins führt aus, dass Bayle ein Anhänger eines, wie ich es nenne, Geiselprinzips sei, demgemäss das (vernünftige) Verstehen (*understanding*) dem Gehorsam (*obedience*) des Glaubens untergeordnet werden müsse – oder wie Collins schreibt: «[C]ap-tivating the Understanding to the Obedience of Faith» (*Vindication*, 6). Bayle habe gemäss Collins dieses Prinzip ausserdem auch auf beinahe alle Fragen, die Gottes Wesen betreffen, angewandt. Gemäss Collins' Darstellung von Bayles Gedanken können wir Gottes Wesen nicht verstehen. Wir können nur glauben, was darüber in der Heiligen Schrift steht (*Vindication*, 6 f.). In der Folge erwähnt Collins mehrere unzureichende Versuche von Theologen (*divines*), Bayles' Geiselprinzip oder zumindest eine grossflächige Anwendung desselben zurückzuweisen (*Vindication*, 7 f.). Vor diesem Hintergrund kommt Collins dann auf King zu sprechen.

Collins führt King in der *Vindication* als jemanden ein, der sich bereits in *De Origine Mali* (1702) gegen Bayle gewendet habe und in dessen Predigt man seine letzten und am genauesten durchdachten (*most elaborate*) Ansichten (*thoughts*) finde (*Vindication*, 8). Dabei ist es auch aus heutiger Sicht verständlich, wenn man aufgrund von Collins' Einführung zu und seiner ausführlichen Auseinandersetzung mit Kings Predigt zur Überzeugung gelangt, dass Collins' zweierlei andeuten möchte: Erstens geht es gemäss Collins' Darstellung von King in erster Linie darum zu zeigen, dass wir

Gottes Wesen verstehen können. Zweitens ist Kings Predigt der bis anhin beste Versuch eines Theologen, das Geiselpinzip zurückzuweisen. Versteht man die *Vindication* auf diese Weise, so liegt die folgende Deutung von Collins' argumentativer Strategie nahe: Wenn Collins King dafür kritisiert, dass seine Position zu einem inhaltsleeren Gottesbegriff führe, suggeriert er damit zugleich, dass es grundsätzlich keine überzeugende theologische Zurückweisung von Bayles Geiselpinzip gebe. Dies ist aus Berkeleys Sicht für sich genommen bereits problematisch, da Collins damit implizit den Kern der natürlichen Religion in Frage stellt (§ 2.1). Was Berkeley an der impliziten Konsequenz, der Ansicht, dass es keine Antwort auf das Geiselpinzip gebe, wohl aber besonders stützig macht, ist, dass Collins' Ablehnung dieses Prinzips in seinem *Discourse* offensichtlich ist.

Obwohl Collins im *Discourse* weder das Geiselpinzip explizit thematisiert noch eindeutig auf Bayle Bezug nimmt, machen seine Ausführungen doch mehr als deutlich, dass er dieses Prinzip nicht einmal ansatzweise akzeptiert. Im zweiten Kapitel schreibt Collins nämlich, dass man nicht nur das Recht (*right*) habe, frei zu denken. Vielmehr gebe es bestimmte Fragen, bei denen man geradezu verpflichtet sei (*oblig'd in duty*), dies zu tun. Dazu zählen religiöse Fragen (*religious questions*), wie z. B. jene nach dem Wesen (*nature*) und den Attributen Gottes (*Discourse*, 25). Gemäss Collins ist es unumgänglich, dass wir darüber sowie über die Autorität (*authority*) und Bedeutung (*sense*) der Heiligen Schrift (*scriptures*) selbst und frei von äusseren Zwängen nachdenken. Es sei eigentlich die Aufgabe der Priester, dies zu tun, insofern als sie bezüglich solcher Fragen für sich Autorität beanspruchen – auf die Priester sei aber kein Verlass. Dies will Collins in der Folge beweisen (*prove*), indem er das Verhalten dieser, wie er sagt, Oberheuchler (*chief pretenders*) näher betrachtet (*Discourse*, 37).

Die erste Eigenheit (*particular*), welche Collins dabei untersucht, betrifft deren *Uneinigkeit* bezüglich Gottes Wesen (*nature*). Wie Collins darlegt, besteht unter Priestern in keinem Punkt Einigkeit, und selbst wenn sie sich z. B. darauf einigen können, dass Gott immateriell ist, dann streiten sie sich dennoch wieder darüber, was das bedeutet (*Discourse*, 37 ff.). Noch schlimmer steht es um die Diskussion über Gottes Attribute: «As the *Christian Priest* differ about the *Nature* or *Essence* of *God*, so they are infinitely more divided in their Notions about his *Attributes*» (*Discourse*, 39). Collins beendet seine Ausführungen zur Uneinigkeit der Priester mit einer der

bemerkenswertesten (*most remarkable*) Meinungsverschiedenheiten. Diese betrifft die Frage, in welchem Sinne die in der Bibel vorgefundenen Zuschreibungen von Attributen an Gott zu verstehen sind: Weist Gott diese Attribute im eigentlichen (*proper*) oder uneigentlichen (*improperly*) Sinn auf? Hierbei stellt Collins die Meinung des ehemaligen Erzbischofs von Canterbury John Tilloston (1630–1694) jener William Kings aus *Sermon* gegenüber (*Discourse*, 40 f.).

Inhaltlich wiederholt Collins im *Discourse* zwar den Kernpunkt seiner Kritik aus der *Vindication*, präsentiert diesen jedoch gänzlich anders. Dies liegt zunächst daran, dass er Kings Predigt nicht mehr als Reaktion auf das Geiselpinzip einführt, sondern im Wesentlichen als Lösungsvorschlag für das Problem der göttlichen Attribution darstellt. Des Weiteren findet sich in diesem Text statt der ausführlichen und differenzierten Auseinandersetzung aus der *Vindication* ein knapp einseitiger Abriss. Dieser dient Collins zur folgenden Gegenüberstellung: Gemäss Collins verstehe (*define*) Tilloston Gott als heiliges, weises und gerechtes Wesen (*being*), welches weder Körper (*body parts*) noch Seelenregungen (*passions*) habe. Im Unterschied dazu müsse King Gott als Wesen verstehen, welches nicht nur keinen Körper und keine Seelenregungen habe, sondern darüber hinaus auch keinen Verstand, keine Weisheit, keinen Willen etc. besitze (*Discourse*, 42). Mit dieser Darstellung Kings beendet Collins zugleich seine Ausführungen zur Uneinigkeit der Priester. Damit legt er nahe, dass wir in dieser Hinsicht nicht mehr wissen müssen, um einsehen zu können, dass in theologischen Fragen auf deren Meinung kein Verlass ist.

Es ist interessant, dass Kings Predigt sowohl in der *Vindication* als auch im *Discourse* gewissermassen den Höhepunkt von Collins' Argumentation bildet. Im Unterschied zur *Vindication* präsentiert Collins Kings Predigt im *Discourse* nicht als Antwort auf das Geiselpinzip, sondern als eine von zwei Auffassungen darüber, in welchem Sinne Gott Attribute aufweist – d. i. als eine von zwei Lösungen des Problems der göttlichen Attribution. Dabei stört sich Berkeley wohl daran, dass Collins die Auffassungen von Tilloston und King als gleichwertig darstellt. Da sich Collins in der *Vindication* nämlich dafür ausspricht, dass Kings Auffassung für Atheistinnen und Atheisten akzeptabel wäre, suggeriert die Darstellung im *Discourse*, dass eine eindeutig theistische Auffassung wie jene Tillostons und ein inhaltsleerer Gottesbegriff wie jener Kings *per se* gleichwertig seien. Für Berkeley spielt es dabei keine

Rolle, dass diese Darstellung mit Collins' Anliegen, dass man über diese Fragen selbst nachdenken müsse, konsistent sein mag. Berkeley nimmt ihm die Aufrichtigkeit dieses Anliegens nicht ab. Obwohl dies vor allem auch daran liegt, dass Berkeley ohnehin von Collins' atheistischer Gesinnung überzeugt ist, haben meine bisherigen Ausführungen gezeigt, dass Berkeleys Zweifel auch aus heutiger Sicht zumindest teilweise berechtigt sind.

Eine zweifache Herausforderung für Berkeley

Es bleibt in den beiden besprochenen Werken von Collins in der Tat fraglich, was für ein Gottesverständnis er hat. Dies lässt sich zwar wiederum damit erklären, dass Collins seinen Leserinnen und Lesern auf diese Fragen keine Antworten geben möchte, sondern sie dazu anregen will, selber über sie nachzudenken. Dennoch ist es verständlich, wenn man Collins' Ausführungen in dieser Hinsicht wie Berkeley versteht und denkt, dass Collins Folgendes suggerieren möchte: Es gebe für das Problem der göttlichen Attribution zwei gleichwertige, aber konfligierende Lösungen. Dieses – wie ich es in der Folge nennen werde – Uneinigkeitsargument zeige, dass sich das Problem nicht vernünftig lösen lasse, und dies bedeute wiederum, dass man daran glauben könne, es gebe einen Gott mit bestimmten Attributen, *oder auch nicht* – mit Vernunft habe dies jedenfalls nichts zu tun. Zudem ist deutlich geworden, dass sich die folgende Deutung der *Vindication* nicht ohne Weiteres von der Hand weisen lässt: Kings Antwort auf Bayle ist der beste Versuch einer theologischen Zurückweisung des Geiselprinzips. Da dieser Versuch scheitert, gibt es auf das Geiselprinzip keine überzeugende theologische Antwort. Wenn man nun hinzunimmt, dass Collins' Ablehnung des Geiselprinzips in den Ausführungen im *Discourse* offensichtlich ist, liegt folgende Deutung nahe: Entweder man unterwirft seinen Verstand dem Diktat des Glaubens oder man lebt mit einem inhaltsleeren Gottesbegriff. Ersteres ist keine Option, da man die Pflicht hat, selbst über Gott nachzudenken, also lebt man am besten mit einem inhaltsleeren Gottesbegriff, auch wenn dieser für unseren Alltag keine Auswirkungen hat bzw. haben kann.

Aus Berkeleys Sicht laufen Collins' Ausführungen auf Folgendes hinaus: Der *Discourse* und die *Vindication* machen klar, dass es keine natürliche Religion geben kann. Zudem gibt es zwischen einem theistischen und einem

inhaltsleeren Gottesbegriff keinen nennenswerten Unterschied, und man muss selbst wissen, was man glauben möchte. Wenn man jedoch seiner Pflicht nachkommt, selbst zu denken, und seinen Verstand nicht dem Diktat des Glaubens unterwirft, erkennt man, dass im Zweifelsfall der inhaltsleere Begriff vorzuziehen ist. Für Berkeley ergibt sich aufgrund von Collins' Argumentationsweise eine zweifache Herausforderung: Erstens muss er entgegen Collins' Uneinigkeitsargument zeigen, dass in der Frage zu Gottes Wesen und Attributen – entgegen Collins' Behauptungen – *nicht* seit jeher Uneinigkeit besteht. Zweitens muss Berkeley darlegen, dass analoge Attributionen nicht zu einem inhaltsleeren Gottesverständnis führen. Dies stellt Berkeley vor die Herausforderung, Kings Position zurückzuweisen, ohne sie für völlig falsch zu erklären. Wenn er sie nämlich als durchwegs falsch zurückwies, spielte er Collins in die Hände, da er damit bestätigte, dass Uneinigkeit herrscht. Wie im nächsten Abschnitt deutlich wird, besteht Berkeleys Ausweg aus dieser Schwierigkeit darin, zu zeigen, dass Kings Position zwar im Grundsatz richtig ist, er aber etwas Entscheidendes missverstanden hat: analoge Attribution.

Im Sinne einer Zusammenfassung der bisherigen Erkenntnisse lässt sich festhalten, dass gemäss Berkeley die Gefahr, welche von einem Gottesverständnis wie jenem von King ausgeht, im Kern darin besteht, nicht mehr beweisen zu können, dass es einen unendlich weisen, gütigen und mächtigen Gott gibt. Berkeley sah dabei in der *Vindication* seine schlimmsten Befürchtungen bestätigt, da Collins' Kritik an Kings Predigt aus seiner Sicht nichts anderes als eine Anleitung dazu bildet, wie man seinen Atheismus tarnen kann. Neben Berkeleys Überzeugung, dass Collins ein Atheist sei, geben dessen Ausführungen auch aus heutiger Sicht zumindest Anlass dazu, an der Aufrichtigkeit von Collins' Beweggründen, welche ihn zu seiner Kritik an King veranlassten, zu zweifeln. Dies vor allem, da Collins in der *Vindication* suggeriert, dass es auf das Geiselprinzip keine überzeugende Antwort gebe, der *Discourse* aber seine Ablehnung dieses Prinzips deutlich macht.

Aus Berkeleys Sicht lautet der Grundtenor von Collins' Ausführungen: Die Fragen, ob es Gott gibt, welche Attribute Gott aufweist und was für eine Art von Wesen Gott ist, sind im Wesentlichen Glaubenssache. Es gibt aus Sicht der Vernunft zwischen einem theistischen und einem inhaltsleeren Gottesbegriff keinen relevanten Unterschied. Aus praktischen Gründen ist

aber das inhaltsleere Verständnis vorzuziehen, da dieses keine Konsequenzen für unsere moralische Praxis oder unseren Alltag hat. Dies zeigt sich nicht zuletzt darin, dass es mit beinahe allem kompatibel ist; selbst mit einer atheistischen Überzeugung. Dass unklar ist, ob Collins in der *Vindication* oder dem *Discourse* tatsächlich eine derartige Überzeugung vertritt, steht hierbei auf einem anderen Blatt.

2.5 *Alciphron* (iii) – das Problem der göttlichen Attribution und Berkeleys Caietanus-Exegese in §§ 20–22 des IV. Dialoges

Ich verfolge in diesem Abschnitt zwei Ziele: Erstens werde ich die zu Beginn des Kapitels aufgeworfenen Fragen beantworten. Diese lauten: Weshalb folgt auf die Diskussion der These der göttlichen Sprache (Alc. IV §§ 1–15) eine Abhandlung über das Problem der göttlichen Attribution (Alc. IV §§ 16–22)? Und: Warum verweist Berkeley dort auf die Werke mehrerer Scholastiker und vor allem auf Caietanus' *De nominum analogia*? Zweitens untersuche ich Berkeleys Caietanus-Exegese, um zu zeigen, in welchen Hinsichten seine Auffassung mit jener von Caietanus übereinstimmt und in welchen nicht. Dies wird es mir zugleich ermöglichen, abschliessend Stellung zu der O'Higgins-These (vgl. Einleitung) zu beziehen. Zunächst werde ich die erwähnten Fragen der Reihe nach beantworten, gerade weil dies Aufschluss darüber gibt, weshalb Berkeley in §§ 19–22, welche hier von besonderem Interesse sind, auf die Scholastiker und vor allem auf Caietanus verweist.

Aufgrund der bisherigen Ausführungen ist es bereits jetzt möglich, auf die Frage danach, weshalb auf die Diskussion der These der göttlichen Sprache (Alc. IV §§ 1–15) eine Abhandlung über das Problem der göttlichen Attribution (Alc. IV §§ 16–22) folgt, eine erste Antwort zu geben. Wie ich in § 4.1 detailliert ausführe, ist die These der göttlichen Sprache als Gottesbeweis nach Vorgaben der Freidenker konzipiert. Aufgrund von Collins' Kritik an Kings Predigt ist sich Berkeley jedoch bewusst, dass es gegenüber den Freidenkern nicht ausreicht, Gottes Existenz zu beweisen. Man muss zudem beweisen, dass Gott ein unendlich weises, gütiges sowie mächtiges Wesen ist – und dass wir verstehen können, was das heisst. Andernfalls öffnet man aus Berkeleys Sicht, wie Kings Predigt deutlich gemacht hat, einem Atheisten wie

Collins Tür und Tor und gibt ihm gar die Möglichkeit, seinen Atheismus zu tarnen. Es ist gerade der Umstand, dass Berkeley diese Möglichkeit so ernst nimmt, welcher Anlass zu seiner Untersuchung des Problems der göttlichen Attribution gibt. Ich stimme deshalb Olscamps (1970: 12 & 115) Interpretation zu, wonach es Berkeley nicht alleine darum geht, die Existenz eines Gottes zu beweisen. Vielmehr möchte Berkeley beweisen, dass es Gott gemäss dem christlich-theistischen Verständnis gibt, welches die im Laufertext erwähnten und weitere Attribute aufweist. Im Unterschied dazu denkt Hooker (1982: 270), dass das Problem der göttlichen Attribution im IV. Dialog nur eine untergeordnete Rolle spiele. Hooker übersieht damit aber, wie wichtig dessen Diskussion für Berkeleys Gottesbeweis sowie für seinen lebenslangen Kampf gegen Atheismus und Irreligiosität ist.

Berkeleys Deutung von Collins' Kritik als Anleitung dazu, wie man eine atheistische Überzeugung verschleiern kann, ist aber nicht der einzige Grund dafür, dass er sich des Problems der göttlichen Attribution annimmt. Der zweite Grund erhellt sich aus Berkeleys Deutung von Collins' Argumentationsweise. Wie ich in § 2.4 detailliert ausgeführt habe, muss Berkeley seiner Einschätzung nach zweierlei erreichen, um Collins' Kritik den Wind aus den Segeln zu nehmen. Entgegen Collins' Darstellung muss gezeigt werden, dass betreffend die Fragen nach Gottes Wesen und Attributen nicht seit jeher Uneinigkeit bestanden hat. Des Weiteren muss Kings Position zurückgewiesen werden, ohne dass man sie für grundsätzlich oder gänzlich falsch erklärt. Wie als Nächstes deutlich wird, dienen der Verweis auf die Scholastiker, die Klärung der Ausdrücke «Analogie» und «analog» und die Beschäftigung mit dem Problem der göttlichen Attribution in Alc. IV §§ 19–22 dem Zweck, diese Herausforderungen zu meistern. Ich werde zunächst zeigen, dass der Verweis auf die Scholastiker dazu dient, Collins' Uneinigkeitsargument zu unterminieren. Abgesehen von den bereits im letzten Abschnitt erläuterten Gründen ist dies aus Berkeleys Sicht besonders dringlich, da er der Ansicht ist, dass sich andere Freidenker auf Collins' Autorität verlassen oder – noch schlimmer – dass sich jemand von Collins' Uneinigkeitsargument überzeugen lassen und deshalb zu einer Freidenkerin oder einem Freidenker werden könnte (Alc. IV § 22, 171).

Berkeleys Antwort auf Collins' Uneinigkeitsargument

Zur Rekapitulation: Im Kern besteht Collins' Uneinigkeitsargument sowohl in der *Vindication* (2–7) als auch im *Discourse* (37–42) darin, darauf hinzuweisen, dass über die Fragen nach Gottes Wesen und Attributen seit jeher gestritten wird und in keinem Punkt Einigkeit besteht. Die bestehende Uneinigkeit interpretiert Collins als eindeutiges Zeichen dafür, dass man sich in diesen Fragen nicht auf die Autorität anderer verlassen dürfe, sondern über sie selbst nachdenken müsse. Aus Berkeleys Sicht suggeriert Collins' Darstellung zudem, diese Uneinigkeit sei ein Zeichen dafür, dass es keine vernünftigen Antworten auf diese Fragen gebe. Damit wirft Collins für Berkeley die grundsätzlichere Frage auf, wie vernünftig der Glaube an Gott – zumindest im Sinne eines theistischen Gottesverständnisses – ist; und die ebenso implizite Antwort Collins' ist gemäss Berkeley, wie meine Analyse von Alc. IV §§ 17–19 gezeigt hat: Der Glaube an Gott gemäss einem theistischen Verständnis ist unvernünftig. Der richtige Gebrauch der Vernunft führt zwar zur Einsicht, dass es eine erste Ursache gibt, darüber hinaus können wir aber nichts über diese erste Ursache wissen. Diese erste Ursache kann man zwar «Gott» nennen, der daraus resultierende Gottesbegriff ist jedoch reichlich inhaltsleer. Es ist vor diesem Hintergrund nicht überraschend, dass Berkeley im Anschluss an Lysicles' Darstellung von Diagoras' Ansichten durch seinen Gewährsmann Crito gewissermassen eine ideengeschichtliche Untersuchung durchführen lässt, mit dem Ziel, eine Alternative zu Collins' Darstellung aufzuzeigen.

Zunächst verortet Crito den historischen Ursprung des von Collins ausgenutzten inhaltsleeren Gottesbegriffs (welcher beinhaltet, Gott stelle ein für uns unverständliches Wesen mit uns völlig unbekanntem Attributen dar) in den unter dem Namen des Kirchenvaters Dionysius Aeropagita veröffentlichten Schriften *Über göttliche Namen* und *Die göttliche Hierarchie* (Alc. IV § 19, 166). Obwohl diese Schriften in der Scholastik hochangesehen gewesen seien, gälten sie heutzutage insofern als unecht (*spurious*), als sie eindeutige Hinweise darauf enthielten, zu einem späteren Zeitpunkt verfasst worden zu

sein.⁴⁰ Doch selbst wenn man von der unklaren Autorschaft dieser Schriften absieht, muss man beachten, dass der Verfasser sich zwar einer scharfen (*harsh*) Ausdrucksweise bedient, aber, wie Berkeley festhält: «[H]e affirms over and over [...] that God knows all things» (Alc. IV § 19, 166). Die implizite Überlegung hinter diesem Hinweis Berkeleys scheint zu sein, dass der Verfasser dieser Schriften Gott nicht als Wesen mit uns gänzlich unbekanntem Attributen versteht. Wir kennen nämlich mindestens eines der göttlichen Attribute: Gottes Allwissen.

Aus Berkeleys Sicht wäre es jedenfalls für jeden Christen überhastet (*rash*) und dilettantisch (*weak*), wenn man diese scharfe Ausdrucksweise eines apokryphen Autors der Heiligen Schrift vorziehen würde (Alc. IV § 19, 167). Dabei mag es zunächst scheinen, als ob Scholastiker wie z. B. Pico della Mirandola (1463–1494) in seinen *jungen Jahren* dies getan hätten. So schreibt Pico, es sei noch weniger angebracht (*improper*), Gott einen Intellekt zuzuschreiben oder ein intelligentes Wesen (*being*) zu nennen, als von einer vernünftigen (*reasonable*) Seele zu sagen, sie sei ein Engel (Alc. IV § 19, 167). Gemäss Berkeley trägt der Schein aber. Es stimme zwar, dass sich Pico einer ähnlich scharfen Ausdrucksweise wie der apokryphe Dionysius bediene. Wenn man aber genau darauf achte, was Pico damit meine, werde deutlich, dass seine Position keineswegs so radikal sei, wie es seine Ausdrucksweise zunächst vermuten lasse (Alc. IV § 19, 167 f.).

Der entscheidende Gesichtspunkt hinsichtlich Berkeleys Versuch, Collins' Uneinigkeitsargument zurückzuweisen, ist der folgende: Es scheint zunächst, als ob es einen Kirchenvater und Christen der ersten Stunde gäbe, welcher die Ansicht vertreten hätte, dass Gott nicht im eigentlichen Sinne weise oder gütig sei, und dass ihm andere Autoren in dieser Hinsicht gefolgt wären. Auf den ersten Blick gibt es damit in der Tat eine lange Tradition von

⁴⁰ Die Übersetzung von *spurious* mit «unecht» soll nicht implizieren, dass Berkeley die Schriften für eine Fälschung hält. Vielmehr scheint Berkeley die zur damaligen Zeit weitverbreitete Auffassung zu teilen, wonach die erwähnten Schriften als apokryph gelten (Alc. IV § 19, 167 f.). «Apokryph» wird jedoch besser im Sinne von «verborgen» denn «gefälscht» verstanden. Bei den Schriften handelt es sich nämlich um *declamationes*, d. i., der Autor oder die Autorin dieser Schriften schrieb unter einem Pseudonym und wählte dafür üblicherweise eine wichtige Persönlichkeit aus der Antike oder aus dem Neuen Testament.

Lesarten, denen gemäss wir über Gott beinahe nichts wissen können, ausser dass er ein Etwas ist, das existiert. Entgegen diesem Anschein muss man jedoch mindestens zweierlei beachten. Erstens ist der Verfasser der genannten Schriften wohl kein Kirchenvater und Christ der ersten Stunde. Das hat zur Folge, dass man seinen Worten nicht allzu viel Gewicht beimessen darf; und im Zweifelsfall muss man ohnehin der Heiligen Schrift den Vorzug geben. Zweitens mag der Verfasser sich einer scharfen Ausdrucksweise bedient haben, seine Position ist aber keineswegs so radikal, wie es zunächst den Anschein hat. So hat nicht einmal dieser Autor ernsthaft die Auffassung vertreten, dass wir über Gott gar nichts wissen. Vielmehr hat er stets betont, dass Gott ein allwissendes Wesen sei.

Dabei nutzt Berkeley das Beispiel von Pico, um vor allem den zweiten Punkt der scharfen Ausdrucksweise noch deutlicher hervortreten zu lassen: Bildlich gesprochen versteckt sich hinter der teils scharfen Ausdrucksweise die im Grunde recht harmlose Position, dass Gott im eigentlichen Sinne als weises oder gütiges Wesen verstanden wird. Wie Berkeley in der Folge deutlich macht, ist Pico ohnehin insofern eine Ausnahme, als er die scharfe Ausdrucksweise als einer der wenigen übernimmt:

[A]lthough the forementioned books of the Celestial Hierarchy and of the Divine Names, being attributed to a saint and martyr of the apostolical age, were respected by the Schoolmen, yet it is certain they rejected or softened his harsh expressions, and explained away or reduced his doctrine to the received notions taken from Holy Scripture and the light of nature. (Alc. IV § 19, 168)

Der für Berkeley wesentliche Gesichtspunkt im zitierten Abschnitt lässt sich so wiedergeben: Mit Ausnahme von Pico waren selbst die Scholastiker, welche noch zu Unrecht dachten, die im Zitat erwähnten Schriften stammten von einem Konvertiten des Apostels Paulus, darum bemüht, die Ausdrucksweise dieses Autors zu entschärfen und seine Auffassung umzudeuten. Die von Berkeley erwähnte «hergebrachte Lehre» (*received notions*) hat ihre Grundlage in der Heiligen Schrift und im «natürlichen Lichte», d. i. der Vernunft, und besagt, dass Gott im eigentlichen Sinne ein weises oder gütiges Wesen ist. In impliziter Abgrenzung von Collins' Uneinigkeitsargument legt Berkeley in der Folge dar, dass diese hergebrachte Lehre von *allen* Scholastikern vertreten worden sei. In § 20 verweist Berkeley dabei stellvertretend auf Thomas sowie auf Francisco Suárez (1548–1617), welche gemäss seiner

Darstellung die genau gleiche Auffassung vertreten haben. Gemäss Berkeley herrschte in der Scholastik Einigkeit darüber, dass wir Gott von den Geschöpfen her benennen (Thomas) und dass wir dafür Analogien brauchen (Suárez), weil Gott diese Attribute in einem höheren (*eminent*) Sinne aufweise bzw. grundsätzlich in einer höheren und vollkommeneren (*perfect*) Weise existiere (Alc. IV § 20 168f.).

Für den Zweck dieses Abschnitts, Berkeleys Argumentation in Alc. IV §§ 19–22, seine Caietanus-Exegese und seine Ausführungen in § 21 nachzuvollziehen, kann ich dabei die Frage vernachlässigen, ob bzw. inwiefern seine Interpretation von Thomas und Suárez deren Positionen aus heutiger Sicht tatsächlich gerecht wird. Es ist nämlich durchaus möglich, dass Berkeley die Unterschiede in deren Auffassungen bewusst vernachlässigt. Viel wichtiger ist, dass es aufgrund der bisherigen Ausführungen naheliegt, dass Berkeley in §§ 19–22 auf die Werke mehrerer Scholastiker verweist. Diese Verweise sowie Berkeleys Darstellung ihrer Auffassungen erklären sich mit seiner Zielsetzung. Wie im letzten Abschnitt deutlich geworden ist, sieht sich Berkeley vor der Herausforderung, entgegen Collins' Darstellung in der *Vindication* und im *Discourse* zu zeigen, dass bezüglich der Frage nach Gottes Wesen und Attributen nicht seit jeher Uneinigkeit besteht. Dieser Darstellung Collins' setzt Berkeley eine Alternative entgegen: Entgegen Collins' Behauptung hätten alle Scholastiker bezüglich der Fragen nach Gottes Wesen und Attributen dieselbe Meinung vertreten. Wenn man genau hinsehe, werde nicht einmal in den apokryphen dionysischen Schriften bestritten, dass Gott im eigentlichen Sinne ein allwissendes Wesen sei.⁴¹

⁴¹ Aufgrund meiner Ausführungen im ersten Kapitel ist klar, dass Berkeley zumindest Thomas (und gar Duns Scotus) in den zwei von ihm erwähnten Hinsichten (Benennung Gottes von den Geschöpfen her und die Wichtigkeit von Analogien) gerecht wird (§§ 1.2 & 1.4). Wie in der Folge deutlich wird, weicht Berkeleys Verständnis analoger Attribution aber grundsätzlich von einer thomistischen Position ab. Trotz dieser Abweichung ist es verfehlt, wenn man wie Nols (2011: 212) behauptet, Berkeley verwerfe Thomas oder Suárez. Das Problem ist vielmehr, dass Berkeley gemäss seiner Darstellung die gleiche Auffassung wie diese Autoren vertritt und dass es bezüglich des Problems der göttlichen Attribution ohnehin nur eine Meinung geben habe. In der Sekundärliteratur finden sich vereinzelte kritische Analysen von Berkeleys Exegese der von ihm zitierten Autoren (für Thomas siehe March 1942; für Caietanus siehe Hochschild 2004; für Suárez siehe Taran-

Mit §§ 19–20 will Berkeley die erste Herausforderung meistern, welche Collins' Ausführungen für ihn stellen: Berkeley möchte zeigen, dass Collins' Uneinigkeitsargument aus historischer oder, wie man heute sagen könnte, ideengeschichtlicher Sicht unzulässig ist. Wie ich als Nächstes darlege, wendet sich Berkeley in §§ 21–22 der zweiten Herausforderung zu: Er muss Kings Position zurückweisen, ohne sie im Grundsatz für falsch zu erklären. Wenn das nicht gelänge, könnte Collins zu Recht auf die Uneinigkeit zwischen Berkeley und King verweisen. Collins verlöre dann zwar die historische Grundlage seines Arguments, er könnte aber nach wie vor geltend machen, dass es zu seiner Zeit aufgrund der Uneinigkeit innerhalb der anglikanischen Kirche unumgänglich sei, über diese Fragen selbst nachzudenken.

Berkeleys Zurückweisung von Kings Position und seine Caietanus-Exegese

Der von Berkeley gewählte Ausweg zeichnet sich in § 20 ab, wenn Berkeley den Kern der angeblich einheitlichen scholastischen Auffassung wie folgt charakterisiert: Gott muss von den Geschöpfen her benannt werden, und weil Gott vollkommener als die Geschöpfe ist, muss man für die Zuschreibungen von Attributen an Gott Analogien verwenden. Der Titel von § 21 macht bereits deutlich, dass Berkeley in diesem Zusammenhang der analogen Attribution besondere Aufmerksamkeit schenkt. Er lautet: «Scholastic use of

to 2018, Manuskript). Bis jetzt findet sich keine ausführliche Untersuchung der Frage, ob und inwiefern Berkeley in seiner Darstellung absichtlich darauf verzichtet, Dissense zu thematisieren. Ebenso wenig gibt es bis jetzt eine Antwort auf die damit zusammenhängende Frage danach, warum Berkeley genau die genannten Autoren ausgewählt hat. Obwohl meine Interpretation eine Erklärung dafür anbieten kann, weshalb Berkeley Caietanus wählt, habe ich für die Wahl der anderen ebenso wenig eine Erklärung, wie ich eine Antwort auf die Frage habe, weshalb Berkeley z. B. nicht auf Duns Scotus verweist. Diese Frage stellt sich vor allem in Anbetracht dessen, dass er sich wahrscheinlich der Auseinandersetzung zwischen Thomisten und Scotisten bewusst ist (*Works* VII, 286) und es sich auch zu seiner Zeit dabei immer noch um eine wohlbekanntete Debatte handelt.

the terms Analogy and Analogical explained: analogical perfections of God misunderstood» (*Works* III, 27).

Im Titel von § 21 deutet sich zudem an, wie Berkeley die zweite Herausforderung zu lösen gedenkt: Kings Position ist im Grundsatz nicht falsch. Er hat richtigerweise erkannt, dass wir Gott von den Geschöpfen her benennen müssen und dass wir aufgrund des Unterschieds zwischen Gott und Geschöpfen für Zuschreibungen an Gott Analogien benützen müssen (*Sermon* §§ 4–6). Unglücklicherweise hat King jedoch etwas Grundsätzliches missverstanden und deshalb eine falsche Konsequenz gezogen. Dies wird noch deutlicher, wenn Berkeley § 21 mit folgenden Worten beschliesst:

This doctrine, therefore, of analogical perfections in God, or our knowing God by analogy, seems very much misunderstood and misapplied by those who would infer from thence that we cannot frame any direct or proper notion, though never so inadequate, of knowledge or wisdom, as they are in the Deity; or understand any more of them than one born blind can of light and colours. (*Alc. IV* § 21, 170)

Obwohl Berkeley King auch am Ende seiner Ausführungen nicht namentlich erwähnt, liegt es aufgrund meiner bisherigen Argumentation nahe, dass er King zu jenen Autoren zählt, welche die Lehre der analogen Perfektionen Gottes missverstanden haben und deshalb fälschlicherweise zum Schluss kommen, dass wir z. B. Gottes Weisheit ebenso wenig verstünden wie jemand, der blind geboren worden ist, Licht und Farben versteht. Berkeley erläutert weder hier noch später, wie dieser Vergleich mit einer blind geborenen Person zu verstehen ist. Ebenso wenig ist am Ende seiner Ausführungen klar, wie unsere Vorstellung von Gott im Detail aussieht. Während ich Berkeleys Vergleich mit einer blind geborenen Person andernorts (Fasko & West 2020a) genauer betrachte, muss ich die Frage nach Berkeleys Gottesbegriff hier nicht im Detail untersuchen. Wie in der Folge deutlich wird, reicht es für die Analyse von Berkeleys These der göttlichen Sprache aus, zweierlei darzulegen: Berkeley ist der Ansicht, dass Gott und Geschöpfe bestimmte Attribute im gleichen Sinn aufweisen und dass man bestimmte Zuschreibungen an Gott im eigentlichen Sinne vornehmen kann. Beides kann gezeigt werden, indem man Berkeleys Caietanus-Exegese näher betrachtet. Das ist zudem notwendig, damit man abschliessend darlegen kann, weshalb und in welchem Sinne die O’Higgins-These zurückzuweisen ist.

Berkeley beginnt seine Caietanus-Exegese in § 21 wie folgt:

But, to prevent any man's being led, by mistaking the Scholastic use of the terms *analog* and *analogical*, into an opinion that we cannot frame in any degree a true and proper notion of attributes applied by analogy, or, in the School phrase, predicated analogically, it may not be amiss to inquire into the true sense and meaning of those words. (Alc. IV § 21, 169)

Aufgrund der bisherigen Ausführungen liegt es nahe anzunehmen, dass es Berkeley nicht nur darum geht, zukünftige Missverständnisse zu verhindern. Vielmehr will er, wie in der Folge deutlich wird, ebenso das Missverständnis einer bestimmten Person ausräumen: William Kings falsche Deutung analoger Attribution. Beides will Berkeley erreichen, indem er den wahren Sinn und das korrekte Verständnis der Ausdrücke «Analogie» und «analog» erklärt. Eine entscheidende Rolle für Berkeleys Ausführungen im Anschluss an diese Zielsetzung spielt nun Caietanus' *De nominum analogia* (DNA).

Aus heutiger Sicht ist Caietanus' Einfluss bereits an der zuvor zitierten Stelle zu spüren. So eröffnet Caietanus' DNA gewissermassen ebenfalls mit einer Begriffsklärung (DNA § 1). Zudem scheinen Caietanus' Ausführungen insofern eine Rolle zu spielen, als Berkeleys Hinweis darauf, dass «analog präzisieren» nichts anderes als die scholastische Ausdrucksweise für die Anwendung (*application*) von Attributen mittels Analogien darstellt, eine Grundlage in DNA hat. Ich habe ausführlich dargelegt, dass Caietanus der thomistischen Tradition folgend analoge Attribution als Form und Modus versteht. Der analoge Attributionsmodus ist gemäss Caietanus eine eigenständige Aussageweise, welche von den univoken und äquivoken Attributionsmodi verschieden ist, aber ebenso wie diese zur *wörtlichen* Sprache gehört. Eine analoge Attribution der Form nach ist für Caietanus nichts anderes als eine Zuschreibung von Attributen, welche in Form einer Analogie vorgenommen wird (§ 1.4). Dementsprechend liegt sein Augenmerk zu Beginn von DNA auf der analogen Attribution der Form nach, da seine Unterscheidung dreier Modi der Analogie im Wesentlichen eine von drei möglichen Formen darstellt, welche eine *analoge* Attribution haben kann (DNA § 3).

Berkeley übergeht für seine Ausführungen die Analogie der Ungleichheit (*inequalitas*) und der Attribution (*attributionis*) und legt sein Augenmerk einzig auf den von Caietanus bevorzugten Modus: den Modus, den dieser

«Analogie der Proportionalität» (*analogia proportionalitatis*) nennt (DNA § 23). Dabei scheinen Auszüge aus § 21, wie bereits Hochschild (2004: 162f.) angemerkt hat, gar eine Übersetzung und Paraphrase von Caietanus' drittem Kapitel zu sein, in welchem dieser den genannten Modus der Analogie einführt und darlegt. Berkeley schreibt:

Every one knows that analogy is a *Greek* word used by mathematicians to signify a similitude of proportions. For instance, when we observe that two is to six as three is to nine, this similitude or equality of proportion is termed analogy. And, although proportion strictly signifies the habitude or relation of one quantity to another, yet, in a looser and translated sense, it hath been applied to signify every other habitude; and consequently, the term analogy comes to signify all similitude of relations or habitudes whatsoever [vgl. DNA § 24; MF]. Hence the Schoolmen tell us there is analogy between intellect and sight; forasmuch as intellect is to the mind what sight is to the body [vgl. DNA § 23; MF], and that he who governs the State is analogous to him who steers a ship. Hence a prince is analogically styled a pilot, being to the State as a pilot is to his vessel [vgl. DNA § 28; MF]. (Alc. IV § 21, 169)

Berkeley weist, ebenso wie Caietanus, zu Beginn seiner Begriffsklärung auf den mathematischen Ursprung der Analogie der Proportionalität hin. Obwohl es sich dabei ursprünglich um einen Vergleich zweier mathematischer Verhältnisse handle, sei sie in der Folge dazu verwendet worden, *jede* Form von Gleichheit von Relationen oder Verhältnissen (*habitudes*) zu beschreiben. Dabei legen sowohl die nachfolgenden, wohl von Caietanus übernommenen Beispiele Berkeleys als auch der Verweis auf das dritte Kapitel von DNA am Ende des zitierten Abschnitts (*Works* III, 169) nahe, dass Berkeley nicht meint, jede Gleichheit von Relationen stelle eine Analogie dar, sondern, wie Caietanus, Folgendes annimmt (§ 1.5): Eine Analogie besteht, wenn sich zwei binäre Relationen funktional oder proportional ähnlich sind – d. i., wenn ein Erstes (A) und ein Zweites (B) sich wie ein Drittes (C) und ein Viertes (D) zueinander verhalten (A:B::C:D). Dies wirft natürlich die Frage auf, was Berkeley unter funktionaler Ähnlichkeit versteht (§§ 3.1–3.2). Für den Moment ist jedoch wichtiger, *dass* Berkeley und Caietanus in mindestens zwei Hinsichten die gleiche Ansicht vertreten: Berkeley teilt mit dem scholastischen Autor die Auffassungen, dass es eine richtige Weise der analogen Attribution der Form nach gibt und dass diese in Form von Analogien der Proportionalität vollzogen werden sollte.

Es mag aufgrund meiner bisherigen Ausführungen zunächst scheinen, als ob O'Higgins (1976: 96) dennoch Recht habe, wenn er sich dafür ausspricht, dass Berkeley Caietanus mit «bemerkenswerter Nähe» (*closeness*) folge. Aufgrund meiner Ausführungen in § 1.5 ist klar, dass dies jedoch zudem zweierlei bedingen würde: Erstens müsste Berkeley ebenso wie Caietanus den analogen Attributionsmodus im Sinne einer *eigenständigen* Aussageweise von Ausdrücken akzeptieren. Zweitens müsste Berkeley, um Caietanus' Position zu teilen, bezüglich der Eigenständigkeit des analogen Attributionsmodus ebenfalls der Ansicht sein, dass die Form der analogen Attribution eine proportionale Einheit des signifizierten Bedeutungsgehalts sicherstellt, welche es dann erlaubt, Ausdrücke mit analogem Bedeutungsgehalt und den analogen Attributionsmodus von Ausdrücken mit univokem oder äquivokem Bedeutungsgehalt und der univoken und äquivoken Aussageweise zu unterscheiden.

Bereits Hochschild hat darauf hingewiesen, dass Berkeley zwar weder die metaphysischen noch die semantischen Annahmen von Caietanus zu berücksichtigen scheine; es könne aber dennoch der Fall sein, dass Berkeley Caietanus' Verständnis des analogen Bedeutungsgehalts teile (Hochschild 2004: 163 ff.). Dies vor allem, da Berkeley im Kontext göttlicher Attributionen stets «wörtlich» (*literal*), «strikt» (*strict*) und «eigentlich» (*proper*) gleichsetzt (Alc. IV §§ 18–22; Letter 12 [8], 35, [32]; DHP III 257; TVV § 6). Es liegt damit nahe, dass Berkeley analoge Attributionen ebenso wie Caietanus oder Thomas (§§ 1.3–1.4) – und anders als King oder Collins (§ 2.2) – als Teil der wörtlichen Sprache versteht. Dies wird noch deutlicher, wenn er in Alc. IV § 21, wiederum Caietanus' Ausführungen in DNA folgend (DNA § 25), darauf hinweist: «[I]t is to be observed that a twofold analogy is distinguished by the Schoolmen, metaphorical and proper» (Alc. IV § 21, 169 f.). Dabei scheint Berkeley Caietanus' Ansicht zu teilen, der Unterschied zwischen der eigentlichen (*proprie*) und der metaphorischen (*metaphorice*) Analogie der Proportionalität bestehe darin, dass es bei der metaphorischen auf der sprachlichen Ebene zu einer Übertragung vom Passenden auf das Unpassende komme – d. i., weil hier nicht alle Ausdrücke in ihrem eigentlichen Sinn verwendet bzw. wörtlich verstanden werden können (§§ 3.7–3.8).

Berkeley weist in der Folge darauf hin, dass die Bibel zwar voller metaphorischer Zuschreibungen in Form von Analogien an Gott sei (DNA § 111;

§§ 1.5 & 4.1), es aber auch solche im eigentlichen Sinne gebe (Alc. IV § 21, 170). Es mag deshalb der folgende Eindruck entstehen: Im Unterschied zu seinen Zeitgenossen und vor allem zu William King kehrte Berkeley zum scholastischen Verständnis des analogen Attributionsmodus als Mitte zwischen univoker und äquivoker Aussageweise zurück und verstünde diese Aussageweise ebenfalls als Teil der wörtlichen Sprache. So aufgefasst liefe seine Kritik von King darauf hinaus, dass dieser den analogen Attributionsmodus zu Unrecht als Mitte von wörtlicher und metaphorischer Sprache verstanden und diese Aussageweise zudem von Metaphern unzureichend abgegrenzt hätte. Gegen diese Deutung spricht jedoch, dass Berkeleys Äusserungen nicht im Mindesten für eine Akzeptanz des analogen Attributionsmodus als eigenständige Aussageweise sprechen.

Dass Berkeley keineswegs eine thomistische Lösung des Problems der göttlichen Attribution vertritt, deutet sich an, wenn er ausführt, was Caietanus eine *analogia proprie facta* nenne – eine Redewendung, welche man in DNA vergeblich sucht (Hochschild 2004: 164). Gemäss Berkeleys Darstellung ist eine richtig geformte Analogie aus Caietanus' Sicht eine, welche das richtige Verhältnis zwischen Gott und den Geschöpfen wahrt. Gott etwas proportional zuzuschreiben heisst in Berkeleys Darstellung von Caietanus, dass man das Verhältnis (*proportion*) zu Gottes unendlichem Wesen (*nature*) erhält. So wie Gott gegenüber dem Menschen unendlich erhabener ist, so ist auch Gottes Wissen jenem der Menschen unendlich überlegen. Grundsätzlich ist es gemäss Berkeleys Darstellung von Caietanus möglich, alle Eigenschaften, Vermögen und Fähigkeiten, welche wir in uns finden und die an und für sich (*simply, and as such*) eine Perfektion bezeichnen, auch Gott zuzuschreiben (Alc. IV § 21, 170).

Aufgrund meiner Ausführungen zu Caietanus liegt es bereits auf der Hand, dass die entscheidende Frage lautet: Mit welchem Bedeutungsgehalt werden die Attribute zugeschrieben? Wenn Berkeley Caietanus folgen würde, wäre die Antwort klar: mit einem analogen Bedeutungsgehalt, d. i., die für die Zuschreibungen verwendeten Ausdrücke würden weder genau denselben noch einen gänzlich verschiedenen (*nec omnio eadem, nec omnino diversa*) Bedeutungsgehalt signifizieren (DNA § 8). Im nächsten Abschnitt schreibt Berkeley jedoch: «But for your part, *Alciphron*, you have been fully convinced that God is a thinking intelligent being, *in the same sense* with other spirits, though not in the same imperfect manner or degree [meine Hervorhebung]»

(Alc. IV § 22, 171). Berkeley bezieht sich im Zitat zwar nicht in erster Linie auf die sprachliche Ebene, sondern sagt, Gott und andere Geister *seien* im gleichen Sinne *weise* etc. Ebenso verwendet Berkeley die scholastische Terminologie nicht und schreibt weder von «univok» noch von «univokem Attributionsmodus». Dennoch legt seine Bemerkung nahe, dass er, in der von mir eingeführten Terminologie gesprochen, den univoken Attributionsmodus bevorzugt. So spricht keine mir bekannte Äusserung Berkeleys dafür, dass er vom traditionellen Verständnis abweicht, wonach «univok» und «im gleichen Sinne» gleichbedeutend sind.

Des Weiteren greift Berkeley das von Scotus (§ 1.4) und Caietanus (§ 1.5) jeweils diskutierte Problem des Fehlschlusses der Äquivokation auf (Fasko 2018). Dabei wird deutlich, dass sich dieses Problem aus Berkeleys Sicht gar nicht stellt, weil im Kontext von (wörtlich zu verstehenden) göttlichen Attributionen jeder Syllogismus ohnehin nur mit den zulässigen drei Termini operiert (Alc. IV § 22, 171). Diese Überlegung scheint jedoch vorauszusetzen, dass die für die Zuschreibung an Gott verwendeten Ausdrücke nicht nur in ihrem eigentlichen Sinne, sondern auch mit dem gleichen Bedeutungsgehalt gebraucht werden, in welchem sie für eine Zuschreibung an ein Geschöpf verwendet würden. An die Stelle von Caietanus' ausgefeilter Zurückweisung der scotistischen Kritik, dass der analoge Attributionsmodus zu einem Syllogismus mit vier Termini, d. i. zu einem Fehlschluss der Äquivokation, führen müsse (§ 1.4), tritt bei Berkeley der knappe Hinweis darauf, dass sich dieses Problem nicht stelle. Im Unterschied zu Caietanus umgeht Berkeley das Problem eines Fehlschlusses der Äquivokation aber nicht, indem er zugesteht, dass z. B. die Weisheit Gottes und der Geschöpfe *simpliciter* verschieden ist, sich hinter dieser Verschiedenheit aber eine proportionale Einheit des signifizierten Bedeutungsgehalts verbirgt (DNA § 106; § 1.5). Vielmehr nutzt Berkeley den potentiellen Fehlschluss der Äquivokation als Argument dafür, dass die für die Zuschreibung verwendeten Ausdrücke in solchen Fällen im gleichen und eigentlichen Sinn gebraucht werden müssen, d. i., die Ausdrücke sind wörtlich zu verstehen und werden mit dem gleichen Bedeutungsgehalt von Gott und Geschöpfen ausgesagt.

Die Abweichung von Caietanus und einer thomistischen Lösung im Allgemeinen wird noch deutlicher, wenn man beachtet, wie Berkeley den Unterschied zwischen Gott und Geschöpfen deutet. Zwar akzeptiert Berkeley

ebenso wie Thomas oder Caietanus die *imago-dei*-These,⁴² jedoch scheint Berkeley diese These im Unterschied zu seinen scholastischen Vorgängern kein Kopfzerbrechen zu bereiten. An die Stelle von Thomas' Auffassung der Un-/Ähnlichkeit von Gott und Geschöpfen und seiner Deutung der repräsentationalen Ähnlichkeitsbeziehung als asymmetrischer Relation (§ 1.3) tritt bei Berkeley die Auffassung eines graduellen Unterschieds von Gott und Geschöpfen (Alc. IV §§ 21–22, 170 f.). Gemäss Berkeley gibt es zwischen Gott und Geschöpfen keine wesentliche Verschiedenheit. Der einzige gewichtige Unterschied ist, dass die göttlichen Attribute im Unterschied zu den Fähigkeiten, Eigenschaften und Vermögen der Menschen rein und vollkommen sind und keine Imperfektionen oder Vermischung (*alloy*) aufweisen (Alc. IV § 21, 171). Unter anderem deshalb schreibt Berkeley in den *Drei Dialogen*: «For all the notion I have of God, is obtained by reflecting on my own soul heightening its powers, and removing its imperfections» (DHP III 231 f.). Wie bereits Pearce bemerkt hat, ist dieses Vorgehen nur sinnvoll, wenn Geschöpfe und Gott im gleichen Sinne Geister sind (Pearce 2018: 186 ff.). In der Tat betont Berkeley immer wieder, dass sowohl Gott als auch Geschöpfe Geister seien. Dabei ist gemäss Berkeley der entscheidende Unterschied zwischen Gott und Geschöpfen, dass einzig Gott unendlich sei (PHKI § 2; PHK §§ 33 & 117; DHP II 219 & III 236).⁴³

42 Dies wird vor allem in Berkeleys Predigten deutlich. So schreibt er in seiner sechsten Predigt: «It is evident there are two parts in the composition of man: The mind which is pure and spiritual, which is made in the image of God, and which we have in common with angels» (*Works* VII, 86). Ich danke Marc Hight, der mich auf diese und weitere Stellen aufmerksam gemacht hat, an denen Berkeley seine Akzeptanz der *imago-dei*-These explizit macht (*Works* VII, 95 & 21). Hight (2019, Manuskript) ist bis anhin auch einer der wenigen, die die philosophische Relevanz der *imago-dei*-These für Berkeleys Philosophie des Geistes eingehender untersucht haben. Ich werde in § 3.6 ausführlicher auf Berkeleys Verständnis dieser These eingehen.

43 Die von Berkeley vertretene Auffassung, dass es zwischen Gott und Geschöpfen keine simultane Un-/Ähnlichkeit, sondern einen graduellen Unterschied gebe, findet sich damit auch ausserhalb von *Alciphron*. Mehr zu Berkeleys Gottesbegriff sowie ein konziser Überblick zur Forschungsdebatte findet sich in Pearce 2017a: 458 ff. Die generische Ähnlichkeit von Geistern sowie den Unterschied zwischen Gott und Geschöpfen werde ich in § 3.6 ausführlicher thematisieren.

Die Zurückweisung der O'Higgins-These

Im Sinne einer Zusammenfassung lässt sich somit festhalten, dass Berkeleys Lösung des Problems der göttlichen Attribution von der thomistischen Position im Allgemeinen und von Caietanus im Besonderen in einem grundsätzlichen Sinne abweicht. Im Unterschied zu Caietanus gibt es bei Berkeley weder Ausdrücke, die einen analogen Bedeutungsgehalt signifizieren, noch einen analogen Attributionsmodus im Sinne einer eigenständigen Aussageweise. Stattdessen geht Berkeley davon aus, dass zumindest manche der Ausdrücke, welche für Zuschreibungen an Gott verwendet werden, im gleichen Sinn gebraucht werden, wie wenn man sie einem Geschöpf zuschriebe. Ausserdem werden die Ausdrücke in ihrem eigentlichen Sinne verwendet, d. i., sie sind wörtlich zu verstehen. In dieser Hinsicht stimmt Berkeley mit Caietanus und anderen Scholastikern überein. Wie in diesem Kapitel jedoch deutlich geworden ist, liegt dies nicht unbedingt daran, dass er die Scholastiker besser verstanden hätte als seine hier besprochenen Zeitgenossen. Vielmehr erklärt sich die Nähe dadurch, dass sich Berkeley gegen die zu seiner Zeit vorherrschende Auffassung wendet, wonach es einen analogen Attributionsmodus gibt, der gewissermassen einen Mittelweg zwischen wörtlicher und metaphorischer Sprache bildet (§ 2.2). Eine Attribution ist für Berkeley analog, wenn sie in Form einer Analogie vollzogen wird. Dabei folgt er Caietanus insofern, als sich die Auffassung analoger Attribution der Form nach ebenso in DNA findet wie die Überzeugung, dass die richtige Form dafür die Analogie der Proportionalität sei.

Aufgrund meiner bisherigen Ausführungen ist es zudem nun möglich, zur O'Higgins-These (vgl. Einleitung) Stellung zu beziehen. Wenn O'Higgins (1976: 96) schreibt, Berkeley folge Caietanus mit «bemerkenswerter Nähe», ist dies insofern nicht gänzlich falsch, als Berkeley in der Tat in zwei Hinsichten mit Caietanus übereinstimmt. Wie meine Ausführungen jedoch deutlich gemacht haben, wird O'Higgins' These dem Umstand nicht gerecht, dass es zwischen Berkeley und Caietanus wichtige (sprach-)philosophische Unterschiede gibt. Es ist deshalb nicht nur verkürzt, sondern falsch, wenn O'Higgins behauptet, dass Alc. IV § 21 eine ziemlich genaue Darstellung von Caietanus' Lehre (*doctrine*) der Analogie sei (1976: 97f.) – dass meine Interpretation dabei über die Gründe für Berkeleys aus heutiger Sicht

teilweise eindeutig falsche Caietanus-Exegese keinen Aufschluss gibt, ist eine Geschichte für sich.

Des Weiteren haben meine Ausführungen in diesem Abschnitt deutlich gemacht, dass es unklar ist, ob Berkeley Caietanus *folgt*. Man könnte damit nämlich das Augenmerk auf die chronologische Abfolge legen und darauf hinweisen wollen, dass Berkeley zeitlich nach Caietanus kommt: Berkeley folgt Caietanus insofern, als es Übereinstimmungen zwischen deren Auffassungen von analoger Attribution der Form nach und der Analogie der Proportionalität gibt, Caietanus seine Auffassung aber zuerst entwickelt und ausformuliert hat. In diesem zeitlichen Sinne ist es zulässig, davon zu sprechen, dass Berkeley Caietanus folgt. Wenn man damit aber meint, dass Berkeley Caietanus' Auffassungen *übernimmt*, dann stellt sich ein Problem: Für diese These gibt es weder Beweise noch überzeugende Hinweise. Es gibt meines Wissens in Berkeleys Werken oder Briefwechsel keine Stellen, welche nahelegen, dass Berkeley, bevor er DNA gelesen hat, gewissermassen keine oder eine gänzlich andere Auffassung von Analogien gehabt hätte. Es ist nicht einmal klar, wann Berkeley DNA zum ersten Mal gelesen hat. Aufgrund der Ausführungen im IV. Dialog von *Alciphron* kann man einzig gewiss sein, dass es vor 1732 gewesen ist.

Es spielt dabei für meine Untersuchung von Berkeleys Auffassung des Naturgeschehens und die vorrangige Klärung seiner Auffassungen von Analogie und Ähnlichkeit im nächsten Kapitel keine Rolle, ob Berkeley Caietanus' Analogiebegriff tatsächlich übernimmt. Was nämlich ausser Frage steht, ist, dass Berkeley hinsichtlich analoger Attribution der Form nach und bezüglich der Form der Analogie die gleichen Auffassungen wie Caietanus vertritt. Diese Übereinstimmung ist mit grosser Wahrscheinlichkeit auch der Grund dafür, dass Berkeley überhaupt auf Caietanus verweist. Erstens dient der scholastische Autor zur Illustration, da seine Ausführungen helfen, das aus Berkeleys Sicht bestehende Missverstehen Kings von Analogien und analoger Attribution zu verdeutlichen. Zweitens suggeriert Berkeleys Verweis, dass seine Auffassung des Problems der göttlichen Attribution nahtlos an die von ihm beschriebene und gemäss seiner Darstellung seit jeher einhellig vertretene Position zum Problem der göttlichen Attribution anknüpft.

3. Analogie, Ähnlichkeit, Repräsentation und Metaphern

Mit diesem Kapitel beginnt die zweite Hälfte der vorliegenden Arbeit, in welcher ich Berkeleys Analogiebegriff im Detail rekonstruiere. Diese Rekonstruktion dient wiederum einer Analyse von Berkeleys These der göttlichen Sprache, welche eine Antwort auf meine beiden Leitfragen geben wird:

- i) Weshalb besteht Berkeley darauf, dass die These der göttlichen Sprache wörtlich zu verstehen ist?
- ii) Wie lässt sich Berkeleys wörtliche Auslegung der These der göttlichen Sprache am besten ausformulieren?

Bevor ich diese Fragen im vierten Kapitel eingehender untersuchen kann, muss Berkeleys Analogiebegriff im Detail rekonstruiert und verteidigt werden. Dies ist das Ziel des vorliegenden Kapitels. Wie in der Folge deutlich wird, bedingt diese Rekonstruktion ein Augenmerk auf Berkeleys Auffassungen von Relationen und Zielursachen (§§ 3.1–3.2), während die Verteidigung meiner Interpretation eine ausführliche Untersuchung von Berkeleys Auffassung von Ähnlichkeit, Repräsentation und Metaphern erfordert (§§ 3.3–3.8). Bevor ich jedoch damit beginne, möchte ich die wichtigsten bis anhin gewonnenen Erkenntnisse rekapitulieren.

Die bisherigen Ausführungen zum diachronen (§ 1) sowie synchronen (§ 2) historischen Hintergrund haben aufgezeigt, dass die O’Higgins-These (vgl. Einleitung) zurückzuweisen ist. Gemäss O’Higgins (1976: 95f.) habe Berkeley Caietanus’ Lösung des Problems der göttlichen Attribution aus *De nominum analogia* mit bemerkenswerter Genauigkeit übernommen. Entgegen dieser immer noch weitverbreiteten Forschungsmeinung habe ich dargelegt, dass eine Beschäftigung mit diesem Problem im Allgemeinen und mit Caietanus im Besonderen zwar lohnenswert ist, aber in erster Linie nur

insofern, als es Aufschluss über Berkeleys Auffassung von Analogien gibt. Damit ich dies zeigen konnte, musste ich zunächst den Ursprung und die Entwicklung des Problems der göttlichen Attribution eingehender untersuchen. Dabei ist deutlich geworden, dass dieses Problem aus zwei eng miteinander verknüpften Fragen besteht (§ 1.1):

- a) Welche Attribute können Gott zugeschrieben werden?
- b) Mit welchem Bedeutungsgehalt und mit welcher Aussageweise werden die für Zuschreibungen an Gott verwendeten Ausdrücke genutzt?

Wie ich im ersten Kapitel dargelegt habe, gibt es hinsichtlich der zweiten Frage drei Antwortmöglichkeiten. Der signifizierte Bedeutungsgehalt kann univok (gleich), äquivok (verschieden) oder analog (teils gleich, teils verschieden) sein. Der analoge Attributionsmodus wird in der Scholastik gemeinhin als Aussageweise verstanden, die in der Mitte zwischen den univoken und äquivoken Attributionsmodi steht und damit auch als Teil der wörtlich gemeinten Sprache gilt (§§ 1.2–1.3). Letzteres ist entscheidend, da der analoge Attributionsmodus aus der Sicht von Thomisten wie Caietanus dazu dient, das Problem der göttlichen Attribution zu lösen, und es genau diese Aussageweise ist, welche zu Berkeleys Lebzeiten eine Neuverortung erfährt als Mitte zwischen wörtlicher und metaphorischer Sprache (§ 2.2).

Caietanus ist Thomas folgend der Ansicht, dass der analoge Attributionsmodus das Problem der göttlichen Attribution löst, da diese Aussageweise es uns erlaubt, Zuschreibungen an Gott weder im genau gleichen noch in einem gänzlich verschiedenen Sinn zu machen. Es wird damit auf einer sprachlichen Ebene möglich, der simultanen Un-/Ähnlichkeit von Gott und den Geschöpfen gerecht zu werden (§ 1.3). Entgegen Scotus' Kritik versucht Caietanus in *De nominum analogia* darzulegen, dass der analoge Attributionsmodus nicht zu einem Fehlschluss der Äquivokation führt (§ 1.4). Gemäss Caietanus fusst diese Aussageweise auf einer besonderen Form der Analogie, welche eine proportionale Einheit des signifizierten Bedeutungsgehalts ermöglicht, sodass dieser bei Zuschreibungen an Gott und Geschöpfe weder genau gleich noch gänzlich verschieden, aber dennoch aus metaphysischer Sicht Eines ist (§ 1.5).

Im zweiten Kapitel habe ich Berkeleys Diskussion des Problems der göttlichen Attribution in Alc. IV §§ 16–22 und vor allem seine Caietanus-

Exegese in Alc. IV § 21 eingehend betrachtet. Dies bedingte zunächst eine Untersuchung der argumentativen Struktur von *Alciphron* (§ 2.1) sowie eine vertiefte Analyse von William Kings Predigt und Anthony Collins' Kritik derselben (§ 2.2). Wie ich nämlich dargelegt habe, sind die betreffenden Abschnitte im IV. Dialog eine Reaktion auf ebenjene Kritik Collins' (§§ 2.3–2.4), und der Verweis auf Caietanus dient mitunter dem Zweck, Collins' Uneinigkeitsargument zurückzuweisen (§ 2.5). Dabei wurde entgegen der O'Higgins-These deutlich, dass es zwei Hinsichten gibt, in denen Caietanus und Berkeley übereinstimmen, und zwei entscheidende Hinsichten, in denen Berkeley von Caietanus abweicht.

Erstens vertritt Berkeley ebenso wie der scholastische Autor die Auffassung, dass eine Analogie besteht, wenn sich zwei binäre Relationen (A:B::C:D) funktional ähnlich sind. Zweitens sind Berkeley und Caietanus der Ansicht, dass Zuschreibungen an Gott in Form von derartigen Analogien gemacht werden müssen, d. i., dass es für Zuschreibungen an Gott nur eine zulässige Weise der analogen Attribution der Form nach gibt. Im Unterschied zu Caietanus gibt es bei Berkeley weder einen analogen Attributionsmodus noch Ausdrücke, die einen analogen Bedeutungsgehalt signifizieren. Berkeleys Lösung des Problems der göttlichen Attribution weicht damit in einem grundsätzlichen Sinne von der thomistischen Position ab (§ 2.5). Dies vor allem, da er wie viele seiner Zeitgenossen den analogen Attributionsmodus als Mitte von wörtlicher und metaphorischer Sprache verstand (§ 2.2) und nicht, wie z. B. die von mir untersuchten Autoren, als Mitte der univoken und äquivoken Aussageweise und damit als Teil der wörtlichen Sprache (§ 1.3).

Es ist aufgrund meiner bisherigen Ausführungen klar, welche Form eine Analogie gemäss Berkeley haben muss. Bis anhin ist freilich offengeblieben, wie diese Auffassung auszubuchstabieren ist. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass sich vor allem die Frage stellt, was Berkeley unter einer «funktionalen Ähnlichkeit» versteht. Des Weiteren ist unklar, ob sich meine Interpretation von Berkeleys Analogieverständnis, für welches Relationen in mehrfacher Hinsicht eine entscheidende Rolle spielen, kohärent in Berkeleys Philosophie einfügt. In diesem Zusammenhang müssen zwei Herausforderungen gemeistert werden.

Eine erste Herausforderung ergibt sich dabei aus dem Umstand, dass Berkeley nur sehr wenig zu Relationen zu sagen hat. Obschon deutlich wird,

dass Berkeley Ähnlichkeit (*likeness, resemblance, similitude*) für eine Relation hält (NB 503; TVV § 39; PHK § 43), beschränkt er sich hinsichtlich Relationen im Wesentlichen auf den folgenden Hinweis: Relationen enthalten (*include*) (PHK₁₇₃₄ § 142) für ihr Bestehen einen Akt des Geistes. Diese Redeweise von «enthalten» muss zunächst geklärt werden, wenn man ein umfassenderes Verständnis von Berkeleys Auffassungen von Relationen und (funktionaler) Ähnlichkeit entwickeln will (§§ 3.1–3.2).

Eine zweite Herausforderung betrifft die scheinbare Inkompatibilität meiner Interpretation mit dem von Philip Cummins so genannten *Likeness Principle* (LP) (Cummins 1966: 63). Mit dem LP bezieht sich Cummins auf Berkeleys Aussage in PHK § 8, dass eine Idee nur einer Idee ähnlich sein könne. Für sich genommen schliesst das LP dementsprechend nicht aus, dass es eine Ähnlichkeitsbeziehung auch zwischen Relationen geben kann. Wie jedoch deutlich wird, lassen Berkeleys Ausführungen die Rekonstruktion eines Arguments für das LP zu, welches Ähnlichkeit scheinbar auf Ideen beschränkt (§ 3.3).

In der Folge werde ich meine Interpretation verteidigen, indem ich zeige, dass Berkeley nicht Ähnlichkeit, sondern Repräsentation auf Ideen beschränkt. Die Abschnitte §§ 3.4–3.6 sind deshalb dem Verhältnis von Repräsentation und Ähnlichkeit gewidmet, bevor ich in den letzten zwei Abschnitten (§§ 3.7–3.8) auf den Unterschied zwischen wörtlichen und metaphorischen Analogien eingehe und damit meine Rekonstruktion von Berkeleys Analogiebegriff beende.

3.1 Berkeleys Auffassungen von Relationen und Ähnlichkeit

Ich habe in der Einleitung dieses Kapitels darauf hingewiesen, dass sich Berkeley zu Relationen oder Ähnlichkeit nur spärlich äussert. Dabei werfen diese wenigen Äusserungen grundlegende Fragen auf. In der überarbeiteten Ausgabe der *Prinzipien* schreibt Berkeley, dass Relationen – neben Geistern und Ideen – in all ihren Arten (*kinds*) der dritte Gegenstand menschlicher Erkenntnis darstellen (PHK₁₇₃₄ § 89). Da Ideen und Geister eigenständige ontologische Entitäten sind, stellt sich auf der Grundlage von Berkeleys Äusserung in § 89 die Frage, ob Relationen ebenfalls eine eigenständige

ontologische Entität darstellen – eine dritte Entität, deren *esse* vielleicht gar weder *percipi* noch *percipere* ist (NB 429).

Obwohl es der Fall sein mag, dass mit Relationen etwas existiert, was weder wahrnimmt noch wahrgenommen wird, ist es unumgänglich, dass dieses Etwas auf eine Seite von Berkeleys Aktiv-Passiv-*Dichotomie* fällt. Wie ich in diesem Abschnitt darlege, lässt sich die Frage danach, wie sich Relationen in Berkeleys Metaphysik einfügen, am besten beantworten, indem man prüft, welches gemäss Berkeley die notwendigen Bedingungen dafür sind, dass eine Relation besteht. Obschon aufgrund der hier angestrebten Klärung von Berkeleys Analogiebegriff mein Augenmerk auf Ähnlichkeitsbeziehungen liegt, muss man zunächst Berkeleys Bemerkung näher betrachten, *jede* Relation «enthalte» (*includes*) stets einen Akt des Geistes (PHK₁₇₃₄ § 142). Wie ich nämlich zeige, trägt die Prüfung des in § 142 Gesagten sowohl zu einem umfassenderen Verständnis von Berkeleys Auffassung von Relationen im Allgemeinen als auch von Ähnlichkeit im Besonderen bei.

Berkeleys Rede von «enthalten» in PHK₁₇₃₄ § 142

Berkeley beginnt § 142 der *Prinzipien* mit einer erneuten Diskussion des grundlegenden ontologischen Unterschieds zwischen Ideen und Geistern. Geister und Ideen – führt er aus – weisen weder Ähnlichkeit auf noch haben sie sonst etwas gemeinsam. Deshalb ist es aus seiner Sicht unmöglich, dass wir von Geistern eine Idee haben können. Von Geistern haben wir stattdessen eine Auffassung (*notion*). Es ist dabei in der Sekundärliteratur bis heute umstritten, was Berkeley unter *notion* versteht, ob *notions* einen philosophischen Zweck erfüllen oder ob es eine einheitliche Verwendungsweise gibt. Zwei der besten Untersuchungen von Berkeleys Verständnis von *notion* und den dazugehörigen Schwierigkeiten stellen nach wie vor die Studien von Desirée Park (1972) und Daniel Flage (1987) dar. Für den Zweck der Klärung von Berkeleys Auffassung von Relationen und Ähnlichkeit können diese und weitere Schwierigkeiten aber unberücksichtigt gelassen werden. Wie in der Folge deutlich wird, reicht dafür Berkeleys Charakterisierung von *notions* in § 142 aus. Diese sieht wie folgt aus:

I have some knowledge or notion of my mind, and its acts about ideas, inasmuch as I know or understand what is meant by those words. What I know, that I have some notion of [...] It is also to be remarked, that all relations including an act of the mind, we cannot so properly be said to have an idea, but rather a notion of the relations or habitudes between things. But if in the modern way the word *idea* is extended to spirits, and relations and acts; this is after all an affair of verbal concern. (PHK₁₇₃₄ § 142)

Wie Berkeley ausführt, haben wir insofern eine Auffassung (*notion*) des Geistes und mentaler Akte, als wir wissen und verstehen, was mit diesen Ausdrücken gemeint ist. Wir wissen z. B. aus eigener Erfahrung, was es heisst, zu wollen, zu lieben oder zu hassen (PHK § 27). Die Möglichkeit, von etwas eine Auffassung (*notion*), aber keine Idee zu haben, ist hinsichtlich Berkeleys Verständnis von Relationen entscheidend. Berkeley hält im zitierten Teil von § 142 fest, dass wir ebenfalls keine Idee, sondern nur eine Auffassung von den Relationen und Verhältnissen (*habitudes*) zwischen den Dingen haben. Es wird in der Folge deutlich, dass Berkeley mit *things* an dieser Stelle keineswegs bloss Einzeldinge meint. Vielmehr können auch Geister und gar Relationen als Relata fungieren (§§ 3.2 & 3.6). Für den Moment ist die Feststellung ausreichend, dass Berkeley in § 142 die folgende Ansicht vertritt: Wir wissen aus eigener Erfahrung, zumindest im Grundsatz, was mit Ausdrücken wie Kausalität oder Ähnlichkeit gemeint ist – auch wenn er wohl kaum bestreiten würde, dass wir uns über die philosophischen Details dessen, was Kausalität oder Ähnlichkeit umfasst, äusserst uneins sein können.

Berkeley macht in PHK₁₇₃₄ § 142 deutlich, dass Relationen von Ideen und Geistern verschieden sind. Zudem legt er nahe, dass sie insofern von mentalen Akten zu unterscheiden sind, als sie diese Akte bloss «enthalten». Während damit klar ist, was Relationen *nicht* sind, ist nach wie vor offen, was sie sind und wo in Berkeleys Metaphysik und vor allem auf welcher Seite der Aktiv-Passiv-Dichotomie sie einen Platz finden. Wie ich in der Folge darlege, hilft die Klärung von Berkeleys Rede von «enthalten» dabei, diese Fragen zu beantworten.

Wenn Berkeley in § 142 schreibt, dass Relationen einen mentalen Akt enthalten, könnte man zunächst meinen, Berkeley wollte damit sagen, nur mentale Akte könnten als Relata fungieren. In PHK₁₇₃₄ § 89 schreibt Berkeley

jedoch explizit, dass Relationen zwischen Ideen bestehen können. In § 142 macht er deutlich, dass Ideen und mentale Akte voneinander zu unterscheiden sind, da wir von derartigen Akten keine Idee, sondern nur Auffassungen (*notions*) haben können. Dementsprechend kann «enthalten» für Berkeley weder heissen, dass Relationen nur zwischen mentalen Akten bestehen, noch, dass mindestens eines der Relata stets ein mentaler Akt sein muss.

Eine weitere Möglichkeit, Berkeleys Rede von «enthalten» zu deuten, ist die folgende: Mit «enthalten» möchte Berkeley auf den Umstand hinweisen, dass Relationen *für ihr Bestehen* einen mentalen Akt bedingen. Diese Interpretation von «enthalten» ist besonders plausibel, wenn man sie vor dem historischen Hintergrund betrachtet.

Aristoteles' Ausführungen im siebten Kapitel der *Kategorienschrift* (Cat. 7 6a36–6b & 8a29–35) folgend wurden Relationen in der scholastischen Tradition weitgehend zunächst als distinkte, aussermentale Entitäten verstanden (§ 1.1). Spätestens seit Ockhams Kritik dieser Auffassung wurde darüber diskutiert, ob und in welchem Sinne Relationen mentale Entitäten sind, welche für ihr Bestehen von einem Geist abhängen.⁴⁴ Zudem findet sich eine ausführliche Diskussion über die Geistesabhängigkeit von Relationen im 25. Kapitel des zweiten Buches von Lockes *Essay*.⁴⁵ Hier, aber auch andernorts weist Locke darauf hin, dass eine Relation für ihr Bestehen einen Akt des Vergleichens bedingt. Es gibt gar diverse Stellen, an denen sich Locke dafür

44 Aufschlussreiche Stellen für ein besseres Verständnis von Ockhams Kritik und seiner eigenen Auffassung sind unter anderem: *Summa Logicae* I c. 49, OP i, 154; *Summa Logicae* II, c. 11, OP i, 281; *Ordinatio* I, d. 30, q. 1, OT iv, 316f. Für eine ausführlichere Darstellung von Ockhams Argumentation und Position siehe: Henninger 1989: Kap. 7. Ockhams Einfluss auf die Entwicklung des Relationsbegriffs bis hin zur Frühen Neuzeit wird von Brower (2018: Abs. 3.2 & 6) eingehender untersucht.

45 Obwohl sich in Berkeleys Schriften kein expliziter Verweis auf dieses 25. Kapitel findet, steht es alleine aufgrund von Berkeleys mannigfachen Einträgen im *Notebook* ausser Frage, dass er den ganzen *Essay* intensiv studiert hat. Es ist deshalb wenig überraschend, dass verschiedene Kommentatorinnen und Kommentatoren bereits darauf hingewiesen haben, wie gewinnbringend und wichtig Lockes Auffassung von Relationen für ein besseres Verständnis von Berkeleys Relationsbegriff ist (Dicker 2011: 161; Jacovides 2009: 420; Ryan 2006: 574f. oder Saporiti 2006: 240 ff.).

auszusprechen scheint, dass Relationen nichts anderes als Akte des Vergleichens seien:

[W]hat we call relation [...] consists in the consideration and comparing one idea with another. (*Essay* II. xii. 7)

The nature therefore of relation consists in the referring or comparing two things one to another; from which comparison, one or both comes to be denominated. (*Essay* II. xxv. 5)

[R]elation being the considering of one thing with another, which is extrinsical to it. (*Essay* II. xxv. 10)

[R]elation being but by considering or comparing two things together. (*Essay* III. 33)

For, as I said, relation is a way of comparing or considering two things together, and giving one or both of them some appellation from that comparison; and sometimes giving even the relation itself a name. (*Essay* II. xxv. 7)

Eine ausführliche Diskussion über die plausibelste Deutung dieser Stellen im Besonderen oder über Lockes Relationsbegriff im Allgemeinen würde für meinen gegenwärtigen Zweck – Berkeleys Rede von «enthalten» zu klären – zu weit führen. Dies umso mehr, als es dafür keine Rolle spielt, ob aus Lockes Sicht ein Akt des Vergleichens bloss notwendig oder sogar hinreichend dafür ist, dass eine Relation besteht. Bei Locke klingt es nämlich teilweise gar so, als seien Relationen nichts anderes als Akte des Vergleichens.⁴⁶ Letzteres ist aufgrund von Berkeleys Äusserungen in PHK₁₇₃₄ §§ 89 und 142 jedoch ebenso ausgeschlossen, wie es aufgrund des dort Gesagten kaum sein kann,

⁴⁶ Da Lockes Relationsbegriff in der Forschung höchst umstritten ist, überrascht es nicht, dass in ihr beide Deutungen von Lockes Bemerkungen vertreten werden. Eine Interpretation, wonach Relationen nichts anderes als Akte des Vergleichens seien, findet sich z. B. bei Stuart (2013: Kap. 1.5). Walter Ott (2017) hat sich hingegen dafür ausgesprochen, dass Locke Akte des Vergleichens bloss als notwendige Bedingung für das Bestehen von Relationen verstehe. Es gibt sogar Kommentatorinnen und Kommentatoren, welche der Ansicht sind, dass Relationen für ihr Bestehen in keiner Weise von einem Akt des Vergleichens abhängen. Eine derartige Interpretation wurde kürzlich von Rickless (2017) verteidigt.

dass ein Akt des Vergleichens aus Berkeleys Sicht eine hinreichende Bedingung für das Bestehen von Relationen ist.

Der entscheidende Gesichtspunkt hinsichtlich meiner Klärung von Berkeleys Rede von «enthalten» ist der folgende: vor dem Hintergrund von Lockes Äusserungen liegt es nahe, dass sich «enthalten» auf die Existenzbedingungen von Relationen bezieht. Dabei «enthalten» Relationen gemäss Berkeley insofern einen mentalen Akt, als das Bestehen von Relationen notwendigerweise einen derartigen Akt bedingt.

Es stellen sich damit hinsichtlich der von mir angestrebten Klärung von Berkeleys Auffassung von Ähnlichkeit dann aber mindestens zwei Fragen. Erstens: Welchen mentalen Akt enthält Ähnlichkeit? Zweitens: Gibt es weitere notwendige Bedingungen für das Bestehen einer Ähnlichkeitsrelation? Diese Fragen werde ich als Nächstes untersuchen und beantworten, bevor ich auf die noch offene Verortung von Relationen in Berkeleys Metaphysik zurückkomme.

Die Bedingungen für das Bestehen von Ähnlichkeitsrelationen

Es ist aus philosophiehistorischer Sicht äusserst interessant, dass Berkeley im Unterschied zu Locke *nicht* sagt, jedwede Relation bedinge für ihr Bestehen einen Akt des *Vergleichens*. Wie in der Folge deutlich wird, wählt Berkeley in § 142 wohlweislich eine allgemeinere Ausdrucksweise: Zwar bedingen alle Relationen für ihr Bestehen notwendigerweise einen mentalen Akt, unterschiedliche Arten von Relationen bedingen jedoch verschiedene Arten von Akten.⁴⁷ Dabei finden sich in Berkeleys Schriften eindeutige Äusserungen dazu, welcher mentale Akt für das Bestehen einer Ähnlichkeitsbeziehung

⁴⁷ In § 3.4 wird deutlich, dass eine Repräsentationsbeziehung einen Akt des Vorstellens oder Erinnerns bedingt, und in § 4.3, dass eine Signifikationsbeziehung stets einen Akt des Einrichtens (*imposition*) enthält. Darüber hinaus legen Berkeleys Ausführungen zu Kausalität nahe, dass es sich bei Kausalbeziehungen um eine weitere Art von Relationen handelt (TVV § 39). Dabei scheint Berkeley der Ansicht zu sein, dass Kausalität für ihr Bestehen (in näher zu bestimmender Form) von Volitionen, d. i. Willensakten, abhängt (NB 548; PHK § 28; DHP I 196). Für weitere Ausführungen zur Rolle von Volitionen für Berkeleys Kausalitätsbegriff siehe: Stoneham 2018.

notwendig ist. Bereits in den *Notebooks* verweist Berkeley wiederholt auf den Zusammenhang von Akten des Vergleichens und Ähnlichkeitsbeziehungen (NB 47, 51, 299 & 378). Zudem schreibt Berkeley in den *Prinzipien* im Kontext der Untersuchung der Natur, dass deren Erscheinungen verglichen werden müssen, wenn man deren Ähnlichkeit oder Gleichförmigkeit (*conformity*) feststellen will. In Berkeleys Worten: «Indeed, if we take a view of the several phenomena [der Natur; MF], and *compare* them together, we *may observe some likeness* and conformity between them [meine Hervorhebungen]» (PHK § 104).

Die Frage danach, welchen Akt des Geistes eine Ähnlichkeitsbeziehung für ihr Bestehen notwendigerweise enthält, ist somit schnell beantwortet: Es ist ein Akt des Vergleichens und insofern, als Ähnlichkeitsbeziehungen für ihr Bestehen notwendigerweise einen derartigen mentalen Akt bedingen, hängen sie auch von unseren Fähigkeiten und Interessen ab, welche einen entscheidenden Einfluss darauf haben, was wir vergleichen (können).

Ebenso schnell wie die Frage danach, welcher mentale Akt für das Bestehen von Ähnlichkeitsbeziehungen notwendig ist, ist die Frage nach den weiteren notwendigen Bedingungen beantwortet. Es scheint nämlich offensichtlich, dass eine Ähnlichkeitsbeziehung nur besteht, wenn die verglichenen Relata in mindestens einer Hinsicht eine Übereinstimmung aufweisen. Berkeley weist implizit selbst darauf hin, wenn er in PHK § 104 Ähnlichkeit mit Gleichförmigkeit (*conformity*) gleichsetzt. Noch deutlicher drückt er sich in der Einleitung der *Prinzipien* aus, wenn er Ähnlichkeit mit Übereinstimmung (*agreement*) gleichsetzt. Er schreibt: «It is not possible for me to imagine, that any of my own ideas are alike or unlike, that are not truly so. To discern the agreements or disagreements there are between my ideas [...] there is nothing more requisite, than an attentive perception of what passes in my own understanding» (PHKI § 22). Berkeleys Gedankengang in Bezug auf Ähnlichkeit im soeben zitierten Abschnitt lässt sich wie folgt zusammenfassen: Zu Beginn weist er darauf hin, dass wir uns nicht darüber täuschen können, ob unsere Ideen einander ähnlich sind oder nicht. Danach fährt er mit dem Hinweis fort, dass es für uns sehr einfach ist festzustellen, ob und in welchen Hinsichten unsere Ideen übereinstimmen. Bezeichnenderweise macht Berkeley dabei keinen Unterschied zwischen «ähnlich sein» und «in einer Hinsicht übereinstimmen».

Die zweite notwendige Bedingung für das Bestehen einer Ähnlichkeitsbeziehung ist, dass die Relata in mindestens einer Hinsicht übereinstimmen. Wenn man Berkeleys Ähnlichkeitsbegriff verstehen will, ist es äusserst wichtig, den folgenden Umstand zu beachten: Diese Hinsichten (der Übereinstimmung) sind von unseren Fähigkeiten und Interessen in einem entscheidenden Sinne unabhängig. Obwohl Berkeley wohl kaum bestreiten würde, dass alles allem in *irgendeiner* Hinsicht ähnlich sein kann, ist es für ihn sehr wichtig, dass bestimmte Ähnlichkeitsbeziehungen eine von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge haben. Mein Augenmerk liegt in der Folge nur auf derartigen Ähnlichkeitsbeziehungen und damit auf Fällen, bei denen Folgendes gilt: Gewisse Hinsichten, in welchen bestimmte Dinge übereinstimmen, hängen weder von unseren Fähigkeiten noch von unseren Interessen ab, sondern davon, wie die Wirklichkeit der Dinge beschaffen ist. Dabei hängt diese Beschaffenheit nicht von unseren Fähigkeiten und Interessen ab, sondern davon, wie Gott sie eingerichtet hat, als er die Welt erschuf (Letter 18 [12], 44f. [37f.]; DHP III 250–256; § 4.6).

Berkeleys Ausdrucksweise in § 22 der Einleitung oder in § 104 der *Prinzipien* deutet diese Unabhängigkeit von unseren Fähigkeiten und Interessen bereits an. Wenn er in den betreffenden Abschnitten schreibt, dass wir Ähnlichkeiten *feststellen* und *beobachten*, legen diese Ausdrücke für sich genommen bereits nahe, dass Ähnlichkeitsbeziehungen nicht alleine von unseren Fähigkeiten und Interessen abhängig sind, sondern eine von uns unabhängige Grundlage haben. Dabei macht Berkeley an anderer Stelle in den *Prinzipien* deutlich, dass die Wirklichkeit in einer entscheidenden Hinsicht von uns unabhängig ist. So führt Berkeley aus, ein bedeutsamer Unterschied zwischen Vorstellung und Wirklichkeit sei, dass nur Erstere gänzlich meiner willentlichen Kontrolle unterliege (PHK §§ 28–33). Wie es sein Gewährsmann Philonous in den *Drei Dialogen* treffend auf den Punkt bringt: «Nor is it less plain that these ideas or things by me perceived [...] exist independently of my mind, since I know myself not to be their author, it being out of my power to determine at pleasure, what particular ideas I shall be affected with upon opening my eyes or ears» (DHP II 214).

Obwohl Berkeleys Rede von einer «unabhängigen Existenz» an der soeben zitierten Stelle in den *Drei Dialogen* ambig ist, macht der argumentative Kontext deutlich, dass es ihm um Folgendes geht: Wir sind weder die

Ursache der sinnlich wahrnehmbaren Welt und ihrer grundlegenden Bestandteile, noch unterliegt deren Beschaffenheit unserer willentlichen Kontrolle. Ich kann unter normalen Umständen z. B. weder kontrollieren, was ich unmittelbar wahrnehme, wenn ich meine Augen öffne, noch, ob das von mir unmittelbar Wahrgenommene die Eigenschaften aufweist, welche ich perzipiere. Wenn ich aus dem Fenster schaue, unterliegt es ebenso wenig meiner Kontrolle, ob ich das Licht der Sonne visuell perzipiere, wie ich entscheiden kann, ob Tag oder Nacht ist. Es verhält sich vielmehr so: Ich *entdecke* oder *stelle fest*, dass Tag oder Nacht ist oder ob die Sonne scheint. Das Einzige, was ich in diesem Zusammenhang entscheiden oder kontrollieren kann, ist, ob ich das Licht der Sonne wahrnehmen möchte. Ich könnte nämlich auch meine Augen schliessen oder auf eine Sonnenfinsternis warten. Beides ändert aber nichts daran, dass in diesem Augenblick die Sonne langsam am Horizont entschwindet und sich mir ein farbenprächtiges Lichtspektakel darbietet. Es ist deshalb wenig überraschend, dass Berkeley wiederholt von der *rerum natura* schreibt und sich damit stets auf eine von uns unabhängige «Natur der Dinge» zu beziehen scheint (NB 305, 535 & 550; PHK §§ 34 & 87; DM § 67).

Meine bisherigen Ausführungen legen nahe, dass die Wirklichkeit der Dinge für Berkeley tatsächlich in einem grundlegenden Sinne von uns bzw. unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängig ist. Dies gilt in einem bestimmten Sinn ebenfalls für die Ähnlichkeitsbeziehungen, welche hier von Interesse sind. Eine Ähnlichkeitsbeziehung ist zwar insofern von uns und unseren Interessen und Fähigkeiten abhängig, als sie nur besteht, wenn wir mindestens zwei Dinge miteinander vergleichen. Zudem bestimmen wir die Hinsicht, in welcher wir die Relata vergleichen. Dennoch sind diese Ähnlichkeitsbeziehungen in dem Sinne von uns unabhängig, als Relata wie z. B. Sinnesideen unabhängig von uns bestehen und unabhängig von uns die Eigenschaften aufweisen, welche wir perzipieren.

Berkeleys Relationen und der Versuch einer metaphysischen Verortung

Ich werde gegen Ende dieses Abschnitts nochmals auf Ähnlichkeitsrelationen und deren Unabhängigkeit von unseren Fähigkeiten und Interessen zu

sprechen kommen. Zunächst möchte ich mich auf Grundlage der bisherigen Erkenntnisse zu Berkeleys Auffassung von Ähnlichkeit im Besonderen und Relationen im Allgemeinen erneut der Frage der Verortung von Relationen in Berkeleys Metaphysik zuwenden. Es ist nämlich nach wie vor unklar, was das *esse* von Relationen ist, ob sie eine eigenständige ontologische Entität sind oder auf welche Seite der Aktiv-Passiv-Dichotomie sie fallen.

Aufgrund des bisher Gesagten scheint es offensichtlich, dass das *esse* von Relationen nicht *percipere* sein kann. So bedingen Relationen für ihr Bestehen *qua* mentalem Akt zwar notwendigerweise eine Tätigkeit. Relationen sind jedoch nicht selbst tätig. Vielmehr sind sie das (Teil-)Ergebnis bestimmter Tätigkeiten. Es drängt sich damit die Vermutung auf, dass das *esse* von Relationen *percipi* ist.

Diese Vermutung wird zunächst bestärkt, wenn Berkeley in PHK₁₇₃₄ § 89 schreibt: «[R]elations are distinct from the ideas or things related, inasmuch as the latter may be perceived by us without our perceiving the former». An der Stelle unterscheidet Berkeley Relationen zwar eindeutig von Ideen, seine Begründung lässt aber offen, ob Relationen ebenfalls passive ontologische Entitäten sind, deren *esse percipi* ist. Dies wird noch deutlicher, wenn man die Überlegung hinter Berkeleys knapper Begründung in § 89 näher betrachtet. Dieser Gedankengang lässt sich wie folgt ausformulieren: Es gibt Fälle, in denen Ideen als Relata fungieren können, wir sie wahrnehmen, ohne dabei zugleich deren Relation wahrzunehmen. Zum Beispiel kann ich mit dem Gesichtssinn zwei Grüneindrücke haben, ohne dabei deren Ähnlichkeit ebenfalls visuell zu perzipieren.

Es gibt zwei naheliegende Interpretationen von Berkeleys Äusserungen in § 89 bzw. dem dahinterliegenden Gedankengang: Die Möglichkeit, die Relata, nicht aber deren Relation zu perzipieren, mag sich entweder daraus ergeben, dass einzig die Relata, nicht aber die Relation perzipierbar sind, oder daraus, dass die Relata und die Relation nicht in der gleichen Weise perzipierbar sind. Mit der zweiten Deutung erinnert der Unterschied von Relata und Relation an jenen der (un-)mittelbaren Gegenstände des Gesichtssinns (*sight*), welchen Berkeley in §§ 50–51 der *Neuen Theorie* ein- und ausführt (NTV § 51). Wie Berkeley nämlich in den 49 vorhergehenden Abschnitten im Detail darlegt, lässt sich Entfernung nicht unmittelbar visuell perzipieren. Vielmehr handelt es sich um eine tastbare Sinnesidee, welche eine systematische Korrelation zu unmittelbar visuell Wahrnehmbarem

aufweist (§§ 4.4 & 4.7). Auf den ersten Blick scheint es nun naheliegend, dass ebenso Folgendes gälte: während Ideen nichts anderes sind als die unmittelbar perzipierbaren Gegenstände der Wahrnehmung (NTV § 45; PHK § 38; DHP III 244), wären Relationen nur mittelbar perzipierbar – nämlich insofern, als die Relata zwar jeweils unmittelbar perzipiert werden könnten, jedoch von uns zunächst durch einen mentalen Akt in Beziehung gesetzt werden müssten. Gemäss dieser Deutung könnte das *esse* von Relationen dennoch *percipi* sein und dementsprechend fielen sie auf die passive Seite von Berkeleys Dichotomie.

Gegen die soeben ausgeführte Deutung spricht jedoch, dass Relationen zwischen Non-Ideen bestehen können. Wie in den nachfolgenden Abschnitten deutlich wird, ist es eine entscheidende Einsicht meiner Interpretation, dass Ähnlichkeit gemäss Berkeley nicht auf Ideen beschränkt ist. Gerade bei der Ähnlichkeitsrelation zwischen Geistern als *aktiven* Entitäten (§ 3.4) stellt sich jedoch die Frage, wie man noch sinnvoll davon sprechen kann, dass diese Relation «mittelbar perzipierbar» ist. Schliesslich sind in diesem Fall weder die Relata (ein Geist) noch deren Übereinstimmung in *irgendeiner Form* perzipierbar. Unter diesem Gesichtspunkt wird deutlich, dass das *esse* von Relationen nicht *percipi* ist.

Das *esse* von Relationen ist also weder *percipere* noch *percipi*. Dies ist für sich genommen unproblematisch, da Relationen weder Geister noch Ideen sind, deren *esse* das Diktum beschreibt. Vielmehr sind Relationen etwas, das für ihr Bestehen stets einen mentalen Akt bedingt und sowohl Ideen als auch Geister sowie Ideen und Geister und sogar Relationen miteinander in Beziehung setzen kann. Man könnte gar sagen, insofern als mentale Akte Tätigkeiten des Geistes und für das Bestehen von Relationen unabdingbar sind, können Relationen gewissermassen als eine besondere Art von Tätigkeit verstanden werden, welche mit der von uns unabhängigen Wirklichkeit der Dinge in einer noch näher zu bestimmenden Wechselwirkung steht. Zunächst reicht die Feststellung aus, dass die Unmöglichkeit, Relationen unter dem berühmten *Esse*-Diktum zu subsumieren, für sich genommen nicht sonderlich problematisch ist. Sie macht jedoch deutlich, dass sich Relationen – obschon sie wichtig sind (PHK₁₇₃₄ § 89; §§ 3.2 & 3.8) – nur unbequem in Berkeleys immaterialistische Metaphysik einfügen. Was neben ihrer Wichtigkeit dafür spricht, dass sie einen Platz darin haben, ist Folgendes: Berkeleys Äusserungen legen nahe, dass sie auf die aktive Seite der Dichotomie fallen.

Der Fall von Relationen scheint in dieser Hinsicht gar Parallelen zu jenem endlicher Geister aufzuweisen.

Es ist bereits zu Beginn dieses Abschnitts deutlich geworden, dass Berkeley diese Parallelen zwischen Relationen und endlichen Geistern z. B. in PHK₁₇₃₄ §§ 89 selbst zieht. Dort schreibt Berkeley mit Bezug auf Geister und Relationen, dass wir «in gleicher Weise» keine Ideen, sondern nur Auffassungen von beiden haben. Zudem legen seine Ausführungen in PHK₁₇₃₄ § 142 nahe, dass wir keine Ideen von Relationen haben können, *weil* sie für ihr Bestehen einen mentalen Akt enthalten. Die implizite Überlegung, welche Berkeley in diesem Abschnitt anstellt, scheint dabei die folgende zu sein: *qua* Enthalten eines mentalen Aktes, d. i. etwas Aktivem, ist es unmöglich, Relationen mittels Ideen – etwas gänzlich Passivem – zu repräsentieren. Dies ist wiederum eine Parallele zu Geistern, welche *aufgrund* dessen, dass sie aktiv sind, nicht mittels Ideen repräsentiert werden können (§ 3.6). Dies ist der Fall, obschon gerade endliche Geister wie z. B. Menschen sowohl aktiv als auch passiv sind (PHK § 27) – wie Berkeley an seinen Freund Johnson schreibt: «That the soul of man is passive as well as active I make no doubt» (*Works* II, 293; Letter 199, 319).

Aus Berkeleys Sicht findet einzig *gänzlich* Passives – d. i. Ideen (PHK § 25) – auf der passiven Seite der Dichotomie Platz. Wenn etwas teilweise aktiv ist, fällt es auf die andere Seite. Es scheint nun, dass nicht nur Geister, sondern auch Relationen dieses Kriterium der (Teil-)Aktivität erfüllen: Der mentale Akt, welchen Relationen für ihr Bestehen bedingen, scheint nämlich aus Berkeleys Sicht dafür zu sorgen, dass Relationen *nicht gänzlich* passiv sind. Luce & Jessop bringen diesen Umstand treffend auf den Punkt, wenn sie mit Bezug auf PHK₁₇₃₄ § 142 schreiben: «[T]he activity of relating somehow enters into the content of the relation» (*Works* II, 106). Jedoch erklären weder Luce & Jessop noch Berkeley, wie die Aktivität des «In-Beziehung-Setzens» Teil des Inhalts der Relation wird.⁴⁸ Eine umfassendere

⁴⁸ Es vermag kaum zu überraschen, dass Berkeleys Auffassungen von Relationen im Allgemeinen und Ähnlichkeit im Besonderen in der Sekundärliteratur bis anhin wenig Berücksichtigung gefunden haben. Einer der wenigen Autoren, die sich ausführlicher dazu geäußert haben, ist Robert Muehlmann (1992: Kap. 2). Muehlmann scheint der Ansicht zu sein, dass für Berkeley *alle* Relationen *nichts anderes als* Akte des Vergleichens sind. Meine bisherigen Ausführungen legen jedoch nahe, dass *einzig* Ähnlichkeitsbezie-

Untersuchung dieser Frage muss bis zum Schlusswort warten. Sie muss nämlich im Kontext der grundsätzlicheren Frage danach gedeutet werden, wie das Verhältnis zwischen der Wirklichkeit der Dinge und den Menschen aussieht. Wie im Rest des Kapitels wiederholt deutlich wird, stellt sich die Frage nach dem (Abhängigkeits-)Verhältnis oder der Wechselwirkung zwischen der Wirklichkeit der Dinge und uns immer wieder. Die Beantwortung dieser Frage bedingt jedoch die vorgängige Klärung von Berkeleys These der göttlichen Sprache, welche erst im vierten Kapitel abgeschlossen wird. Deshalb wird die Diskussion des Verhältnisses von Wirklichkeit und Mensch ebenso bis zum Schlusswort warten müssen.

Für den Moment reichen im Sinne einer Zusammenfassung die folgenden Feststellungen aus: Obschon das *esse* von Relationen nicht *percipere* ist, d. i., obgleich sie nicht tätig sind, fallen Relationen *qua* der für ihr Bestehen notwendigen Tätigkeit auf die aktive Seite von Berkeleys dichotomer Metaphysik. Im Falle von Ähnlichkeitsbeziehungen, auf denen das Augenmerk der nachfolgenden Ausführungen liegt, ist diese Tätigkeit ein Akt des Vergleichens. Jede Ähnlichkeitsbeziehung setzt für ihr Bestehen notwendigerweise einen derartigen Akt voraus. Wenn dieser Akt des Vergleichens mindestens *eine* Übereinstimmung der Relata offenlegt, dann besteht zwischen X und Y eine Ähnlichkeitsbeziehung. Der mentale Akt des Vergleichens und die Übereinstimmung der Relata sind damit jeweils notwendige Bedingungen für das Bestehen einer Ähnlichkeitsbeziehung. Anders formuliert: X und Y können die Gemeinsamkeit Z aufweisen, solange sie aber nicht verglichen werden, besteht zwischen ihnen keine Ähnlichkeitsbeziehung. Wenn ein Akt des Vergleichens jedoch diese Übereinstimmung von X und Y offenlegt, besteht eine Ähnlichkeitsbeziehung, welche insofern entdeckt worden ist, als sie mit der Gemeinsamkeit Z eine von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge hat.

hungen *für ihr Bestehen notwendigerweise* einen Akt des Vergleichens *bedingen*. In der Zwischenzeit sind derartige Interpretationen von Berkeleys Auffassung von Relationen oder Ähnlichkeit ebenfalls von Saporiti (2006: Kap. VII.4) und Stoneham (2002: Kap. 7.4) verteidigt worden. Für eine realistische Interpretation von Berkeleys Relationsbegriff vgl. West (forthcoming).

Zugleich haben die Ausführungen in diesem Abschnitt bereits angedeutet, dass unsere Fähigkeiten und Interessen nicht nur einen Einfluss darauf haben, welche Ähnlichkeitsbeziehungen wir entdecken, sondern gar darauf, welche – aus unserer Sicht – existieren.

3.2 Funktionale Ähnlichkeit und deren von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge

Das Thema des folgenden Abschnitts ist Berkeleys Verständnis funktionaler Ähnlichkeit und deren von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge. Diese Grundlage werde ich in der Folge verkürzt auch als «von uns unabhängige Grundlage funktionaler Ähnlichkeit» bezeichnen.

Die von uns unabhängige Grundlage funktionaler Ähnlichkeit: Finalursachen

Wie ich in § 2.5 dargelegt habe, stimmen Berkeleys und Caietanus' Analogiebegriffe insofern überein, als für beide eine Analogie besteht, wenn sich zwei binäre Relationen (gemäss dem Schema A:B und C:D) funktional ähnlich sind. Eine funktionale Ähnlichkeit zwischen diesen Relationen ist gegeben, wenn A für B den gleichen Zweck oder die gleiche Aufgabe erfüllt wie C für D. In der Folge werde ich zeigen, dass dieser gemeinsame Zweck aus Berkeleys Sicht von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängig ist, da es sich dabei um eine von Gott gestiftete Finalursache handelt. Dafür werde ich zunächst den Begriff der Finalursache näher bestimmen und dann auf die lange vorherrschende Forschungsmeinung eingehen, gemäss der die Zurückweisung von Finalursachen eines der klarsten Unterscheidungsmerkmale von frühneuzeitlicher Philosophie und Scholastik ist. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, scheint meine Deutung von Berkeleys Auffassung funktionaler Ähnlichkeit alles andere als vielversprechend. Wie ich zeigen möchte, lässt sich nicht von der Hand weisen, dass Finalursachen in der Frühen Neuzeit vor allem im Bereich der Naturphilosophie kritisch beäugt wurden. Diese

ablehnende Haltung wird jedoch von Berkeley auch in diesem Bereich nicht geteilt.⁴⁹

Ausgehend von Aristoteles' Ausführungen in der *Physik* wird in der Scholastik zwischen vier Arten von Ursachen (*aitiai*) unterschieden: Material-, Form-, Wirk- und Finalursachen (*Physica* II. 3, 194b23–25). Vereinfachend auf den Punkt gebracht gibt die Materialursache an, woraus etwas besteht, und damit, was in einer Sache enthalten ist. Die Formursache gibt Auskunft über die Struktur oder Gestalt einer Sache. Die Wirkursache bezeichnet dasjenige, was eine Veränderung bewirkt oder hervorbringt. Die Finalursache endlich betrifft das Ziel oder den Zweck, um derentwillen etwas geschieht.

Es ist wichtig, diese vier aristotelischen Ursachen von einem zeitgenössischen Verständnis von Ursache zu unterscheiden. Dies vor allem, da die Rede von «Ursache» leicht zu anachronistischen Missverständnissen führen kann. Heutzutage meint man mit einer Ursache nämlich oftmals nur den Anlass dafür, dass etwas anderes geschieht – und damit etwas, was am ehesten der Wirkursache entspricht. Wie Tad Schmaltz treffend bemerkt: «Somewhere along the road that leads from Aristotle to our own time [...] material, formal and final *aitiai* were lost» (Schmaltz 2014: 5).

Im Unterschied zu diesem zeitgenössischen Verständnis von Ursachen müssen, wie bereits Schmid ausgeführt hat, die vier aristotelischen Ursachen als Bestandteile eines Erklärungsprojektes verstanden werden, welches nicht in erster Linie der Klärung des Abhängigkeitsverhältnisses zweier oder mehrerer Ereignisse gewidmet ist:

[D]ie vier aristotelischen Ursachen [handeln] (zumindest im naturphilosophischen Kontext) nur von *einem* Veränderungsprozess. Entsprechend geht es der aristoteli-

⁴⁹ Eine der ersten Kommentatorinnen, welche auf die Unhaltbarkeit dieses «philosophie-historischen Gemeinplatzes» (Schmidt 2011: 21) hingewiesen haben, ist Margaret Osler (1996 & 2001). Meine Ausführungen zu Berkeleys Akzeptanz von Finalursachen – welche Luce & Jessop zwar bemerkt, aber nicht weiter untersucht haben (*Works* II, 88) – können in diesem Sinne als Ergänzung zu Stephan Schmidts Untersuchung und Zurückweisung dieses Gemeinplatzes in *Finalursachen in der Frühen Neuzeit* verstanden werden. In Schmidts Ausführungen findet sich zudem eine ausführliche Darstellung des mit Finalursachen einhergehenden Kausalitätsverständnisses (Schmidt 2011: Schluss).

schen Ursachenlehre [...] um die Erklärung eines einzelnen Ereignisses mit Hilfe der vier daran beteiligten Faktoren: der Materie, der Form, der Wirkursache und dem Ziel. (Schmidt 2011: 46)

Die vier aristotelischen Ursachen dienen in der Naturphilosophie dem Zweck, *einen* Veränderungsprozess zu erklären. Dabei muss man beachten, dass sich dieses Verständnis nur bedingt bei Berkeley wiederfindet. Dies liegt zunächst daran, dass in seinen Schriften Form- und Materialursachen keine Rolle spielen.⁵⁰ Des Weiteren wird deutlich, dass Finalursachen bei Berkeley zwar immer noch eine Erklärungsfunktion haben. Sie sind jedoch nicht auf Veränderungsprozesse beschränkt. Vielmehr können aus Berkeleys Sicht nicht nur Ereignisse, sondern auch Dinge eine Finalursache haben (PHK § 60). Als Nächstes soll jedoch ein Beispiel dabei helfen, den Unterschied zwischen Wirk- und Finalursachen weiter zu verdeutlichen.

Wenn wir während eines Billardspiels einen Stoss beobachten, als Folge dessen eine Kugel versenkt wird, kann ich auf meine Frage, *warum* die schwarze Kugel versenkt worden ist, mindestens zwei sinnvolle Antworten erhalten. Wenn mein Gegenüber die *Warum*-Frage als eine nach der Wirkursache versteht, wird sie antworten: «weil die weisse Kugel mit dem Queue angestossen wurde und die schwarze berührt hat». Wenn meine *Warum*-Frage hingegen als eine Frage nach einer Finalursache verstanden wird, wird man mir z. B. sagen: «Die Spielerin oder der Spieler wollte das Spiel beenden.» Bei dieser Antwort wird meine Frage nach der Ursache des Geschehens als Frage nach dem geplanten Zweck verstanden und nicht etwa

50 Wirkursachen spielen bei Berkeley zwar eine Rolle – er spricht z. B. in den *Prinzipien* wiederholt von *efficient cause(s)* (PHK §§ 53, 69, 105 & 107). Berkeleys Ausführungen zu und Auffassung von Kausalität spielen für meine Zwecke jedoch eine untergeordnete Rolle, da Berkeleys Augenmerk im Rahmen der These der göttlichen Sprache auf Signifikationsbeziehungen liegt, welche er explizit von Kausalbeziehungen unterscheidet (§ 4.5). Unabhängig davon wäre es verfehlt, wenn man aufgrund von Berkeleys Akzeptanz von Wirk- und Finalursachen annähme, er habe einen aristotelischen Ursachenbegriff. Berkeleys Auffassungen von Kausalität und Ursachen müssen vielmehr von einem aristotelischen ebenso wie von einem zeitgenössischen Verständnis sauber unterschieden werden. Wie Schmidt nämlich betont, sind die vier aristotelischen Ursachen ein Gesamtpaket. Wenn man eine davon aufgibt, hat man zumindest aufgehört, «Ursache» in einem aristotelischen Sinn zu verstehen (Schmidt 2011: 20).

als Frage danach, was das Versenken der schwarzen Kugel bewirkt hat. Mit dieser Klärung im Hinterkopf kann man als Nächstes die zuvor angedeutete Sorge bezüglich der frühneuzeitlichen Ablehnung von Finalursachen ausführlicher thematisieren.

Berkeleys Einstellung zu Finalursachen

In der Einleitung dieses Abschnitts ist angedeutet worden, dass meine Lesart im ersten Augenblick überraschen oder gar gänzlich implausibel scheinen mag. Schliesslich scheint die Ablehnung von Finalursachen – vor allem in der Naturphilosophie – ein Kennzeichen der Frühen Neuzeit und ein entscheidender Unterschied zur Scholastik zu sein. In der Tat weisen sowohl Francis Bacon als auch Descartes Finalursachen zumindest aus dem Bereich der Naturphilosophie zurück. So schreibt Bacon in seinem *Novum organum* (1620): «[D]ie Finalursache schadet den Wissenschaften viel mehr, als sie ihnen Gewinn bringt – ausser wenn menschliche Handlungen betroffen sind»⁵¹ (*Novum organum* II. ii). Ähnlich klingt es bei Descartes in den *Prinzipien der Philosophie* (1644), wenn er bezogen auf die Erforschung der Natur (*rerum crearum*) schreibt, dass die Untersuchung von Finalursachen (*causas finales*) zugunsten von Wirkursachen aufzugeben sei (AT VIII 15).⁵²

Im Unterschied zu Bacon oder Descartes führt Berkeley in den *Prinzipien* aus, wie wichtig die Berücksichtigung von Finalursachen für die

51 Im Original: «At ex his Causa Finalis tantum abest ut profit, ut etiam Scientias corrumpat, nisi in Hominis actionibus».

52 Diese Bemerkungen deuten bereits an, dass sowohl Bacon als auch Descartes Finalursachen nicht gänzlich zurückweisen. Eine umfassende Darstellung der Rolle und Wichtigkeit von Finalursachen für Descartes findet sich in Schmidt 2011: Kap. 3. Eine interessante weiterführende Frage ist, ob und inwiefern die Ablehnung von Finalursachen mit der Akzeptanz eines mechanistischen Weltbildes einhergeht. Zum Beispiel Osler hat dargelegt, dass es einen engen Zusammenhang zwischen Descartes' kritischer Einstellung gegenüber Finalursachen und seinem Mechanismus gibt (Osler 2001: 154–157). Im Unterschied dazu ist Berkeley in Bezug auf Finalursachen auch in der Naturphilosophie aufgeschlossen und gegenüber dem Mechanismus grundsätzlich kritisch eingestellt (Downing 2018).

Erforschung der Natur sei. Dies geschieht zunächst, wenn er seinen Immaterialismus gegen folgenden Einwand verteidigt:

In short, it will be asked, how upon our principles any tolerable account can be given, or any final cause assigned of an innumerable multitude of bodies and machines framed with the most exquisite art, which in the common philosophy have very apposite uses assigned them, and serve to explain abundance of phenomena. (PHK § 60)

Wie im Zitat deutlich wird, besteht der Vorwurf gegen Berkeleys Immaterialismus darin, dass mit ihm den von Gott geschaffenen Dingen keine Finalursachen mehr zugewiesen werden können. Berkeley gesteht in § 61 zu, dass es bezüglich dieser Zuweisung von Finalursachen einige Schwierigkeiten gebe. Er führt jedoch an der betreffenden Stelle nicht weiter aus, an welche Schwierigkeiten er dabei denkt oder warum diese bestehen bleiben. Stattdessen begnügt er sich mit dem Hinweis, dass das Bestehen dieser Schwierigkeiten nicht ausreiche, um seinen Immaterialismus zurückzuweisen.

Für meine hier angestrebte Klärung der von uns unabhängigen Grundlage funktionaler Ähnlichkeit muss die Frage danach, welche Schwierigkeiten Berkeley in § 61 vorschweben, nicht thematisiert werden. Die entscheidenden Gesichtspunkte betreffen nämlich vielmehr Berkeleys Einstellung zu Finalursachen (welche von diesen Schwierigkeiten nicht tangiert werden), und es sind die folgenden: Erstens zeigt § 60, dass Berkeley den Vorwurf ernst nimmt, mit seinem Immaterialismus liessen sich keine Finalursachen mehr zuweisen. Zweitens zeigt seine Antwort in § 61, dass er diesen Vorwurf nicht zurückweist, indem er die Existenz von Finalursachen bestreitet. Vielmehr akzeptiert er, dass es in diesem Zusammenhang einige Schwierigkeiten gibt, bestreitet aber deren Relevanz für die Frage, ob der Immaterialismus richtig sei. Dieses Vorgehen ist jedoch nur sinnvoll, wenn man voraussetzt, dass Finalursachen wichtig sind.

Berkeleys Ausführungen in PHK §§ 60–61 legen bereits nahe, dass es ihm ein Anliegen war, über das «Warum und Wozu» existierender Dinge «Rechenschaft ablegen» zu können – um Kulenkampffs (2004: 56) Worte zu gebrauchen. Dies wird besonders deutlich, wenn Berkeley an anderer Stelle explizit festhält, dass die Beschäftigung mit Finalursachen zu den Aufgaben von Naturforschenden (*philosophers*) gehöre:

After what has been premised, I think we may lay down the following conclusions. [...] Secondly, considering the whole creation is the workmanship of a wise and good agent, it should seem to become philosophers, to employ their thoughts (contrary to what some hold) about the final causes of things: and I must confess, I see no reason, why pointing out the various ends, to which natural things are adapted, and for which they were originally with unspeakable wisdom contrived, should not be thought one good way of accounting for them, and altogether worthy a philosopher. (PHK § 107)

Im zitierten Abschnitt weist Berkeley darauf hin, dass die Untersuchung von Finalursachen ein wichtiger Teil der Naturphilosophie sei. Er scheint diese Position gar implizit von der kritischen Haltung von Philosophen wie Bacon oder Descartes abzugrenzen, wenn er sagt: «im Unterschied zu dem, was einige denken». Berkeley ist jedenfalls der Ansicht, dass Finalursachen innerhalb der Naturphilosophie einen würdigen Untersuchungsgegenstand darstellen; vor allem in Anbetracht dessen, dass die ganze erschaffene Welt das Werk eines weisen und gut handelnden Wesens sei. Zumindest die natürlichen Dinge (*natural things*) hätten Zwecke, welche alle mit unglaublicher Weisheit ersonnen worden seien. Finalursachen sind gemäss Berkeley nichts anderes als von Gott gestiftete Zwecke – zumindest sofern es um natürliche Dinge geht.

Es ist im Zusammenhang mit meinen Darlegungen vielsagend, dass Berkeley in § 107 in Bezug auf Finalursachen von «hinweisen» (*pointing out*) spricht. Zusammen mit Berkeleys Verständnis von Finalursachen als göttlichen Zwecken legt diese Ausdrucksweise weiter nahe, dass die Finalursachen eines natürlichen Dinges etwas sind, was entdeckt wird (*Siris* §§ 231 & 251). Zudem liegt es aufgrund von Berkeleys Bemerkungen auf der Hand, dass die Finalursachen eines natürlichen Dinges von uns bzw. unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängig sind. Sie werden nicht nur entdeckt, sondern sie sind zudem Gottes Werk. Deshalb können Finalursachen sinnvollerweise als von uns unabhängige Grundlage funktionaler Ähnlichkeit verstanden werden. Während es von unseren Interessen und Fähigkeiten abhängt, welche Relationen wir vergleichen, ist die funktionale Ähnlichkeit insofern davon unabhängig, als wir mittels dieser Vergleiche den Dingen gemeinsame göttliche Zwecke entdecken. Eine Analogie besteht nämlich genau dann, wenn sich zwei binäre Relationen A:B und C:D funktional ähnlich sind – d. i., wenn A und C (jeweils in Bezug auf B respektive D) mindestens eine von Gott gestiftete

Finalursache gemeinsam haben. Analogien sind dabei für die Naturphilosophie von besonderem Interesse, weil wir dank ihnen strukturelle Symmetrien offenlegen können. In diesem Sinne sind Analogien gar heuristische Mittel, da sie zur Erweiterung unserer Kenntnis der Wirklichkeit beitragen.

Im Sinne einer Zusammenfassung der wichtigsten Erkenntnisse der letzten beiden Abschnitte lässt sich Folgendes festhalten: In § 3.1 habe ich dargelegt, dass Berkeley die folgende Auffassung vertritt: Eine Ähnlichkeitsrelation setzt für ihr Bestehen notwendigerweise einen Akt des Vergleichens voraus. In diesem Sinne ist Ähnlichkeit abhängig von unseren Fähigkeiten und Interessen, da diese bestimmen, was wir überhaupt vergleichen (können). Dennoch ist Berkeley nicht der Ansicht, dass Ähnlichkeit bloss Sache des Vergleichens ist. Ähnlichkeitsrelationen haben eine von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge, welche von uns entdeckt wird. Im Falle der Analogien und der funktionalen Ähnlichkeit besteht diese von uns unabhängige Grundlage in von Gott gestifteten Finalursachen. Im Unterschied zu Bacon oder Descartes ist Berkeley der Ansicht, dass für unsere Erforschung der Natur Finalursachen eine wichtige Rolle spielen, da deren Entdeckung uns Aufschluss über strukturelle Symmetrien gibt.

Meine bisherigen Ausführungen haben somit darlegen können, dass meine Lesart von Berkeleys Auffassung von Analogien als funktional ähnlichen Beziehungen mit Berkeleys Ausführungen zu Relationen, Ähnlichkeit und Finalursachen verträglich ist. In den nächsten Abschnitten werde ich meine Interpretation gegen einen gewichtigen potentiellen Einwand verteidigen.

3.3 Das *Likeness Principle* und Berkeleys vier Gruppen von Ähnlichkeitsbeziehungen

Berkeley beginnt in § 8 der *Prinzipien* mit der Erörterung eines potentiellen Einwands gegen seinen Immaterialismus. Seine imaginierte Gegnerschaft gesteht ihm zu, dass Ideen nur existieren, wenn sie von einem Geist perzipiert werden. Es könne jedoch nicht ausgeschlossen werden, dass unsere Ideen bloss Kopien von Dingen seien, welche unabhängig von Geistern

existieren. Darauf entgegnet Berkeley knapp: «[A]n idea can be like nothing but an idea» (PHK § 8). Berkeleys These, dass eine Idee nur einer Idee ähnlich sein könne, ist in der Sekundärliteratur als *Likeness Principle* (LP) bekannt und berüchtigt geworden (Cummins 1966: 63).

Während bereits in § 8 klar ist, dass das LP für Berkeleys Zurückweisung eines indirekten oder repräsentationalistischen Realismus entscheidend ist, scheint es im Abschnitt für das LP keine Begründung zu geben. Wie bereits verschiedene Kommentatorinnen und Kommentatoren bemerkt haben, lassen Berkeleys Äusserungen an anderen Stellen jedoch die Rekonstruktion eines metaphysischen Arguments für das LP zu. Ich werde in der Folge zunächst eine Version dieses metaphysischen Arguments rekonstruieren, welche sich in der Sekundärliteratur häufig findet und erst kürzlich wieder von Todd Ryan verteidigt worden ist (Ryan 2006: 575).

Wie deutlich wird, widerspricht diese Version des metaphysischen Arguments jedoch meiner Interpretation von Berkeleys Analogiebegriff. Wenn Berkeley diese Version für das LP wirklich verträte, dann schränkte er Ähnlichkeit auf Ideen ein. Dementsprechend könnte es für Berkeley keine funktionale Ähnlichkeit geben, da diese zwischen Relationen bestehen soll. Da es ausser Frage steht, dass Berkeley das LP akzeptiert und dieses für ihn eine wichtige argumentative Rolle spielt, halte ich es für plausibel, dass sich ein Argument für das LP rekonstruieren lässt. Ich glaube sogar, dass Ryan Recht hat und es möglich ist, ein *metaphysisches* Argument dafür zu rekonstruieren. Ich werde jedoch zeigen, dass sich mittels der von Ryan genutzten Äusserungen eine bis jetzt nicht berücksichtigte Version dieses metaphysischen Arguments für das LP rekonstruieren lässt, welche Ähnlichkeit nicht auf Ideen einschränkt. Wie ich darlege, ist diese Version des Arguments nicht nur mit meiner Lesart verträglich, sondern auch grundsätzlich vorzuziehen, da eine Einschränkung von Ähnlichkeit auf Ideen für Berkeley problematische Konsequenzen hätte.⁵³

⁵³ Ich weise deshalb George Pitchers Lesart zurück, welcher der Ansicht ist, Berkeley habe gar keine Gründe oder Argumente für das LP (Pitcher 1977: 115–120). Für eine konzise Übersicht zum LP und den interpretativen Schwierigkeiten siehe Downing 2013: Abs. 2.1.2 sowie meinen Essay «Representation, Resemblance and the Scope of George Berkeley's Likeness Principle». Mehr zu der wichtigen argumentativen Rolle des LP findet

Ein metaphysisches Argument für Berkeleys LP

Die ersten beiden Prämissen des für das LP rekonstruierbaren Arguments betreffen Berkeleys Auffassung von Relationen. Wie ich in § 3.1 dargelegt habe, ist Ähnlichkeit gemäss Berkeley eine Relation (PHK § 43; TVV § 39), welche für ihr Bestehen notwendigerweise einen Akt des Vergleichens beinhaltet (NB 46–47, 51, 299, 378 & 861; PHK₁₇₃₄ § 142). Es ist in diesem Zusammenhang bereits darauf hingewiesen worden, dass sich Berkeleys Äusserungen zu Ähnlichkeit vor allem in seinen *Notebooks* finden. Bis jetzt bin ich jedoch nicht näher darauf eingegangen, dass Berkeleys Einträge in den *Notebooks* nicht nur deutlich machen, wie wichtig Akte des Vergleichens sind. Vielmehr vertritt er in den *Notebooks* scheinbar zudem die Ansicht, dass wir *nur* Ideen vergleichen könnten. Zum Beispiel in NB 378 schreibt Berkeley: «The mind can compare nothing but its' own ideas».

Auf der Grundlage der bisher erwähnten Äusserungen Berkeleys lässt sich das folgende Argument rekonstruieren:

- P₁: Ähnlichkeit ist eine Relation.
- P₂: Jede Ähnlichkeitsbeziehung beinhaltet für ihr Bestehen notwendigerweise einen Akt des Vergleichens.
- P₃: Wir können nur Ideen vergleichen.
- K: Eine Idee kann nur *einer* Idee ähnlich sein.

sich in Atherton 2020: 54–57 oder Rickless 2013: 1–5 & 115–120. Obwohl ich mich in der Folge auf die Rekonstruktion eines metaphysischen Arguments beschränke, möchte ich damit nicht behaupten, dass es für das LP keine anderen Argumente gebe. Kenneth Winkler (1989: Kap. 1) und Georges Dicker (1985) verteidigen die Ansicht, dass sich in Berkeleys Schriften für das LP ein epistemologisches Argument finde. Michael Jacovides (2009: 417) wie auch Melissa Frankel (2016: 50–53) haben bereits darauf hingewiesen, dass sich für das LP anscheinend diverse Argumente finden lassen. Peter West (forthcoming) hat dargelegt, dass Berkeley das LP in den *Prinzipien* über unsere konzeptuellen Fähigkeiten begründet. Im Unterschied zum metaphysischen Argument, welches Berkeley wiederholt zugeschrieben worden ist, hat meines Wissens jedoch keines dieser Argumente eine Einschränkung von Ähnlichkeit auf Ideen zur Folge. Dementsprechend gibt es *prima facie* keinen Grund zur Annahme, dass diese Argumente mit meiner Interpretation konfliktieren, und deshalb werden sie in der Folge keine Rolle spielen.

Todd Ryan hat bereits darauf hingewiesen, dass aus diesen Prämissen, strenggenommen, eine viel stärkere Konklusion folgt: «The only things that can resemble are ideas» (Ryan 2006: 578). Es handelt sich beim LP gewissermassen um eine Ableitung: Wenn es Ähnlichkeit nur zwischen Ideen geben kann, dann kann eine Idee auch nur einer anderen Idee ähnlich sein (LP).

Wie ich in der Einleitung des Abschnitts angedeutet habe, ist das LP für sich genommen mit meiner Interpretation von Berkeleys Analogiebegriff verträglich. Im Unterschied dazu widerspricht die stärkere Konklusion, dass es Ähnlichkeit nur zwischen Ideen geben könne, meiner Lesart. Berkeley ist gemäss meiner Interpretation der Ansicht, eine Analogie bestehe, wenn sich zwei binäre Relationen funktional ähnlich sind. Da ich weder bestreiten will, dass Berkeley das LP vertreten hat, noch, dass sich ein Argument für das LP rekonstruieren lässt, muss ich in der Folge die textliche Grundlage des rekonstruierten Arguments einer genaueren Prüfung unterziehen. Im Unterschied zu Georges Dicker und Jonathan Hill, welche fälschlicherweise P_2 zurückweisen (Dicker 2011: Kap. 7; Hill 2011: 74), werde ich mein Augenmerk dabei auf P_3 legen. Die für meine Interpretation problematische, stärkere Konklusion folgt nämlich nur, wenn Berkeley tatsächlich der Ansicht gewesen wäre, dass wir nur Ideen vergleichen könnten. Wie ich jedoch als Nächstes zeigen werde, hat Berkeley P_3 nicht vertreten.

Auf den ersten Blick scheint Berkeley in diversen Einträgen seines *Notebooks* (46–47, 51, 299, 378 & 861) stets die Ansicht zu vertreten, dass wir nur Ideen vergleichen können. Wenn wir diese Stellen jedoch einer genaueren Prüfung unterziehen, zeigt es sich, dass es zwei verschiedene Versionen dieser These gibt. Die These, dass wir nur Ideen vergleichen können, scheint sich im zuvor zitierten Eintrag 378 und in NB 51 zu finden. Dort schreibt Berkeley, dass wir nur vergleichen können, was wir wahrnehmen – und damit bloss Ideen (NB 51). Zudem fragt Berkeley in NB 299 rhetorisch, wie jemand irgendetwas anderes als seine eigenen Ideen vergleichen könne.

Betrachtet man nun die verbleibenden Stellen, an welchen Berkeley sich zum Zusammenhang von Ideen und Vergleichen äussert, ergibt sich ein differenzierteres Bild. In NB 46 fragt Berkeley bspw. wiederum rhetorisch, ob es irgendetwas gebe, was einer Empfindung (*sensation*) ähnlich sein könne, ausser einer anderen Empfindung. Eine ähnliche rhetorische Frage findet

sich in NB 47, wenn er schreibt: «Did ever any man see any other things besides his own ideas, that he should compare them to these & make these like unto them?». Beinahe die gleiche Frage wie in NB 46 findet sich zudem in Eintrag 861. Dort fragt Berkeley, ob eine Idee etwas anderem als einer weiteren Idee ähnlich sein könne. Er verneint diese Frage mit dem Hinweis darauf, dass wir Ideen nur mit Ideen vergleichen können.

Die sechs erwähnten Einträge in den *Notebooks* sprechen damit für zwei verschiedene Versionen. NB 51, 299 & 378 stützen die gegenwärtige Formulierung von P_3 , wonach Berkeley der Ansicht war, dass wir nur Ideen vergleichen können. Im Unterschied dazu sprechen die Einträge NB 46, 47 & 861 für eine schwächere Variante P_3 , gemäss der eine Idee nur mit einer Idee verglichen werden kann. Berkeleys Äusserungen reichen für sich genommen nicht aus, ihm eine der beiden Versionen sinnvollerweise zuzuschreiben. Da Berkeleys Einträge in den *Notebooks* nicht eindeutig für eine der beiden Versionen sprechen, besteht eine der naheliegendsten exegetischen Möglichkeiten darin, die philosophischen Vor- und Nachteile von P_3 und P_3 zu prüfen. Dabei liegt mein Augenmerk zunächst auf den Nachteilen von P_3 .

Ein entscheidender Nachteil von P_3 ist, dass das damit rekonstruierte Argument für das LP in mehreren Hinsichten mit Berkeleys Philosophie des Geistes konfligiert. Es liegt nämlich auf der Hand, dass Volitionen – welche Berkeley von Ideen unterscheidet (NB 609–611; PHK § 28) – einander ebenfalls ähnlich sein können müssen. Es scheint nämlich offensichtlich, dass ich zu unterschiedlichen Zeitpunkten das Gleiche oder Ähnliches wollen kann (Ryan 2006: 578 f.). Des Weiteren scheint Berkeley zu behaupten, dass andere Geister seinem eigenen ähnlich seien, wenn er sie «in einem weiten Sinne» ein «Abbild» (*image*) seines Geistes nennt (PHK § 140; DHP II 231 f.; Frankel 2009: 389 f.). Letzteres verweist zudem auf die theologische Problematik, welche mit diesem Argument einhergeht. Bereits in § 2.5 habe ich darauf hingewiesen, dass Berkeley die *imago-dei*-These vertritt (§ 3.6). Wenn Ähnlichkeit aber auf Ideen beschränkt wäre, könnten wir Gott wohl kaum ähnlich sein. Dies wäre besonders problematisch, da Berkeley somit seine Lösung des Problems der göttlichen Attribution unterminieren würde. Berkeley ist der Ansicht, dass es zwischen Menschen und Gott bloss einen graduellen Unterschied gibt. Gott ist bspw. im gleichen Sinn gütig, wie es Menschen sind, Gott ist es aber nicht in derselben imperfekten Art. Wenn es aber zwischen Gott und den Menschen keine Ähnlichkeit geben könnte,

ergäbe die Rede von einem graduellen Unterschied wenig Sinn. Dies würde wiederum Freidenkern wie Collins in die Hände spielen, welche gemäss Berkeley bereits die Unklarheiten in William Kings Lösung des Problems der göttlichen Attribution gnadenlos ausgenutzt haben, um ihren Atheismus zu tarnen (§ 2.4). In Anbetracht von Berkeleys Sorge vor der Ausbreitung von Atheismus und Irreligiosität (§ 2.3) scheint die Annahme, für Berkeley könne es keine Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpfen geben, entsprechend implausibel.

Kurzum, eine Beschränkung von Ähnlichkeit auf Ideen würde dazu führen, dass Berkeley kaum eine konsistente Philosophie des Geistes haben könnte. Diese Einschränkung steht nämlich mit diversen Äusserungen und Positionen im Konflikt, welche Berkeley in Bezug auf Geister getätigt respektive vertreten hat. Dieser Konflikt zeigt sich besonders deutlich im Umstand, dass sich eine Beschränkung von Ähnlichkeit auf Ideen nicht mit seinem ontologischen Dualismus in Einklang bringen lässt. Berkeleys Unterscheidung zwischen passiven Ideen und aktiven Geistern (PHK §§ 25–27) impliziert nämlich, dass sich Geister zumindest in einer Hinsicht ähnlich sind: Sie sind allesamt keine Ideen.

Jede der bisher aufgeführten philosophischen Schwierigkeiten ist für sich genommen bereits ein Grund dafür, P_3 zugunsten von P_{3^*} zurückzuweisen. Dies ist vor allem in Anbetracht dessen der Fall, dass sich zumindest NB 299 ohne Probleme sinnvoll als verkürzte, wenn auch hyperbolische Version der These, Ideen könnten nur mit Ideen verglichen werden (P_{3^*}), verstehen lässt. In diesem Eintrag liegt Berkeleys Augenmerk (ebenso wie in PHK § 8) darauf, zu zeigen, dass es keine Ähnlichkeit zwischen Ideen und materieller Substanz geben kann – und nicht etwa darauf, dass es keine Ähnlichkeit zwischen Non-Ideen gibt. In PHK § 8 schreibt Berkeley: «[W]e shall find it impossible for us to conceive likeness except only between our ideas». Obwohl diese Bemerkung für sich genommen zunächst P_3 zu stützen scheint, wird im Kontext von § 8 klar, dass es Berkeley vielmehr um den folgenden Gesichtspunkt geht: Es sei nicht einmal vorstellbar, wie eine Idee etwas Nicht-Ideellem wie materieller Substanz ähnlich sein könne. Wie es Berkeleys Gewährsmann Philonous auf den Punkt bringt: «[I]t is impossible to conceive or understand how anything but an idea can be like an idea» (DHP II 207).

Während das Augenmerk von NB 51 und 378 ebenfalls auf materieller Substanz zu liegen scheint, gestaltet sich deren Deutung als verkürzte oder hyperbolische Version von P_3 , etwas schwieriger. Berkeley schreibt in den betreffenden Einträgen:

A man cannot compare 2 things together without perceiving them each, ergo he cannot say any thing wch is not an idea is like or unlike an idea. (NB 51)

17. Comparing is the viewing two ideas together, & marking wt they agree in & wt they disagree in. (NB 378)

18. The mind can compare nothing but its' own ideas. (NB 378)

Obwohl Berkeley in beiden Einträgen ziemlich explizit sagt, dass wir nur Ideen vergleichen können, ist es bezeichnend, dass er daraus nicht folgert, es könne Ähnlichkeit nur zwischen Ideen geben. In NB 51 beschränkt sich Berkeley darauf, eine epistemologische Konsequenz zu ziehen, wenn er zum Schluss kommt, dass man nicht *sagen* könne, etwas Nicht-Ideelles sei einer Idee ähnlich oder unähnlich. In NB 378 führt er die Aussagen in Zeile 17 und 18 als Prämissen eines Arguments an, welches zeigen soll: «Nichts von dem, was einer Idee ähnlich ist, kann in einem unperzipierenden Etwas (*thing*) sein» (NB 378, 15).

Es ist hinsichtlich der Frage, ob Berkeley P_3 oder P_3 , vertreten habe, bezeichnend, dass sich die epistemologische Konsequenz aus NB 51 ebenso mit P_3 , ziehen lässt, wie auch die Konklusion in Eintrag 378 damit folgt. Wenn man eine Idee nur mit einer anderen Idee vergleichen kann, dann kann man, wie Berkeley in NB 51 schreibt, nicht sagen, ob eine Idee etwas Nicht-Ideellem ähnlich oder unähnlich ist. Dies würde nämlich bedingen, dass wir Ideen mit etwas Nicht-Ideellem vergleichen könnten. Ebenso reicht es für Berkeleys Argument in NB 378 aus, wenn eine Idee nur mit anderen Ideen verglichen werden kann. Dies wird deutlich, wenn man Berkeleys Argumentation eingehender betrachtet: Wenn wir, erstens, zwei Dinge nicht ähnlich oder unähnlich nennen können, bis wir sie verglichen haben (NB 378, 16). Zweitens, wenn es stimmt, dass wir Ideen vergleichen, indem wir sie zusammen betrachten und bemerken (*mark*), worin sie übereinstimmen und worin nicht (NB 378, 17). Wenn wir, drittens, unsere Ideen nur mit anderen Ideen vergleichen können (NB 378, 18), dann können wir feststel-

len, dass nichts, was einer unserer Ideen ähnlich ist, in einem unperzipierenden Etwas sein kann (NB 378, 19). Schliesslich stellen wir beim Vergleichen fest, dass alle unsere Ideen in einer Hinsicht übereinstimmen: Sie bestehen nur, wenn sie perzipiert werden.

Es mag eingewendet werden, dass meine Deutung von NB 51 und 378 gekünstelt anmutet oder vielleicht sogar den Sinn der betreffenden Texte zu stark verändert. Obwohl sich dieser Vorwurf nicht gänzlich von der Hand weisen lässt, ist meine Deutung aus exegetischer Sicht dennoch die attraktivste Option. Die Alternativen wären nämlich, dass man entweder die zuvor ausgeführten Inkonsistenzen in Kauf nähme oder die Einträge zurückwies. Die Aussagen in NB 51 und 378 gehörten dann zu einer Reihe von Ansichten, welche Berkeley in seinen von ihm publizierten Werken nicht mehr vertritt. Beides lässt sich jedoch umgehen, wenn man meiner Deutung folgt. Mit ihr ist es zudem möglich, ein metaphysisches Argument für das LP zu rekonstruieren, welches Ähnlichkeit nicht auf Ideen einschränkt:

P₁: Ähnlichkeit ist eine Relation.

P₂: Jede Relation beinhaltet notwendigerweise einen Akt des Vergleichens.

P₃: Eine Idee kann nur mit einer Idee verglichen werden.

K: Eine Idee kann nur einer Idee ähnlich sein.

Es gibt somit diverse Gründe dafür, P₃ zugunsten von P_{3*} zurückzuweisen. Erstens würde die aus P₃ resultierende Einschränkung von Ähnlichkeit auf Ideen Berkeley grundlegende philosophische Schwierigkeiten bereiten. Zweitens ist die textliche Grundlage dafür, Berkeley die Ansicht zuzuschreiben, dass wir nur Ideen vergleichen können (P₃), sehr schwach. Vier von sechs Einträgen sind ohne Weiteres mit der These kompatibel, dass eine Idee nur mit einer anderen Idee verglichen werden kann (P_{3*}). Zudem reicht diese schwächere These aus, um zumindest sowohl die epistemologische Konsequenz aus NB 51 als auch die Konklusion aus NB 378 zu sichern. Viertens reicht die These, dass wir Ideen nur mit Ideen vergleichen können, aus, um ein Argument für das LP zu rekonstruieren. Schliesslich gibt es meines Wissens keine Stelle, an welcher Berkeley behauptet, dass Ähnlichkeitsrelationen nur zwischen Ideen bestünden. Somit spricht bis anhin nichts gegen meine Interpretation von Berkeleys Auffassungen von Analogien und funk-

tionaler Ähnlichkeit. Als Nächstes muss jedoch eine weitere potentielle Schwierigkeit für meine Interpretation thematisiert werden: das Verhältnis von Repräsentation und Ähnlichkeit.

Das Verhältnis von Repräsentation und Ähnlichkeit

Wie ich zeigen werde, übernimmt Berkeley anscheinend die in seinem intellektuellen Milieu weitverbreitete Auffassung von Repräsentation als einer Ähnlichkeitsbeziehung. In Anbetracht dessen, dass Berkeley das LP in PHK § 25 nutzt, um Repräsentation auf Ideen einzuschränken, ergibt sich für meine Interpretation die folgende Problematik: Da es unklar ist, ob es einen Unterschied zwischen Repräsentation und Ähnlichkeit gibt, impliziert die Einschränkung von Repräsentation auf Ideen möglicherweise dennoch, dass Berkeley Ähnlichkeit auf Ideen einschränken möchte.

Es ist in meinen bisherigen Ausführungen wiederholt deutlich geworden, dass man sowohl in der Scholastik als auch in Berkeleys zeitgenössischem Kontext weitgehend davon ausgeht, dass Repräsentation eine Ähnlichkeitsbeziehung ist (§§ 1.3 & 2.2; Jacovides 2009: 417; Hill 2011: 77; Saporiti 2011: 171; Hight 2013: Kap. 8.3). Obwohl, wie sogleich deutlich wird, diverse Textstellen dafür sprechen, dass Berkeley diese Auffassung teilt, muss zunächst seine Verwendung von *represent* genauer untersucht werden. Bereits Winkler hat nämlich mehrfach darauf hingewiesen, dass Berkeley *represent* für zwei unterschiedliche Arten von Beziehungen braucht. Zum einen bezeichnet er damit die arbiträre Signifikationsbeziehung, welche zwischen Wörtern und ihrem Bezeichneten besteht. Zum anderen spricht Berkeley in Bezug auf die non-arbiträre Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Ideen und dem von ihnen Abgebildeten ebenfalls von *represent* (Winkler 1989: Kap. 1 & 2005). Obwohl Berkeley im *Manuskript* der Einleitung zu den *Prinzipien* selbst auf diese zwei Weisen der Repräsentation eingeht (*Works* II, 129), streicht er diese Klärung aus der später veröffentlichten Version. Zudem ist unklar, ob Berkeley zwischen *represent* und *signify* einen terminologischen Unterschied macht. Berkeley schreibt zwar meist von *signify*, wenn es um die Beziehung von Wörtern und ihrem Bezeichneten geht. Es gibt jedoch einige Stellen, an denen er geltend macht, dass ein

Zeichen etwas repräsentiere, obwohl es sich nicht um eine Ähnlichkeitsbeziehung handle (NTV §§ 143–144; PHK § 122; Alc. IV § 21).

Anders als Berkeley werde ich in der Folge strikt zwischen Signifikation und Repräsentation (terminologisch) unterscheiden. Während Berkeleys Verständnis der Signifikationsbeziehung zwischen Wörtern und ihrem Bezeichneten im vierten Kapitel ausführlicher untersucht wird (§ 4.2), liegt mein Augenmerk hier auf der Repräsentationsbeziehung zwischen Ideen und dem von ihnen Abgebildeten sowie dem Verhältnis von Repräsentation und Ähnlichkeit. Dabei muss ich als Erstes zeigen, dass Berkeley trotz der Nichtveröffentlichung der betreffenden Ausführungen im *Manuskript* daran festhält, Repräsentation als Ähnlichkeitsbeziehung zu verstehen. Man könnte nämlich meinen, dass er seine Ausführungen zu den zwei Weisen der Repräsentation deshalb nicht veröffentlicht hat, weil er zum Schluss gekommen wäre, sie wären inkorrekt.

Diese Sorge ist jedoch unbegründet, zumindest insofern, als Berkeley an der Auffassung von Repräsentation als Ähnlichkeitsbeziehung festhält. Ob schon sich in der von ihm veröffentlichten Version der *Prinzipien* die Gleichsetzung von Ähnlichkeit (*similitude*) und Nachahmung (*resemblance*) aus dem *Manuskript* (*Works* II, 129) nicht mehr findet, gibt es diverse Stellen, an denen Berkeley im Zusammenhang mit Ähnlichkeit und Bildern – d. i. *images* oder *copies* – von «Nachahmung» (*resemblance*) spricht (PHK §§ 8–9, 14, 25–27). In PHK § 33 sagt Berkeley zudem, dass Ideen die Bilder (*images*) der Dinge seien, welche sie kopieren (*copy*) und repräsentieren (*represent*). In PHK § 56 setzt Berkeley dann gar Nachahmung (*resemblance*) und Bild (*image*) gleich. Dabei verwendet er *image* wiederum austauschbar mit *likeness* (NB 684; NTV §§ 44 & 117; PHK § 137) und schreibt in PHK § 25 mit Bezug auf Ideen: «[T]hey cannot represent unto us by way of image or likeness that which acts». Es gibt damit genügend Stellen, welche für sich genommen bereits nahelegen, dass Berkeley Repräsentation als Ähnlichkeitsbeziehung versteht.

In Anbetracht von Berkeleys Äusserungen in den *Prinzipien* und dessen, wie weit diese Auffassung von Repräsentation als Ähnlichkeitsbeziehung in der Philosophiegeschichte verbreitet ist, überrascht es nicht, dass diese Interpretation von Berkeleys Repräsentationsbegriff in der Forschung meines Wissens nicht bestritten worden ist. Bis anhin ist jedoch kaum thematisiert worden, dass Repräsentation für Berkeley eine *besondere* Ähnlichkeitsbezie-

hung darstellt, welche von anderen, nicht-repräsentationalen Ähnlichkeitsbeziehungen unterschieden werden muss.⁵⁴ Ich werde in den folgenden Abschnitten darlegen, dass man aufgrund von Berkeleys Äusserungen zu Ähnlichkeit *mindestens* vier Gruppen von Ähnlichkeitsbeziehungen unterscheiden sollte. Diese vier Gruppen nenne ich:

- i) natürliche Ähnlichkeit (zwischen Vorstellungsideen sowie Vorstellungs- und Sinnesideen eines Sinnes);
- ii) spezifische Ähnlichkeit (zwischen den Sinnesideen eines Sinnes);
- iii) generische Ähnlichkeit (je zwischen Ideen sowie Geistern);
- iv) funktionale Ähnlichkeit (zwischen Relationen).

Die jeweiligen Beispiele machen bereits deutlich, dass die vier Gruppen anhand der Relata der Ähnlichkeitsbeziehung unterschieden werden. Aufgrund der Verschiedenheit der Relata liegt in der Folge das Augenmerk insbesondere auf der von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängigen Grundlage der Ähnlichkeitsbeziehung. Da jedoch jede Ähnlichkeitsbeziehung für ihr Bestehen notwendigerweise einen Akt des Vergleichens beinhalten

54 Berkeleys Auffassung des Verhältnisses von Ähnlichkeit und Repräsentation hat in der Forschung bis jetzt wenig Beachtung gefunden. Jacovides (2009: 425) und Hill (2011: 76) geben Aufschluss über ihre Lesart des Verhältnisses, wenn sie darlegen, dass Ähnlichkeit gemäss Berkeley eine notwendige Bedingung für Repräsentation sei. Darüber hinaus gehen sie jedoch nicht weiter auf das Verhältnis von Repräsentation und Ähnlichkeit bei Berkeley ein. Dementsprechend bleibt unklar, welche Folgen die Einschränkung von Repräsentation für die Möglichkeit von Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen Non-Ideen hat. Dies gilt ebenso für Cummins 1966; Winkler 1989: Kap. 1; Dicker 2011: Kap. 7 und Frankel 2009 & 2016, welche allesamt der Ansicht sind, dass Berkeley Repräsentation als Ähnlichkeitsbeziehung versteht, aber nicht weiter auf den Unterschied zwischen Repräsentation und Ähnlichkeit eingehen. Eine der wenigen Kommentatorinnen, welche näher auf das Verhältnis eingehen, ist Jennifer Marušić. In ihrem Kommentar zu Jacovides' Artikel bietet sie zwei Deutungen des, wie sie es nennt, *resemblance principle* an (Marušić 2009: 432 ff.). In der ersten Version reicht es für eine Repräsentationsbeziehung aus, dass sich X und Y in irgendeiner Hinsicht ähnlich sind. In der zweiten, von Marušić favorisierten Version gilt, dass die Idee X Y nur als E repräsentieren kann, wenn X und Y auch tatsächlich beide die Eigenschaft E aufweisen. Ich werde im nächsten Abschnitt näher darauf eingehen, weshalb ich ebenfalls der Ansicht bin, dass die zweite Version eher Berkeleys Ansicht wiedergibt.

muss, gilt es ebenso zu zeigen, welche Fähigkeiten und Interessen bei den jeweiligen Gruppen eine Rolle spielen. Es muss gezeigt werden, dass es sich trotz unterschiedlicher Relata jeweils um eine Ähnlichkeitsbeziehung handelt. Die bisherigen Ausführungen haben dies bereits für die funktionale Ähnlichkeit darlegen können, weshalb mein Augenmerk in der Folge auf den anderen drei Gruppen liegt.

Bevor die Gruppen i)–iii) der Reihe nach untersucht werden, muss ich die Unterscheidung als solche kurz kommentieren. Wie in der Folge deutlich wird, ist meine Namensgebung von Berkeleys Ausführungen inspiriert.⁵⁵ Ich erhebe jedoch nicht den Anspruch, damit Berkeleys eigene Terminologie wiederzugeben. Für meine Klärung des Verhältnisses von Repräsentation und Ähnlichkeit kann man sogar offenlassen, wie bewusst Berkeley diese Unterscheidung getroffen oder wie konsequent er sie umgesetzt hat. Aus exegetischer Sicht ist die Unterscheidung nämlich in mehreren Hinsichten vielversprechend. Zunächst kann man damit zeigen, dass Berkeleys Ausführungen zu Ähnlichkeit entgegen allen möglichen Befürchtungen nicht hoffnungslos inkonsistent sind. Vielmehr wird deutlich, wie komplex und durchdacht seine Auffassung von Ähnlichkeit ist. Meine Unterscheidung hilft dabei, implizite Annahmen und Gedankengänge Berkeleys offenzulegen, welche für eine zeitgenössische Leserin oder einen zeitgenössischen Leser selbstverständlich gewesen sein mögen, dies aus heutiger Sicht jedoch nicht mehr sind. Darüber hinaus wird es mit der Unterscheidung möglich, den Zusammenhang zwischen Berkeleys Auffassung von Ähnlichkeit und seiner Heterogenitätsthese näher zu bestimmen. Diese Bestimmung ist besonders gewinnbringend, wenn es darum geht, Berkeleys Auffassung von Metaphern zu klären – was wiederum entscheidend dazu beiträgt, seine Unterscheidung von metaphorischen und wörtlichen Analogien und damit seinen Analogie-

⁵⁵ Dies mit Ausnahme der «funktionalen Ähnlichkeit», welche man Berkeley folgend (Alc. IV § 21) «proportionale Ähnlichkeit» nennen müsste. Wie ich bereits in § 1.5 erläutert habe, können diese Ausdrücke jedoch bedeutungsgleich verwendet werden. Eine ihm Vergleich zu mir ähnliche Terminologie findet sich bei Daniel Flage, welcher zwischen generischer und spezifischer Gleichheit (*identity*) unterscheidet. Bei Flage handelt es sich dabei aber nicht um verschiedene Gruppen von Gleichheits- oder Ähnlichkeitsbeziehungen. Vielmehr ist seine Unterscheidung eine Unterscheidung verschiedener Grade von Ähnlichkeit (Flage 1987: 127–130).

begriff besser zu verstehen. Schliesslich hilft die Unterscheidung dabei zu verdeutlichen, wie sich Repräsentation und Ähnlichkeit unterscheiden. Damit kann ich zugleich zeigen, dass Berkeleys Einschränkung von Repräsentation auf Ideen meine Interpretation von Berkeleys Analogiebegriff nicht tangiert.

3.4 Natürliche Ähnlichkeit – das Verhältnis von Repräsentation und Ähnlichkeit (i)

Die Ausführungen in diesem Abschnitt sind ein erster Schritt dazu, Berkeleys Auffassungen von Ähnlichkeit und Repräsentation nachzuvollziehen – was entscheidend ist, wenn man verstehen will, weshalb seine Einschränkung von Repräsentation auf Ideen (PHK § 25) für meine Interpretation des Analogiebegriffs unproblematisch ist. Mein Augenmerk in diesem Abschnitt liegt auf Berkeleys Repräsentationsbegriff. Dabei zeigt sich zunächst, dass eine Gruppe von Ähnlichkeitsbeziehungen in diesem Zusammenhang besonders wichtig ist. Diese habe ich «natürliche Ähnlichkeit» genannt (§ 3.3).

Berkeley spricht in seinem Gesamtwerk nur viermal von «natürlicher Ähnlichkeit». Dies ist stets im Kontext von Ausführungen der Fall, die seine Wahrnehmungstheorie betreffen. In NTV § 144 verknüpft Berkeley natürliche Ähnlichkeit (*natural resemblance*) ausdrücklich mit Repräsentation. Er schreibt, ein aus seiner Sicht weitverbreitetes Vorurteil darlegend: «All this persuades us they [d. i. visuelle Sinnesideen; MF] are of the same species as the things respectively *represented* by them [d. i. tastbare Sinnesideen; MF], and that it is by a *natural resemblance* they suggest them to our minds [meine Hervorhebungen]» (NTV § 144). Wie Berkeley ausführt, sind viele Menschen der Ansicht, dass visuelle Sinnesideen Tastbares mittels einer natürlichen Ähnlichkeit repräsentierten. Jenem Vorurteil folgend wird von diesen Menschen die Repräsentationsbeziehung zwischen Sicht- und Tastbarem im Allgemeinen als eine (nicht-arbiträre) Ähnlichkeitsbeziehung gedeutet. Wie ich im vierten Kapitel ausführlich darlege, weist Berkeley diese Deutung zurück und legt stattdessen dar, dass es zwischen Sicht- und Tastbarem eine (arbiträre) Signifikationsbeziehung gibt (§ 4.3): Der sichtbare Kreis *signifiziert* den tastbaren Kreis, er *repräsentiert* diesen nicht (NTV §§ 142–144). Der entscheidende Gesichtspunkt für meine gegenwärtigen

Ausführungen ist der folgende: Obwohl Berkeley die Auffassung zurückweist, dass Sichtbares Tastbares repräsentiere, akzeptiert er, *dass* Repräsentation eine natürliche Ähnlichkeit zwischen Repräsentant und Repräsentandum bedingt.

Ich habe im vorherigen Abschnitt bereits darauf hingewiesen, dass gemäss Berkeley Vorstellungsideen die Bilder (*images*) der wirklichen Dinge sind und sie kopieren und repräsentieren (PHK § 33). Dabei muss man beachten, dass gemäss Berkeley *nur* Vorstellungsideen etwas repräsentieren können. Berkeleys Sinnesideen – aus welchen «all the choir of heaven and furniture of the earth» (PHK § 6) besteht – sind keine Repräsentationen (vgl. Einleitung). Freilich sind Sinnesideen gemäss Berkeley Ideen. Im Unterschied zu den Vorstellungsideen sind sie aber keine Ideen *von etwas*, und deshalb repräsentieren sie auch nichts. Vielmehr handelt es sich bei Sinnesideen um die Dinge selbst (PHK § 34). Wie es Berkeleys Gewährsmann Philonous treffend auf den Punkt bringt:

I am not for changing things into ideas, but rather ideas into things; since those immediate objects of perception [d.i. Sinnesideen; MF], which according to you [dem Materialisten Hylas; MF], are only appearances of things, I take to be the real things themselves. (DHP III 244)

Da Sinnesideen nichts repräsentieren und Berkeley Repräsentation auf Ideen einschränkt (PHK § 25), liegt es auf der Hand, dass bei einer Repräsentationsbeziehung mindestens eines der Relata eine Vorstellungsidee sein muss. Diese Annahme wird weiter dadurch bekräftigt, dass Berkeley immer wieder betont, einzig Vorstellungsideen seien Bilder (*images*). Diese Redeweise Berkeleys werde ich als Nächstes eingehender untersuchen. Damit kann nicht nur ein potentiell Missverständnis vermieden werden, sondern dies gibt auch Aufschluss über den mentalen Akt, welchen eine Repräsentationsbeziehung für ihr Bestehen notwendigerweise enthält (PHK₁₇₃₄ § 142).

Berkeleys Rede von Vorstellungsideen als *images* und meine bisherige, in der deutschen Forschungsliteratur übliche Übersetzung mit «Bilder» (Braidert 1979: 172 & 1987: 165; Kulenkampff 2004: 41; Saporiti 2006: Kap. II.8) mögen auf den ersten Blick nahelegen, Berkeley habe Vorstellungsideen als piktoriale mentale Abbildungen der Welt verstanden. Das ist aber falsch. Das kann schon allein deshalb nicht der Fall sein, weil wir auch Vorstellungs-

ideen von nicht visuell Wahrnehmbarem haben: Bereits in § 1 der *Prinzipien* macht Berkeley deutlich, dass wir auch Vorstellungsideen von Tastbarem, Auditivem, Olfaktorischem und Gustatorischem haben. Dies deutet bereits an, dass Berkeleys Verwendung von *image* dem lateinischen Wort *imago* viel näher steht als dem deutschen «Bild» mit seiner piktorialen Konnotation. Freilich kann man sich mit *imago* ebenfalls auf ein Bild oder auf ein Porträt beziehen. Der Ausdruck bezieht sich aber ebenso auf andere Formen der Ab- oder Nachbildung wie auf eine Büste oder auf Wachspuppen. Wenn Berkeley Vorstellungsideen *images* nennt, dann meint er damit Nachbildungen in diesem allgemeineren Sinne. Diese muss man sich als bewusste «Reinszenierungen des Erlebten» vorstellen, um Saporitis (2011: 171) Formulierung zu gebrauchen. Wenn ich mich z. B. an den Baum vor meinem Bürofenster erinnern möchte, stelle ich mir vor, wie es wäre, diesen Baum zu sehen, zu riechen, zu berühren, zu hören oder gar zu schmecken.

Berkeleys Vorstellungsideen sind Nachbildungen (*images*) der Ideen, welche wir mit unseren verschiedenen fünf Sinnen perzipieren. Eine Vorstellungsidee versteht man am besten als mentale Reinszenierung unserer unterschiedlichen Sinneswahrnehmungen. Dieser Reinszenierungscharakter ist zudem entscheidend hinsichtlich des mentalen Aktes, welchen die Repräsentationsbeziehung für ihr Bestehen notwendigerweise enthält (§ 3.1). Reinszenierungen entstehen nicht von selbst, sondern setzen einen Akt des Vorstellens oder Erinnerns voraus. Da mindestens eines der Relata einer Repräsentationsbeziehung stets eine Vorstellungsidee sein muss, enthält eine Repräsentationsbeziehung für ihr Bestehen notwendigerweise einen Akt des Vorstellens oder Erinnerns. Es gibt jedoch einen weiteren Akt, welchen die Repräsentationsbeziehung für ihr Bestehen notwendigerweise enthält: einen Akt des Vergleichens. Im Rahmen der Besprechung von NTV § 144 ist nämlich bereits deutlich geworden, dass Berkeley die Auffassung akzeptiert, wonach Repräsentation eine natürliche Ähnlichkeit der Relata bedingt. Eine natürliche Ähnlichkeitsbeziehung setzt für ihr Bestehen wiederum notwendigerweise einen Akt des Vergleichens voraus.

Aufgrund meiner bisherigen Ausführungen ist klar, dass Repräsentationsbeziehungen in zweifacher Hinsicht von unseren Interessen und Fähigkeiten abhängen. Sie hängen nämlich insofern davon ab, als ihr Bestehen notwendigerweise mindestens eine Vorstellungsidee und natürliche Ähnlichkeit voraussetzt und damit sowohl einen Akt des Erinnerns oder Vorstellens

als auch einen des Vergleichens bedingt. Beide Akte werden von unseren Fähigkeiten und Interessen (mit-)bestimmt. So kann ich z. B. nur vergleichen oder mir vorstellen, was ich wahrgenommen habe oder wahrnehmen kann: Wenn ich blind wäre oder mangels Interesses noch nie klassische Musik gehört hätte, könnte ich mir nicht vorstellen, wie es wäre, den Baum vor meinem Büfenster zu sehen oder *Eine kleine Nachtmusik* zu hören. Ebenso wenig könnte ich herausfinden, ob *Eine kleine Nachtmusik* ähnlich klingt wie *Wonderwall* von Oasis, da ich Mozarts Stück gehört haben müsste, um es vergleichen zu können.

Die zweifache Abhängigkeit von unseren Fähigkeiten und Interessen, welche Repräsentationen kennzeichnet, sollte aber dennoch nicht zu der Annahme führen, dass es für das Bestehen dieser Relation keine davon unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge gebe. Wie ich als Nächstes zeige, rührt diese unabhängige Grundlage von der der Repräsentationsbeziehung zugrundeliegenden natürlichen Ähnlichkeit her.

Der Ausdruck *«natürliche Ähnlichkeit»* legt für sich genommen bereits nahe, dass es für diese Gruppe von Ähnlichkeitsbeziehungen eine von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge gibt. Der beste Weg, sich dieser unabhängigen Grundlage natürlicher Ähnlichkeit anzunähern, besteht darin, den Grund zu untersuchen, weshalb visuelle Sinnesideen gemäss Berkeley Tastbares nicht mittels natürlicher Ähnlichkeit repräsentieren können. Dieser Grund ist, dass Sicht- und Tastbares spezifisch heterogen sind – d. i., dass sie in einer entscheidenden Hinsicht eine völlig unterschiedliche ontologische Beschaffenheit aufweisen. Zwischen Sicht- und Tastbarem gibt es gemäss Berkeley eben *keine* Gleichheit (*identity*) der Natur (NTV § 147; TVV §§ 47 & 52). Abgesehen davon, dass es sich bei beidem um Ideen handle, gebe es nichts, was ihnen gemeinsam sei: «The ideas of sight and touch make two species, entirely distinct and heterogenous» (PHK § 44).⁵⁶

⁵⁶ Siehe auch: NTV §§ 41, 108, 131, 137 & 149; NB 31, 70, 138, 295; TVV §§ 41, 51 & 53; PHK § 1; Alc. IV §§ 9–10. Berkeley gesteht in der *Neuen Theorie* zwar zu, dass uns unsere visuellen Wahrnehmungen Aufschluss über Eigenschaften geben können, welche unmittelbar nur mit unserem Tastsinn wahrgenommen werden können (NTV § 51). Dies ändert jedoch nichts daran, dass Sicht- und Tastbares zueinander gänzlich spezifisch hete-

Die sogenannte Heterogenitätsthese von Sicht- und Tastbarem – welche Turbayne (1957: 23) zu Recht als einen der Grundpfeiler von Berkeleys Philosophie versteht – muss als Nächstes detaillierter untersucht werden. Wie ich im nächsten Abschnitt ausführlicher darlege, weitet Berkeley die Heterogenitätsthese ebenso auf die Ideen oder Wahrnehmungen der anderen Sinnesmodalitäten aus. Diese Ausweitung muss zunächst nachvollzogen werden, um zu verstehen, wie die spezifische Heterogenität unseren für das Bestehen von natürlicher Ähnlichkeit notwendigen Akten des Vergleichens eine von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grenze setzt.

Im Sinne einer Zusammenfassung der bisherigen Erkenntnisse lässt sich Berkeleys Auffassung von Repräsentation wie folgt vorläufig auf den Punkt bringen: Eine Repräsentationsbeziehung besteht genau dann, wenn eine Vorstellungsidee A' zu einer anderen Idee eine natürliche Ähnlichkeit aufweist. Diese andere Idee kann die Sinnesidee A, die Vorstellungsidee A' oder eine weitere Vorstellungsidee A'', A''' etc. sein. Die Anzahl der Reinszenierungen ist nicht beschränkt. Ich kann mich z. B. immer wieder an den Duft einer Rose erinnern. Ich kann mich sogar an die Erinnerung erinnern. In diesem Sinne ist jede Vorstellungsidee auch eine Selbstrepräsentation. Dies bringt wiederum Saporiti treffend auf den Punkt, wenn sie mit Bezug auf Vorstellungsideen schreibt, diese seien «Reinszenierungen (Wiederauführungen) dessen, wovon sie Ideen sind, und repräsentieren in gewisser Weise sich selbst» (Saporiti 2011: 180).⁵⁷ Des Weiteren ist deutlich gewor-

rogen sind (NTV § 108). Mehr zur Heterogenitätsthese und ihrer Rolle für Berkeleys Theorie der Wahrnehmung findet sich in Atherton 1990: Kap. 10.

⁵⁷ Mehr zu dieser Selbstrepräsentation und dem Unterschied von Sinnes- und Vorstellungsideen findet sich zudem in Saporiti 2008. Ein weiterer wichtiger Aspekt bezüglich Berkeleys Repräsentationsverständnis wird von Saporiti thematisiert, wenn sie ihre Ausführungen in einem späteren Aufsatz auf «partikulare» Vorstellungsideen einschränkt: «In einer auf Ähnlichkeit beruhenden Repräsentationsbeziehung können Ideen [d. i. Vorstellungsideen; MF] nur zu Einzeldingen stehen» (Saporiti 2011: 175). Diese Einschränkung ist im Lichte von Berkeleys Ausführungen in der Einleitung der *Prinzipien* in der Tat notwendig. Bereits im Entwurf der Einleitung macht Berkeley geltend, dass Repräsentation nur zwischen Einzeldingen bestehen kann (*Works* II, 129). In der später publizierten Version legt Berkeley dar, dass Vorstellungsideen als allgemeine Zeichen verwendet

den, dass Repräsentationsbeziehungen in zweifacher Weise von unseren Fähigkeiten und Interessen abhängen, da sie für ihr Bestehen erstens stets einen Akt des Vorstellens oder Erinnerns bedingen (*qua* dessen, dass ein Relatum stets eine Vorstellungsidee ist) und weil sie für ihr Bestehen zweitens stets einen Akt des Vergleichens bedingen (*qua* dessen, dass natürliche Ähnlichkeit eine notwendige Bedingung für Repräsentation ist). Zudem habe ich angedeutet, dass die Relata einer Repräsentationsbeziehung nicht spezifisch heterogen sein dürfen. Es ist aber unklar, was spezifische Heterogenität genau umfasst. Dies untersuche ich im nächsten Abschnitt.

3.5 Spezifische Heterogenität und natürliche Ähnlichkeit – das Verhältnis von Repräsentation und Ähnlichkeit (ii)

Ich habe darauf hingewiesen, dass Berkeley die Heterogenitätsthese von Sicht- und Tastbarem auf die Ideen oder Wahrnehmungen aller Sinnesmodalitäten ausweitet. Diese Ausweitung werde ich zunächst untersuchen, denn wenn man diese nicht nachvollzieht, kann man nicht verstehen, wie spezifische Heterogenität für die für das Bestehen von natürlicher Ähnlichkeit notwendigen Akte des Vergleichens eine von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grenze darstellt (§ 3.4).

Gemäss Berkeleys Ausweitung der Heterogenitätsthese sind die Ideen oder Wahrnehmungen einer Sinnesmodalität zu den Ideen oder Wahrnehmungen aller anderen Sinnesmodalitäten spezifisch heterogen: Zum Beispiel sind visuelle Sinnesideen spezifisch heterogen zu tastbaren, olfaktorischen, gustatorischen und auditiven Sinnesideen. Dies wird besonders deutlich gegen Ende der *Drei Dialoge*, wenn Berkeleys Gewährsmann Philonous sagt:

werden können. Dies geschieht nicht mittels Repräsentation im Sinne einer Ähnlichkeitsbeziehung, sondern durch Signifikation. Wie Berkeley ausführt, sind allgemeine Ideen nicht etwa Bilder allgemeiner Naturen. Vielmehr rührt die Allgemeinheit einer eigentlich partikularen Idee daher, dass sie indifferent gebraucht wird (PHKI §§ 11–12). Eine ausführliche Darstellung dieses Gebrauchs von Vorstellungsideen sowie Berkeleys Auffassung von Allgemeinheit findet sich in Saporiti 2006: Kap. III.

Strictly speaking, Hylas, we do not see the same object that we feel; neither is the same object perceived by the microscope, which was by the naked eye. But in case every variation was thought sufficient to constitute a new kind or individual, the endless number or confusion of names would render language impracticable. Therefore to avoid this as well as other inconveniencies which are obvious upon a little thought, men combine together several ideas, apprehended by divers senses, or by the same sense at different times, or in different circumstances, but observed however to have some connexion in Nature, either with respect to co-existence or succession; all which they refer to one name, and consider as one thing. Hence it follows that when I examine by my other senses a thing I have seen, it is not in order to understand better the same object which I had perceived by sight, the object of one sense not being perceived by the other senses. And when I look through a microscope, it is not that I may perceive more clearly what I perceived already with my bare eyes, the object perceived by the glass being quite different from the former. (DHP III 245)

Berkeley beginnt seine Ausführungen erneut mit einem Hinweis auf die Heterogenität von Sicht- und Tastbarem, macht dann in der Folge aber klar, dass es selbst bei visuell Wahrnehmbarem Unterschiede gibt. So nehme ich gemäss Berkeley mit blossem Auge nicht dasselbe visuell wahr wie mit einem Mikroskop. In NTV §§ 85–86 sagt Berkeley gar, das Mikroskop bringe uns in eine neue Welt; eine Auffassung, welche er mit Locke (*Essay* II. xxiii. 12) zu teilen scheint (Atherton 1990: 135 ff.).

Im zuvor zitierten Abschnitt aus den *Drei Dialogen* weist Berkeley zudem darauf hin, dass es kaum möglich ist, genau dasselbe mehrmals wahrzunehmen, da sich die äusseren Umstände stets verändern. Es kann bspw. sein, dass ich meinen Kopf zwischen Zeitpunkt t_1 und t_2 leicht bewegt habe oder sich die Sonneneinstrahlung minim verändert hat etc. Trotzdem nutzen wir denselben Ausdruck, um uns auf diese – strenggenommen nicht genau gleichen – visuellen Wahrnehmungen zu beziehen. Dieselbe Überlegung wird von Berkeley dabei auf die Ideen oder Wahrnehmungen unterschiedlicher Sinnesmodalitäten angewandt. Sofern diese regelmässig verknüpft sind, fassen wir sie als Teile eines Einzeldinges auf, auf welches wir uns stets mit dem gleichen Ausdruck, wie z. B. «Baum» oder «Tisch», beziehen können (PHK § 1; DHP I 175). Würden wir für jede unserer sich leicht unterscheidenden Wahrnehmungen einen anderen Ausdruck gebrauchen, könnten wir, wie Berkeley festhält, kaum miteinander sprechen, da wir

sonst eine schier unendliche Anzahl von Ausdrücken hätten, welche zudem von Person zu Person verschieden wären. Schliesslich können mehrere Personen den Baum vor meinem Fenster sehen, unsere visuellen Perspektiven werden sich jedoch stets – und sei es auch nur um ein kleines bisschen – unterscheiden.

Die Fragen danach, anhand welcher Kriterien wir solche Zusammenfassungen unterschiedlicher Wahrnehmungen zu Einzeldingen vornehmen und ob bzw. inwiefern wir damit eine von uns unabhängige Wirklichkeit und deren Struktur abbilden können, müssen bis zum Schlusswort zurückgestellt werden. An dieser Stelle ist vor allem wichtig, dass Berkeley die Heterogenitätstheese von Sicht- und Tastbarem auf die Ideen aller fünf Sinnesmodalitäten ausweitet und strikt zwischen fünf unterschiedlichen Arten von Sinnesideen unterscheidet.

Während die Ideen oder Wahrnehmungen der verschiedenen Sinnesmodalitäten gemäss Berkeley miteinander jeweils heterogen sind, sind sich jene der gleichen Modalität in einer besonderen Weise ähnlich. Dies impliziert Berkeley, wenn er in § 44 der *Prinzipien* visuelle und tastbare Sinnesideen jeweils «Spezies» (*species*) nennt. Diese Ausdrucksweise findet sich ebenso in seiner *Neuen Theorie*. Dort schreibt Berkeley (NTV §§ 121 & 129) in Bezug auf die Wahrnehmungen des Gesichtssinns, dass diese von derselben «Art» (*sort*) oder «Spezies» (*species*) seien. Einige Abschnitte später verbindet Berkeley von «derselben Spezies» gar explizit mit «ähnlich» sein:

But, say you, surely a tangible square is *liker* to a visible square, than to a visible circle: [...] Whence it clearly follows, that visible figures are patterns of, or *of the same species* with the respective tangible figures represented by them [meine Hervorhebungen]. (NTV § 141)

In § 141 führt Berkeley einen bedeutsamen Einwand gegen seine Heterogenitätstheese aus. Dessen Details werde ich in § 4.3 ausführlicher diskutieren. Für meine hier angestrebte Klärung der spezifischen Ähnlichkeit kann der Einwand jedoch vernachlässigt und das Augenmerk auf Berkeleys Ausdrucksweise gelegt werden. Diese legt für sich genommen bereits nahe, dass «zu derselben Spezies gehören» und «ähnlich sein» von Berkeley unterschiedslos verwendet werden. Der Eindruck, dass das der Fall ist, wird weiter durch die Beobachtung gefestigt, dass sich diese Gleichsetzung in § 143

wiederfindet. Zudem scheint Berkeley in § 142 sogar «ähnlicher» und «eher zur selben Spezies gehören» gleichzusetzen, wenn er schreibt: «[I]t is liker, or more of a species with it» (NTV § 142). Liest man die betreffenden Stellen in ihrem argumentativen Zusammenhang, wird ausserdem klar, dass Berkeley diese Gleichsetzungen ebenso wie seine imaginierte Gegnerschaft akzeptiert – einzig die Heterogenität von Sicht- und Tastbarem betreffend besteht Uneinigkeit.

Berkeleys Verbindung der Ausdrücke «Spezies» und «Ähnlichkeit» in der *Neuen Theorie* ist der Ausgangspunkt meiner Charakterisierung von spezifischer Ähnlichkeit als einer eigenständigen Gruppe von Ähnlichkeitsbeziehungen. Diese können zwischen den Ideen oder Wahrnehmungen jeweils einer unserer fünf Sinnesmodalitäten bestehen. Abgesehen von seiner diesbezüglichen Feststellung äussert sich Berkeley jedoch zur Ähnlichkeit einer Art von Sinnesideen nur spärlich. Wenn Berkeley überhaupt etwas sagt, liegt sein Augenmerk auf der Heterogenität der Ideen oder Wahrnehmungen unterschiedlicher Sinnesmodalitäten. Seine ausführlichsten Erläuterungen zur Ähnlichkeit der Ideen oder Wahrnehmungen *einer* Sinnesmodalität finden sich in den *Notebooks*. Obwohl Berkeley seine Erläuterungen hier auf visuell Wahrnehmbares beschränkt, ist es in Anbetracht seines Verständnisses der Heterogenitätsthese und deren Ausdehnung plausibel, davon auszugehen, dass sie sich *mutatis mutandis* auch auf die Ideen oder Wahrnehmungen der anderen vier Sinnesmodalitäten anwenden lassen.

In den *Notebooks* schreibt Berkeley zunächst, dass sich Rot und Blau «in einem bestimmten Sinne» ähnlich seien. Sie seien einander zumindest ähnlicher als jeweils einem süssen Geschmack oder einem schrillen Ton. Der Grund dafür sei, dass Rot und Blau vom gleichen Sinn wahrgenommen würden und stets ausgedehnt seien (NB 484). In der *Neuen Theorie* macht Berkeley gar deutlich, dass man visuell nichts anderes wahrnehmen könne als Farben in verschiedenen Schattierungen, welche stets ausgedehnt seien (NTV § 156).⁵⁸ Berkeleys Überlegung lässt sich entsprechend wie folgt

⁵⁸ Siehe auch NB 496. Sowohl NB 496 als auch 484 sind mit dem notorischen Pluszeichen versehen (Belfrage 1987). Im Eintrag NB 484a schreibt Berkeley gar «This I do not altogether approve of». Jedoch hat bereits Luce vermutet, dass Berkeley sich mit «this» auf den wohl von Locke übernommenen Ausdruck der *simple idea* beziehe (*Works* I,

wiedergeben: Visuell Wahrnehmbares ist sich spezifisch ähnlich *qua* dessen, dass es mit demselben Sinn wahrgenommen wird und stets ausgedehnt ist. Dies unterscheidet die Wahrnehmungen oder Ideen des Gesichtssinnes von jenen der anderen vier Sinnesmodalitäten. Während visuelle Sinnesideen spezifisch ähnlich sind bzw. eine spezifisch homogene Natur aufweisen, sind sie zu den Ideen der anderen Sinnesmodalitäten spezifisch heterogen.

Berkeleys Ausführungen zur spezifischen Ähnlichkeit visueller Sinnesideen geben trotz ihrer Knappheit dennoch darüber Aufschluss, in welchem Sinne spezifische Ähnlichkeit eine von unseren Interessen und Fähigkeiten unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit hat. So liegt es weder an mir noch an irgendeinem anderen endlichen Geist, dass unser Gesichtssinn nur Licht und Farben in diversen Schattierungen wahrnehmen kann. Ebenso wenig liegt es an uns, dass visuelle Sinnesideen stets mit Ausdehnung verknüpft sind. Unsere Interessen und Fähigkeiten mögen einen Einfluss darauf haben, ob und welche visuellen Sinnesideen wir wahrnehmen. Wenn ich bspw. meine Augen schliesse, sehe ich gewisse Dinge nicht, und wenn ich blind bin, sehe ich gar nichts. Beides ändert aber nichts am Umstand, dass ich *visuell nur* Licht und Farben in diversen Schattierungen (d. i. visuelle Sinnesideen) wahrnehmen kann, oder daran, dass alle visuellen Sinnesideen sowohl darin als auch in ihrer Verknüpfung mit Ausdehnung übereinstimmen.

Obschon es eine von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grundlage für spezifische Ähnlichkeit gibt, zeigt sich bei dieser Gruppe von Ähnlichkeitsbeziehungen der Einfluss unserer Interessen und Fähigkeiten besonders deutlich.

Im deutschen Sprachbereich ist es z. B. üblich, dass eine blonde Person ihre Haarfarbe weiter präzisiert und angibt, ob sie dunkelblond ist oder nicht.

127). Ebenso haben Winkler (1989: 56, FN 6) und Saporiti (2006: 230) bereits darauf hingewiesen, dass Berkeleys Ausführungen zu Ähnlichkeit im betreffenden Abschnitt mit den Äusserungen in den *Prinzipien* und anderen Schriften konsistent sind. Zu unseren visuellen Wahrnehmungen und der Untrennbarkeit von Ausdehnung und Farbe siehe zudem: NB 226 NTV §§ 77, 129–130; TVV §§ 42 & 44; PHKI §§ 7–8; PHK §§ 10, 46 & 87; DHP I 199; Alc. IV § 10, 154. Diese Untrennbarkeit spielt denn auch eine wichtige argumentative Rolle für seinen sogenannten Anti-Abstraktionismus (Atherton 1987).

Dunkel- wie hellblonde Personen haben im Deutschen dieselbe «Art» von Haarfarbe – nämlich blond. Im Unterschied dazu wird die Haarfarbe einer Person, welche im Deutschen «dunkelblond» hiesse, im Englischen als «light brown» bezeichnet. Im Englischen wird damit in sprachlicher Hinsicht innerhalb der Gruppe der blonden Personen kein Unterschied zwischen solchen mit hell- und solchen mit dunkelblondem Haar gemacht. Vielmehr gehören Letztere gar einer anderen Gruppe an. Sie gehören im Englischen, zumindest in sprachlicher Hinsicht, zu den Braunhaarigen, welche sowohl im Deutschen als auch im Englischen von den Blondhaarigen (sprachlich) unterschieden werden. Ich möchte bis zum Schlusswort Fragen wie jene danach, ob eine der beiden Sprachen mit ihrer Einteilung «richtiger liegt» bzw. die Wirklichkeit und deren Struktur adäquater abbildet, zurückstellen. Für den Moment ist der entscheidende Punkt der folgende: Selbst wenn wir alle aufgrund unserer Fähigkeiten visuelle Sinnesideen nur mit dem Gesichtssinn wahrnehmen können, führen vor allem unsere Interessen oder Konventionen dazu, dass wir die Wirklichkeit, zumindest auf sprachlicher Ebene, unterschiedlich einteilen.⁵⁹

Im Sinne einer Zusammenfassung der bisherigen Erkenntnisse lässt sich festhalten, dass spezifische Ähnlichkeit die Gruppe von Ähnlichkeitsbeziehungen umfasst, welche zwischen den Ideen oder Wahrnehmungen *eines* Sinnes *qua* ihrer (spezifischen) ontologischen Beschaffenheit bestehen. Es stellt sich jedoch die Frage, wie sich spezifische Ähnlichkeit und Repräsentation bzw. natürliche Ähnlichkeit zueinander verhalten. Das Augenmerk meiner bisherigen Ausführungen lag, Berkeley folgend, nämlich auf der spezifischen Heterogenität bzw. Ähnlichkeit der Ideen oder Wahrnehmungen unserer fünf Sinnesmodalitäten (d. i. auf *Sinnesideen*), deren Reinszenierungen (d. i. Vorstellungsideen) haben bis anhin keine explizite Rolle gespielt. Dies werde ich im Rest des Abschnitts nachholen, was mir zugleich die

⁵⁹ Ich möchte Margaret Atherton dafür danken, dass sie mich auf dieses Beispiel aufmerksam gemacht hat. Saporiti hat bereits auf das unterschiedliche Klassifizierungsverhalten verschiedener Sprachgemeinschaften hingewiesen. In ihrem Buch führt sie aus, dass es im Russischen, im Unterschied zum Deutschen, keine gemeinsame Bezeichnung für hell- und dunkelblaue Dinge gibt (Saporiti 2006: 224).

Möglichkeit gibt, die noch offene Frage nach der von uns unabhängigen Grundlage natürlicher Ähnlichkeit zu klären.

Obschon Berkeley die Heterogenitätsthese nicht explizit auf Vorstellungsideen anwendet, spricht einiges dafür, dass er z. B. davon ausgeht, auch die Reinszenierungen von Sicht- und Tastbarem seien spezifisch heterogen. Es ergibt nämlich gemäss Berkeley grundsätzlich keinen Sinn, etwas unmittelbar Sichtbares als Repräsentation von etwas unmittelbar Unsichtbarem zu verstehen (PHK § 8; DHP I 206). Dabei erscheint es ebenso sinn- wie aussichtslos, dass die Reinszenierung von etwas unmittelbar Sichtbarem (die Vorstellungsidee von etwas visuell Wahrnehmbarem) als Repräsentation von etwas unmittelbar Unsichtbarem (von auditiven, gustatorischen, olfaktorischen und tastbaren Sinnesideen) taugen könnte. So ist die Vorstellungsidee von etwas visuell Wahrnehmbarem eine Reinszenierung einer Wahrnehmung von Licht und Farben in einem bestimmten Grad und einer bestimmten Schattierung. Eine tastbare Sinnesidee ist hingegen die Wahrnehmung von hart oder weich, warm oder kalt usw., eine olfaktorische eine von einem Geruch (*odour*), eine gustatorische jene eines Geschmacks (*taste*) und eine auditive die eines Lautes (*sound*) (PHK § 1).

Aufgrund seiner Ausweitung der Heterogenitätsthese auf die Ideen oder Wahrnehmungen aller Sinnesmodalitäten und im Wissen darum, dass alle Vorstellungsideen Reinszenierungen des Erlebten sind, liegt die folgende Vermutung nahe: Die Reinszenierungen der Ideen oder Wahrnehmungen einer Sinnesmodalität taugen nicht dazu, jene einer der vier anderen zu repräsentieren. Damit wird nun ersichtlich, weshalb bzw. inwiefern spezifische Heterogenität unseren für das Bestehen natürlicher Ähnlichkeit notwendigen Akten des Vergleichens eine von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grenze setzt. Es spielt nämlich keine Rolle, wie eindringlich ich vergleichen will oder wie lange ich vergleiche – es ist unmöglich, dass z. B. die Vorstellungsidee von etwas unmittelbar Sichtbarem etwas unmittelbar Unsichtbares (d. i. etwas spezifisch Heterogenes) repräsentiert. Unsere Fähigkeiten und Interessen haben weder einen Einfluss darauf, dass es eine spezifische Heterogenität der Ideen oder Wahrnehmungen unserer fünf Sinnesmodalitäten gibt, noch können sie etwas daran ändern. Vielmehr ist die Wirklichkeit so beschaffen, dass z. B. *alle* Schattierungen und Grade von Farbe und Licht darin übereinstimmen, *nur* visuell wahrnehmbar und zu den

Ideen oder Wahrnehmungen der anderen Sinnesmodalitäten spezifisch heterogen zu sein.

Es liegt deshalb nahe, dass es zwischen meinen Vorstellungsideen von Sichtbarem, ebenso wie zwischen ihnen und meinen visuellen Sinnesideen sowie allen meinen Sinnesideen dieser Art, eine spezifische Ähnlichkeit gibt. Es handelt sich bei diesen Vorstellungsideen nämlich um nichts anderes als Reinszenierungen von Sichtbarem und damit stets um Vorstellungen davon, wie es wäre, einen bestimmten visuellen Sinneseindruck zu haben. Dabei betont Berkeley, dass wir uns einen nicht-ausgedehnten Farbeindruck nicht einmal *vorstellen* können (NTV § 130). Unsere Vorstellungsideen von visuell Wahrnehmbarem sind aus Berkeleys Sicht nicht nur Reinszenierungen diverser Grade und Schattierungen von Licht und Farben, sondern, ebenso wie unsere visuellen Sinnesideen, stets mit einer Idee von Ausdehnung verknüpft.

Die entscheidenden Unterschiede zwischen spezifischer und natürlicher Ähnlichkeit finden sich auf der Ebene der Relata und des Skopus. Während bei der natürlichen Ähnlichkeit stets mindestens eines der Relata eine Vorstellungsidee sein muss, können bei der spezifischen Ähnlichkeit beide Relata Sinnesideen (derselben Modalität) sein. Zwei visuelle Sinnesideen sind sich z. B. spezifisch, aber nicht natürlich ähnlich. Dies hat zur Folge, dass sich nicht alles, was sich spezifisch ähnlich ist, auch natürlich ähnelt. Umgekehrt muss jedoch alles, was sich natürlich ähnlich ist, auch spezifisch ähnlich sein. Eine Vorstellungsidee A' kann die Sinnesidee A nur repräsentieren, wenn beide spezifisch ähnlich oder homogen sind. Wie nämlich wiederholt deutlich geworden ist, ist spezifische Heterogenität gemäss Berkeley für Repräsentation ein Ausschlusskriterium.

Damit kann das Augenmerk im nächsten Abschnitt auf die zweite entscheidende Hinsicht gelegt werden, bezüglich der die Natur der repräsentierenden und die Natur der repräsentierten Idee ähnlich sein müssen, damit Repräsentation möglich ist: ihre generische ontologische Beschaffenheit. Bevor ich mich jedoch der generischen Ähnlichkeit zuwende, gilt es in Bezug auf meine Lesart von Berkeleys Analogiebegriff Folgendes zu bemerken: Repräsentation hat, soweit ich sie bis jetzt untersuchen konnte, nichts mit funktionaler Ähnlichkeit zu tun. Eine Repräsentationsbeziehung bedingt als Relatum mindestens eine Vorstellungsidee sowie eine natürliche Ähnlichkeit der Relata, welche zudem spezifisch homogen oder ähnlich sein müssen.

Dabei stimmen natürliche, spezifische und funktionale Ähnlichkeit darin überein, dass sie für ihr Bestehen jeweils einen Akt des Vergleichens voraussetzen und eine von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge haben. Diese von uns unabhängige Grundlage und damit das, was verglichen wird (die Relata), ist bei allen dreien verschieden, weshalb es sich dabei um drei unterschiedliche Gruppen von Ähnlichkeitsbeziehungen handelt.

3.6 Generische Ähnlichkeit und Heterogenität – das Verhältnis von Repräsentation und Ähnlichkeit (iii)

In diesem Abschnitt werde ich Berkeleys Deutung des Verhältnisses von Repräsentation und Ähnlichkeit ausformulieren können. Wie ich im vorherigen Abschnitt dargelegt habe, müssen die Relata einer Repräsentationsbeziehung sowohl natürlich als auch spezifisch ähnlich oder homogen sein. Des Weiteren wurde deutlich, dass Berkeley der Ansicht ist, die Ideen oder Wahrnehmungen unserer fünf Sinnesmodalitäten (sowie ihre Reinszenierungen) seien untereinander jeweils spezifisch ähnlich und zueinander spezifisch heterogen.

Die spezifische Heterogenität bestimmter Vorstellungs- und Sinnesideen darf jedoch nicht zur Annahme führen, dass spezifisch heterogene Ideen deshalb gar keine Ähnlichkeit aufweisen. Die Ähnlichkeit, welche *alle* Ideen (Vorstellungs- und Sinnesideen aller fünf Arten) *qua* ihrer ontologischen Beschaffenheit als passive Entitäten aufweisen, nenne ich generisch.⁶⁰ Zu-

⁶⁰ Berkeley bezeichnet in seinen Werken weder Ideen noch Geister explizit als «Genus». Dafür schreibt er in *De Motu* im Zusammenhang mit dem Unterschied zwischen *res cogitans* und *res extensa* oder *res corporeas* wiederholt von *genus* (DM §§ 21, 25 & 30). Während diese Unterscheidung nicht ohne Weiteres mit jener zwischen Geistern und Ideen gleichgesetzt werden kann, scheint sie zumindest jene zwischen Geistern und Sinnesideen zu spiegeln. Dementsprechend ist meine Namenswahl dennoch von Berkeleys Ausführungen inspiriert, obwohl Berkeley «Genus» und «Ähnlichkeit» nicht in der gleichen Weisen miteinander verknüpft wie im Fall der natürlichen und spezifischen Ähnlichkeit (§§ 3.4–3.5). Mehr zum Verhältnis von *De Motu* und Berkeleys Immaterialismus im Allgemeinen sowie seiner Wissenschaftsphilosophie im Besonderen findet sich in: Downing 2005.

nächst werde ich die generische Ähnlichkeit von Ideen ausführen und Folgendes zeigen: die Relata einer Repräsentationsbeziehung müssen stets auch generisch ähnlich sein. Zudem wird deutlich, dass generische Ähnlichkeit nicht auf Ideen beschränkt ist, sondern auch zwischen Geistern bestehen kann. Dazu muss ich zunächst zeigen, dass Berkeleys Einschränkung von Repräsentation auf Ideen die generische Ähnlichkeit von Geistern nicht tangiert, bevor ich zum Abschluss ausformuliere, wie sich das Verhältnis von funktionaler Ähnlichkeit zu den anderen Gruppen von Ähnlichkeitsbeziehungen gestaltet.

Berkeley hält wiederholt fest, dass *alle* Ideen darin übereinstimmen, passiv zu sein (NB 643 & 843; PHK §§ 27, 89 & 139; DHP II 213, 217 & III 231). Eine der berühmtesten Stellen, die das belegen, findet sich in den *Prinzipien*. Dort schreibt er:

All our ideas, sensations, or the things which we perceive, by whatsoever names they may be distinguished, are visibly inactive, there is nothing of power or agency included in them [...] whoever shall attend to his ideas, whether of sense or reflexion [d. i. Sinnes- und Vorstellungsideen; MF] will not perceive in them any power or activity [meine Hervorhebungen]. (PHK § 25)

Wie im Zitat deutlich wird, kann man introspektiv feststellen, dass *alle* unsere Ideen offensichtlich (*visibly*) passiv sind. Es ist aufgrund dieser passiven Natur, dass für *alle* Ideen gilt: «*esse is percipi*» (PHK § 3).

Dass Ideen nur bestehen, wenn sie von uns perzipiert werden, deutet sowohl an, in welcher Hinsicht deren generische Ähnlichkeit eine von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit hat, als auch, in welchem Sinne diese Gruppe von Ähnlichkeitsbeziehungen über den Akt des Vergleichens hinaus von uns abhängt. Zunächst haben unsere Fähigkeiten und Interessen keinen Einfluss darauf, dass Ideen stets passiv sind. Vielmehr ist die Wirklichkeit, welche wir perzipieren, derart beschaffen, dass diverse ihrer Bestandteile nur existieren, wenn sie perzipiert werden. Es zeichnet Ideen *als Ideen* aus, dass sie passive Entitäten sind. Andererseits haben vor allem unsere Fähigkeiten über den Akt des Vergleichens hinaus einen Einfluss auf das Bestehen generischer Ähnlichkeit. Zum Beispiel dürfen wir nicht blind sein, wenn wir in der Lage sein sollen, die generische Ähnlichkeit von visuellen Sinnes- und Vorstellungsideen oder visuellen und tastbaren Sinnesideen zu entdecken.

Es liegt aufgrund des bisher Gesagten auf der Hand, dass sich spezifisch Ähnliches auch generisch ähnlich ist, aber sich nicht alles generisch Ähnliche auch spezifisch ähnelt. Schliesslich sind z. B. alle visuellen Sinnesideen und deren Vorstellungsideen sowohl spezifisch als auch generisch ähnlich oder homogen. In der zweiten Hinsicht stimmen sie, trotz spezifischer Heterogenität, mit Tastbarem und dessen Reinszenierungen überein. Entgegen dem ersten Anschein gibt es deshalb auch keine Spannung zwischen Berkeleys Äusserungen zu Ideen und seiner Heterogenitätsthese (§ 3.4): Gemäss Berkeley sind die Ideen oder Wahrnehmungen unserer fünf Sinnesmodalitäten und deren jeweilige Reinszenierungen zwar *spezifisch* heterogen; sie sind jedoch, wie grundsätzlich *alle* Ideen, *qua* ihres passiven Wesens *generisch* homogen.

Es deutet sich in den bisherigen Ausführungen damit an, dass für ein umfassenderes Verständnis von Berkeleys Repräsentationsbegriff generische Ähnlichkeit ebenfalls relevant ist. Zunächst liegt es bereits aufgrund seiner Einschränkung von Repräsentation auf Ideen nahe, dass die Relata einer Repräsentationsbeziehung stets generisch ähnlich sein müssen. Zudem ist soeben deutlich geworden, dass spezifisch Ähnliches stets auch generisch ähnlich ist, und da natürlich Ähnliches auch spezifisch ähnlich ist, muss es ebenso generisch ähnlich sein.

In Anbetracht dessen, dass sich nicht alles generisch Ähnliche auch spezifisch ähnlich und nicht alles spezifisch Ähnliche auch natürlich ähnlich sein muss, liegt es auf der Hand, dass sich generisch Ähnliches auch nicht immer natürlich ähnlich ist. Das wird noch deutlicher, wenn man beachtet, dass generische Ähnlichkeit im Unterschied zur natürlichen gemäss Berkeley nicht auf Ideen beschränkt ist. Wie er z. B. in den *Prinzipien* darlegt, besteht sie nämlich ebenso zwischen Geistern:

Thing or being is the most general name of all, it comprehends under it two kinds *entirely distinct and heterogeneous* [meine Hervorhebung], and which have nothing common but the name, to wit, spirits and ideas. The former are active, indivisible substances, the latter are inert, fleeting, dependent beings. (PHK § 89)

[A]ll the unthinking objects of the mind agree, in that they are entirely passive, and their existence consists only in being perceived: whereas a soul or spirit is an active being, whose existence consists not in being perceived, but in perceiving ideas and thinking. (PHK § 139)

Wie nicht nur in § 89 mehr als deutlich wird, ist Berkeley der Ansicht, dass Ideen und Geister gänzlich heterogen sind (NB 712, 848, 870; PHK § 27; DHP II 214 & III 239; Alc. VII § 5, 293; DM § 30). Berkeleys Ausführungen machen dabei deutlich, dass es sich um eine andere Art der Heterogenität handelt als im Falle der Ideen oder Wahrnehmungen verschiedener Sinnesmodalitäten (§ 3.5). Wie Berkeley in § 89 bereits anklängen lässt und dann in § 139 ausführt, ist der entscheidende Unterschied zwischen Ideen und Geistern, dass alle Ideen gänzlich passiv sind, während alle Geister aktiv sind. Wie Berkeleys amerikanischer Freund Samuel Johnson mit Verweis auf PHK § 98 festhält, kann gemäss Berkeley die Existenz (*existence*) eines Geistes nicht von seiner Denkfähigkeit (*cogitation*) getrennt werden. Deshalb glaubt Berkeley, wie Johnson treffend bemerkt: «[T]he esse of minds [is] nothing else but percipere» (*Works* II, 277 & Letter 190; Hight 2013: 293).

Während Geister und Ideen generisch heterogen sind, sind *alle* Geister einander generisch ähnlich. Dabei hat deren generische Ähnlichkeit ebenso wie jene von Ideen eine von uns unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge; insofern als *alle Geister qua* ihrer aktiven perzipierenden Natur generisch ähnlich sind. Dass sich Geister als ontologische Entitäten betrachtet im Wesentlichen durch ihre Aktivität auszeichnen, liegt nicht an unseren Fähigkeiten und Interessen, sondern daran, wie Gott die Welt eingerichtet hat. Es liegt daran, dass wir überhaupt die Perzeptionsfähigkeiten haben, welche uns als aktive Wesen auszeichnen. Dennoch kann man sagen, dass die generische Ähnlichkeit von Geistern insofern über den Akt des Vergleichens von uns abhängt, als ein Geist tatsächlich Perzeptionsfähigkeiten aufweisen muss, um überhaupt als Relatum einer generischen Ähnlichkeitsbeziehung in Frage zu kommen.

Es spricht damit nichts dagegen, die generische Ähnlichkeit von Geistern als Ähnlichkeitsbeziehung in Berkeleys Sinne zu verstehen (§ 3.1). Wie jede andere Ähnlichkeitsbeziehung hat sie eine von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge und bedingt für ihr Bestehen einen Akt des Vergleichens. Letzteres ist möglich, da Berkeley *nicht* glaubt, dass nur Ideen verglichen werden können (P_3), sondern dass eine Idee nur mit einer Idee verglichen werden kann ($P_{3,}$) (§ 3.3). Bevor ich als Nächstes detaillierter darauf eingehe, dass Berkeleys Einschränkung von Repräsentation mit meiner Interpretation generischer Ähnlichkeit verträglich ist, muss ein naheliegendes Missverständnis ausge-

räumt werden. Dies wird zugleich helfen, Berkeleys Verständnis generischer Ähnlichkeit weiter zu klären.

Entgegen dem ersten Anschein wäre der folgende Gedankengang *nicht* in Berkeleys Sinne: Die generische Ähnlichkeit von Geistern besteht *qua* ihrer Aktivität, und dies hat zur Folge, dass *alle* Geister ausschliesslich aktiv sein müssen. Vielmehr ist Berkeley der Ansicht, dass endliche Geister wie Menschen sowohl aktiv als auch passiv sind. Wie Berkeley an seinen amerikanischen Freund Johnson schreibt: «[T]he soul of man is passive as well as active» (*Works* II, 293 & Letter 199, 319).⁶¹ Die Passivität von Menschen zeigt sich gemäss Berkeley mitunter darin, dass diese Schmerzen erleiden können. Berkeley ist der Ansicht, dass für endliche Geister alle Sinneswahrnehmungen entweder erfreulich oder schmerzhaft sind (DHP I 191 f.) und bspw. die Empfindung von intensiver Hitze stets schmerzhaft ist (DHP I 176). Die Passivität von Geistern wie Menschen wird von Berkeley zudem eng mit ihrer Endlichkeit verknüpft (DHP III 240 f.). Dies wird noch deutlicher, wenn Berkeley wiederholt festhält, dass einzig Gott ausschliesslich aktiv sei (DHP II 214; DHP II 231). Da Gott aus Berkeleys Sicht der einzige unendliche Geist ist, liegt somit Folgendes auf der Hand: Ob ein Geist passiv ist oder nicht, ist in erster Linie entscheidend, wenn es um die Frage geht, ob es sich um einen *endlichen* oder *unendlichen* Geist handelt. Wenn ein Geist bis zu einem gewissen Grad passiv ist, ändert dies jedoch nichts daran, dass es sich um einen Geist handelt, d. i. um eine im Wesentlichen aktive Entität. Dies wird noch deutlicher, wenn man Berkeleys Verständnis der *imago-dei-*

61 Es ist in der Sekundärliteratur wiederholt darauf hingewiesen worden, dass die Teilpassivität endlicher Geister für Berkeleys Philosophie des Geistes problematische Konsequenzen zu haben scheint. Ausführliche Darstellungen und Diskussionen dieser Konsequenzen finden sich bspw. in: Bettcher 2017: 407–412. Entgegen Bettchers Ansicht glaube ich jedoch nicht, dass eine dieser Schwierigkeiten Berkeleys Lösung des Problems der göttlichen Attribution betrifft (Bettcher 2007: 74–79). Bettcher hat zwar Recht, dass es damit eine Unähnlichkeit zwischen Gott und den Menschen gibt. Dies ist jedoch unproblematisch. Wie bereits im zweiten Kapitel deutlich geworden ist, weist Berkeley selbst auf die graduellen Unterschiede zwischen Gott und Menschen hin. Die Teilpassivität endlicher Geister ist ein wichtiger Bestandteil dieser graduellen Unterschiede; wie sogleich deutlich wird, ändert es aber nichts daran, dass Gott und Geschöpfe im gleichen Sinne Geister sind (§ 2.5).

These ausführlicher betrachtet (§ 2.5). Dies wird als Nächstes geschehen und klarmachen, dass Berkeleys Einschränkung von Repräsentation auf Ideen die generische Ähnlichkeit von Geistern nicht tangiert.

Im dritten der *Drei Dialoge* fordert der Materialist Hylas eine Erklärung dafür, weshalb er an Gott glauben solle, wenn es doch unmöglich sei, eine Idee von Gott zu haben. Berkeleys Gewährsmann Philonous entgegnet darauf:

I own I have properly no idea, either of God or any other spirit; for these being active, cannot be represented by things perfectly inert, as our ideas are [...]. Ideas are things inactive, and perceived: and spirits a sort of beings altogether different from them. I do not therefore say my soul is an idea, or like an idea. However, taking the word *idea* in a large sense, my soul may be said to furnish me with an idea, that is, an image, or likeness of God, though indeed extremely inadequate. For all the notion I have of God, is obtained by reflecting on my own soul heightening its powers, and removing its imperfections. I have therefore, though not an inactive idea, yet in my self some sort of an active thinking image of the Deity. (DHP III 231 f.)

Wie im Zitat deutlich wird, gesteht Berkeley zunächst zu, dass es für uns unmöglich ist, Ideen von Gott oder einem anderen Geist zu haben. Dies ist in Anbetracht seiner Einschränkung von Repräsentation auf Ideen denn auch keine Überraschung. Interessanterweise verweist Berkeley an der zitierten Stelle jedoch nicht auf diese Einschränkung oder das LP. Vielmehr begründet Berkeley diese Unmöglichkeit (in meiner Terminologie ausgedrückt) damit, dass Geister und Ideen generisch heterogen seien.

Diese Begründung Berkeleys ist mit meiner hier verteidigten Interpretation konsistent, gemäss der Repräsentation eine natürliche Ähnlichkeit der Relata bedingt, welche nur gegeben ist, wenn die Relata auch spezifisch und generisch ähnlich oder homogen sind. Wenn die Relata generisch heterogen sind, kann es keine natürliche Ähnlichkeit und damit keine Repräsentationsbeziehung geben. Damit gilt, dass sich generisch Heterogenes – wie Geister und Ideen – nicht natürlich ähnlich sein kann. Dies mag auch erklären, weshalb es Berkeley in PHK § 25 mit Verweis auf § 8 und die aktive Natur von Geistern für *offensichtlich (evident)* hält, dass Ideen keine Geister repräsentieren können. Berkeleys Gedankengang scheint dabei der folgende zu sein: Wenn man, wie Berkeleys imaginierte Gegnerschaft in PHK § 8,

glaubt, für Repräsentation sei Ähnlichkeit notwendig, und denkt, dass X die Repräsentation von Y sei (d. i. natürlich ähnlich), dann impliziert dies aus Berkeleys Sicht bereits, dass X und Y dieselbe generische Beschaffenheit aufweisen müssen.

Die Unmöglichkeit, Geister mittels Ideen zu repräsentieren, lässt dennoch offenkundig die Möglichkeit zu, dass ein Geist mit anderen Geistern, endlichen oder dem unendlichen, generisch ähnlich oder homogen ist. Dies wird im zuvor zitierten Abschnitt aus den *Drei Dialogen* deutlich. Wie Berkeley dort (implizit) festhält, können wir uns von Gott ein *aktives* Bildnis (*image*) machen, weil wir ihm ähnlich sind. Deshalb können wir unsere Seele als Ausgangspunkt für dieses «aktive Bildnis» nehmen und wir gelangen dorthin, indem wir gedanklich ihre Vermögen erhöhen und Imperfektionen vernachlässigen (DHP III 231 f.).

Für den Zweck der Verteidigung meiner Interpretation von Berkeleys Auffassung von Analogien können die Fragen unberücksichtigt gelassen werden, ob bzw. inwiefern es sich bei diesem «aktiven Bildnis» um eine Form von Repräsentation handelt und, wenn ja, wie sich diese zur Repräsentation verhält, welche nur zwischen Ideen besteht. Die Klärung dieser Fragen ist zwar unabdingbar für ein umfassendes Verständnis von Berkeleys Repräsentationsbegriff. Ihre Beantwortung tangiert die Verteidigung meiner Interpretation jedoch nicht. Es mag nämlich sein, dass Berkeley zwischen Repräsentation in einem strengen und weiten Sinne unterscheidet oder unterscheiden muss. Für den Zweck meiner Verteidigung reicht aus, dass ich Folgendes zeigen konnte: Erstens gibt es einen Unterschied zwischen Repräsentation (im strengen Sinne) sowie Ähnlichkeit und zweitens ist Ähnlichkeit im Unterschied zu Repräsentation (im strengen Sinne) nicht auf Ideen beschränkt. Vielmehr gibt es mindestens eine Gruppe von Ähnlichkeitsbeziehungen, welche auch zwischen Geistern (d. i. zwischen Non-Ideen oder etwas Nicht-Ideellem) vorkommt. Es liegt damit nahe, dass Berkeleys Einschränkung von Repräsentation auf Ideen in PHK § 25 für meine Lesart funktionaler Ähnlichkeit *kein* Problem darstellt (vgl. PHK §§ 27 & 139–140). Von meinen bisherigen Ausführungen ausgehend gibt es nämlich keinen offensichtlichen Grund, weshalb diese Einschränkung zur Folge haben sollte, dass es keine Ähnlichkeit zwischen Relationen geben könnte. Dies wird noch deutlicher, wenn man das Verhältnis zwischen funktionaler

Ähnlichkeit und den anderen drei Gruppen von Ähnlichkeitsbeziehungen näher betrachtet.

Es stellt sich abschliessend die Frage, in welchem Verhältnis diese drei Ähnlichkeitsgruppen zu funktionaler Ähnlichkeit stehen – ist sich bspw. alles natürlich Ähnliche auch funktional ähnlich? Dies scheint unmöglich der Fall sein zu können, da das LP scheinbar ausschliesst, dass es zwischen einer Idee und einer Non-Idee jemals *irgendeine* Ähnlichkeit geben könnte. Das LP besagt ausdrücklich, dass eine Idee nur einer Idee ähnlich sein kann. Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass dies für alle drei besprochenen Gruppen von Ähnlichkeitsbeziehungen gilt: Eine Idee kann nur einer anderen Idee natürlich, spezifisch oder generisch ähnlich sein. Aber wie verhält es sich, wenn eines der Relata der Ähnlichkeitsbeziehung selbst eine Relation ist, bei welcher wiederum mindestens ein Relatum eine Idee ist? Kann eine solche Relation dann funktional ähnlich zu einer anderen Relation sein, welche keine Ideen enthält? Anders formuliert: Kann generisch Heterogenes dennoch funktional ähnlich sein?

In Anbetracht dessen, wie spärlich Berkeley sich zu Ähnlichkeit äussert, mag es überraschen, dass sich auf die vorherige Frage eine klare Antwort findet. In TVV schreibt er, den Unterschied zwischen *images* und *pictures* diskutierend:

It is to be noted of those inverted images [d. i. tastbare Sinnesideen; MF] on the retina that, although they are in kind altogether different from the proper objects of sight or pictures, they may nevertheless be proportional to them; *as indeed the most different and heterogeneous things in nature may, for all that, have analogy, and be proportional each to other* [meine Hervorhebung]. (TVV § 53)

Obwohl Berkeleys Ausgangspunkt zunächst spezifisch heterogene «Dinge», d. i. visuelle und tastbare Sinnesideen, sind, macht er gegen Ende des Zitats eine grundsätzliche Beobachtung: Analogien kann es selbst zwischen den heterogensten Dingen geben. Es liegt im Lichte meiner bisherigen Ausführungen dabei nahe, dass Berkeley damit auch auf Geister und Ideen abzielt. Damit sagt Berkeley, in meiner Terminologie, im Grunde Folgendes: Etwas kann zugleich generisch oder spezifisch heterogen und funktional ähnlich sein. Obwohl A und C generisch heterogen sein mögen, ist es möglich, dass sie einander funktional ähnlich sind, da sie in Bezug auf B respektive D dieselbe Finalursache haben.

Ich werde im nächsten Abschnitt detaillierter auf die Möglichkeit eingehen, dass spezifisch oder generisch Heterogenes funktional ähnlich ist. Im Moment ist es ausreichend, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass funktionale Ähnlichkeit für Berkeley insofern eine Sonderstellung einzunehmen scheint, als nicht einmal generische Heterogenität ihr Bestehen verhindert. Es ist zwar nicht möglich, dass zwei generisch heterogene Einzeldinge als Relata einer Ähnlichkeitsbeziehung fungieren. Sie können jedoch insofern Teil einer Ähnlichkeitsbeziehung sein, als sie jeweils als Relatum von einander funktional ähnlichen Relationen fungieren können. Wie ich in den verbleibenden Abschnitten weiter verdeutliche, muss funktional Ähnliches weder generisch noch spezifisch oder natürlich ähnlich sein.

Für den Augenblick reicht jedoch die Feststellung, dass weder das LP, das dafür rekonstruierbare metaphysische Argument noch Berkeleys Einschränkung von Repräsentation auf Ideen für meine Interpretation von Berkeleys Analogiebegriff problematisch sind. Das Augenmerk liegt in all diesen Fällen nämlich auf Ideen. Wie jedoch §§ 3.3–3.6 deutlich gemacht haben, gibt es für Berkeley sowohl nicht-repräsentationale Ähnlichkeitsbeziehungen als auch Ähnlichkeit zwischen Non-Ideen.

3.7 Berkeleys Einstellung gegenüber dem Gebrauch von Metaphern

In den verbleibenden Abschnitten befasse ich mich mit Berkeleys Auffassung metaphorischer Analogien. Dies ist dazu notwendig, darlegen zu können, wie funktionale Ähnlichkeit zwischen generisch Heterogenem bestehen kann (TVV § 53; § 3.6). Zugleich dienen diese Ausführungen der weiteren Klärung von Berkeleys Auffassung von Ähnlichkeit als auch seines Analogiebegriffs. Zudem ist es für meine Analyse von Berkeleys wörtlichem Verständnis der These der göttlichen Sprache im vierten Kapitel äusserst gewinnbringend, zunächst zu klären, wie diese These *nicht* verstanden werden sollte (metaphorisch) bzw. was es überhaupt hiesse, sie metaphorisch zu verstehen. Bevor ich im nächsten Abschnitt Berkeleys Verständnis metaphorischer Analogien detaillierter ausführe, rekapituliere ich zunächst Caietanus' Auffassung metaphorischer Analogien. Danach behandle ich die scheinbare Spannung in Berkeleys spärlichen Äusserungen zu Metaphern.

Caietanus' Auffassung metaphorischer Analogien

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass sich bei Berkeley (Alc. IV § 21) ebenso wie bei Caietanus eine Unterscheidung zwischen wörtlichen (*proprie*) und metaphorischen Analogien (DNA § 25) findet. Zudem ist deutlich geworden, dass Berkeley mit Caietanus – im Unterschied zu manchen seiner Zeitgenossen – zumindest insofern übereinstimmt, als Analogien bei beiden *entweder* eine eigentliche *oder* eine uneigentliche Rede erlauben. Des Weiteren scheinen sie die Ansicht zu teilen, dass bei der metaphorischen Analogie nicht alle Ausdrücke in ihrem eigentlichen Sinn verwendet werden, d. i. wörtlich zu verstehen sind (§ 2.5). Ich bin bisher jedoch nicht weiter darauf eingegangen, was dies genau umfasst.

Caietanus' Verständnis metaphorischer Analogien lässt sich nicht ohne Weiteres näher bestimmen, da er sich in DNA § 25 im Wesentlichen auf den Hinweis beschränkt, dass eine Analogie metaphorisch ist, wenn sie metaphorisch ist. Hochschild (2010: 125–129) hat dabei dargelegt, dass die heutige Leserin oder der heutige Leser wohl vergeblich nach einer nicht-zirkulären Charakterisierung sucht, weil Caietanus eine Definition von Metaphern für überflüssig hält. Vielmehr geht er – aus damaliger Sicht berechtigterweise – davon aus, dass man weiss, was eine Metapher ist.

Hochschilds Interpretation ist dabei besonders plausibel, wenn man berücksichtigt, dass es in der Scholastik tatsächlich eine weitverbreitete Auffassung von Metaphern gibt. Wie ich in § 1.2 ausgeführt habe, wird in der Scholastik die Metapher gemeinhin als uneigentliche Rede verstanden, d. i., in Augustinus' Charakterisierung, als Übertragung (*translatio*) eines Ausdrucks (*verbum*) von der passenden (*propriam*) auf die unpassende (*impropriam*) Sache (c. mend 2). Zudem verweist Caietanus im Anschluss an die zuvor zitierte Stelle sogleich auf das scholastische Standardbeispiel für eine Metapher: die lachende Wiese (DNA § 25). Es stellt sich jedoch die Frage, wann die Übertragung eine von der passenden auf die unpassende Sache ist, d. i., was es braucht, damit eine Rede als eine uneigentliche aufgefasst wird. Auf diese Frage sucht man zumindest bei Caietanus vergeblich nach einer expliziten Antwort. Es scheint aber aufgrund des Beispiels der lachenden Wiese, dass bei ihm das Proprium gewissermassen die Grenze der eigentlichen Rede bildet.

Zur Rekapitulation (§ 1.2): Das Proprium umfasst alle einer bestimmten Art eigentümlichen, aber nicht essentiellen Eigenschaften, Fähigkeiten oder Vermögen, welche zu den in der Realdefinition enthaltenen hinzutreten. Das Standardbeispiel zur Klärung des Propriums ist in der scholastischen Tradition die Fähigkeit zu lachen, welche dem Menschen eigentümlich ist. Diese Fähigkeit gehört zwar nicht zu den essentiellen Attributen eines Menschen, da Janine auch ein Mensch wäre, wenn er niemals lachen würde. Der Mensch ist aber das einzige Tier, das diese Fähigkeit besitzt. Dies erklärt sich unter anderem damit, dass nur der Mensch ein *rationales* Tier ist. Die Idee dabei ist, dass der Mensch insofern einzigartig ist, als er das Tier ist, welches lacht, weil es die Pointe eines Witzes versteht. Nur der Mensch kann durch ein Verziehen des Mundes und das gleichzeitige Hervorbringen von Geräuschen seiner Freude oder Belustigung aufgrund rationaler Überlegungen Ausdruck verleihen. Im Unterschied dazu kann «lachend» nicht im eigentlichen Sinne auf eine Wiese angewandt werden, d. i., es ist metaphorisch zu verstehen. Die Wiese hat nämlich weder einen Mund, den sie verziehen könnte, noch hat sie einen Verstand, mit dessen Hilfe sie z. B. die *Pointe* des Witzes nachvollziehen könnte.

Allgemeiner ausgedrückt, lässt sich Caietanus' Auffassung dessen, was eine Übertragung vom Passenden auf das Unpassende bzw. die uneigentliche Rede als solche kennzeichnet, wie folgt auf den Punkt bringen: Eine Rede wird als uneigentlich aufgefasst, wenn sich der von A auf B übertragene Ausdruck auf eine Fähigkeit, ein Vermögen oder eine Eigenschaft bezieht, welche zu den essentiellen (ersichtlich in der Realdefinition) oder eigentümlichen (ersichtlich im Proprium) von A, aber nicht von B gehören.

Die wenigen Bemerkungen zu metaphorischer Sprache in DNA (§§ 26–26 & 75–76) legen nahe, dass Caietanus die in der Scholastik weitverbreitete Auffassung von Metaphern als uneigentlicher Rede teilt. Eine metaphorische Analogie ist deshalb gemäss Caietanus eine Analogie, bei welcher es auf der sprachlichen Ebene zu einer Übertragung vom Passenden auf das Unpassende kommt. Meine Rekapitulation hat dabei angedeutet, wie eng Caietanus' Metaphernverständnis mit der aristotelischen Kategorienlehre verknüpft ist. Wenn man davon ausgeht, dass Berkeley Caietanus' Verständnis metaphorischer Analogien teilt, dann stellt sich die folgende Frage: Gibt es in Berkeleys Immaterialismus ein Äquivalent zum Proprium, welches dazu taugt, eigentliche von uneigentlicher Rede zu unterscheiden? Dieser Frage gehe ich im

nächsten Abschnitt nach. Bevor ich jedoch damit beginne, muss man eine grundlegende Schwierigkeit thematisieren: Berkeleys Äusserungen zu Metaphern sind nicht nur spärlich, sondern scheinbar auch widersprüchlich.

Berkeleys Einstellung gegenüber Metaphern

Auf den ersten Blick scheint Berkeley an einer der wenigen Stellen, an welchen er überhaupt über Metaphern spricht, seine «Geringschätzung» (*disparaging opinion*) gegenüber derselben zum Ausdruck zu bringen. Während er in dieser Hinsicht mit William King übereinzustimmen scheint (§ 2.2), geht er scheinbar noch weiter und scheint ein «umfassendes Verbot» (*blanket prohibition*) auszusprechen (Winkler 2005: 155). So schreibt er 1721 in *De Motu*: «A metaphoris autem abstinendum philosopho», oder zu Deutsch: «Der Philosoph sollte aber [vom Gebrauch; MF] von Metaphern absehen» (DM § 3). Dieses scheinbar «umfassende Verbot» konfliktiert jedoch mit Berkeleys Eintrag im *Notebook*: «Speech metaphorical more than we imagine insensible things & their modes circumstances &c being exprest for ye most part by words sensible. The reason's plain. Hence Manyfold Mistakes» (NB 176 & 176a). Wie Berkeley in den *Notebooks* festhält, nutzen wir viel mehr Metaphern, als wir gemeinhin annehmen. Zum Beispiel ist seiner Ansicht nach ein Grossteil dessen, was wir über den Geist (ein nicht wahrnehmbares Ding) sagen, metaphorisch gemeint. Da bereits im vorherigen Abschnitt deutlich geworden ist, dass Berkeley zumindest über den Geist philosophiert, scheint es unumgänglich, dass er Metaphern gebraucht.

Die Spannung zwischen einem scheinbar «umfassenden Verbot» der Verwendung von Metaphern und der Unumgänglichkeit ihres Gebrauchs lässt sich nicht dadurch auflösen, dass man sich darauf beruft, diese Unumgänglichkeit werde «nur» in den *Notebooks* betont. Dies würde zwar die Möglichkeit eröffnen, dass es sich dabei um eine von Berkeley zu einem späteren Zeitpunkt verworfene Ansicht handle. Gegen einen solchen Deutungsversuch spricht jedoch, dass Berkeley bereits in der ersten Ausgabe der *Prinzipien* (1710) schreibt: «But nothing seems more to have contributed towards engaging men in controversies and mistakes, with regard to the nature and operations of the mind, than the being used to speak of those things, in terms borrowed from sensible ideas» (PHK § 144). Abgesehen

davon, dass Berkeley metaphorische Sprache in § 144 nicht explizit erwähnt, scheint er im Wesentlichen seine Aussage aus NB 176 zu wiederholen – in Johnsons Worten: «[B]ut as you [Berkeley; MF] observe, it is scarce possible to speak of the mind without a metaphor» (*Works* II, 290 & Letter 197, 315).

In Anbetracht der bisher besprochenen Äusserungen Berkeleys kann es kaum überraschen, dass in der neueren Berkeley-Forschung wiederholt darauf hingewiesen worden ist, Berkeleys Haltung gegenüber Metaphern scheine problematisch oder gar inkonsistent zu sein. Winkler sieht z. B. keinen anderen Ausweg, als in den sprichwörtlich sauren Apfel zu beissen, und schreibt: «Berkeley does not consistently practice what he preaches here [in DM § 3; MF] [...] Berkeley himself had a knack for them [d. i. Metaphern; MF]» (Winkler 2005: 155). Wie Winkler moniert, halte sich Berkeley nicht an sein Metaphernverbot aus DM § 3, sondern nutze Metaphern in seinen Schriften rege und gerne. Winkler versucht das aus seiner Sicht bestehende Problem der Inkonsistenz zu lösen, indem er zeigt, Berkeley verletze sein Verbot jedenfalls an philosophisch wichtigen und relevanten Stellen nicht. Aus Winklers Sicht hält Berkeley Metaphern bestenfalls für ein notwendiges Übel, welches man nach Möglichkeit wegparaphrasieren und an philosophisch wichtigen Stellen gar nicht erst verwenden soll (Winkler 2005: 155 ff.; Bettcher 2007: 3 f., 32 f. & Kap. 4). Im Gegensatz zu dieser Deutung möchte ich in der Folge darlegen, dass Berkeleys Äusserungen zu Metaphern keineswegs inkonsistent sind. Im Unterschied zu vielen Autorinnen und Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts (McGowan 1982: 239–243) ist Berkeley gegenüber dem Gebrauch von Metaphern aufgeschlossen und von ihrer philosophischen Nützlichkeit überzeugt.

Der Fehler in der Deutung von Winkler und Bettcher besteht darin, nicht zu beachten, dass das scheinbar «umfassende Verbot» in *De Motu* in einem sehr spezifischen argumentativen Kontext ausgesprochen wird: im Rahmen nämlich einer Untersuchung der Methode und Deutung der *Naturphilosophie*. Dabei unterscheidet Berkeley die naturphilosophischen explizit von metaphysischen, theologischen oder moralischen Betrachtungen:

Aber es wird einfacher sein der etablierten Unterscheidung zu folgen und die Wissenschaften dadurch zu unterscheiden, dass jeder ihr Gebiet zugewiesen wird. Der Naturphilosoph sollte sich entsprechend mit Experimenten, Bewegungsgesetzen, mechanischen Prinzipien und den daraus deduzierten Überlegungen begnügen.

Sollte er weitere Ansichten haben, sollten diese zur Prüfung einer übergeordneten Wissenschaft überlassen werden. So können aus den bekannten Naturgesetzen äusserst elegante Theorien abgeleitet und mechanische Gerätschaften von praktischem Nutzen gebaut werden. Doch Wissen über den Verfasser der Natur ermöglichen nur die vorzüglichsten Betrachtungen; jene sind aber metaphysischer, theologischer oder moralischer Art.⁶² (DM § 42)

Wie im Zitat deutlich wird, unterscheidet Berkeley naturphilosophische nicht nur von metaphysischen Betrachtungen, sondern weist der Naturphilosophie und Metaphysik gar verschiedene Untersuchungsgegenstände und Themenbereiche zu. Er betont, dass sich Naturforschende auf Experimente, Bewegungsgesetze, mechanistische Prinzipien und daraus deduzierte Überlegungen sowie darauf fussende praxisorientierte Erfindungen beschränken sollen. Im Unterschied dazu beschäftigt man sich, wie aus dem Zitat hervorgeht, in der Metaphysik mit Betrachtungen Gottes und, wie Berkeley an anderer Stelle sagt, mit immateriellen Dingen (*rebus incorporeis*), Ursachen sowie der Wahrheit und Existenz von Dingen (*rerum*) (DM § 71) – d. i. unter anderem mit Geistern.

Die unterschiedlichen Untersuchungsgegenstände und Themenbereiche der Naturphilosophie und der Metaphysik auseinanderzuhalten ist, wie gegen Ende von *De Motu* deutlich wird, gar eines der zentralen Anliegen Berkeleys in dieser Schrift (DM §§ 69–71). Dabei bringt Berkeley seine Position im letzten Abschnitt in Form der folgenden Empfehlung auf den Punkt: «Weise jeder Wissenschaft ihre eigene Domäne zu, sei genau, wenn Du ihre Grenzen ziehst und ihre jeweiligen Prinzipien und Untersuchungsgegenstände [von anderen Wissenschaften; MF] unterscheidest» (DM § 72).⁶³

62 Im Original: «Cæterum commodius erit, juxta usum jam fere receptum, ita distinguere inter scientias, ut singulæ propriis circumscribantur cancellis, & philosophus naturalis totus sit in experimentis, legibusque motuum, & principiis mechanicis, indeque depromptis ratiociniis; quidquid autem de aliis rebus protulerit id superiori alicui scientiæ acceptum referat. Etenim ex cognitio naturæ legibus pulcherrimæ theoriæ, praxes etiam mechanicæ ad vitam utiles consequuntur. Ex cognitione autem ipsius naturæ auctoris considerationes, longe præstantissimæ quidem illæ, sed metaphysicæ, theologicæ, morales oriuntur».

63 Im Original: «Quod si cuique scientiæ provincia sua tribuatur, limites assignentur, principia & objecta accurate distinguantur».

Vor dem Hintergrund dieser Zielsetzung Berkeleys in *De Motu* liegt die Vermutung nahe, dass er sich mit *philosophus* in DM § 3 in erster Linie oder gar ausschliesslich auf Naturforschende bezieht. So verbietet Berkeley *jenen* Philosophen den Gebrauch von Metaphern, welche übersehen, dass Ausdrücke wie «Streben» (*conatus*), «Beruhigung» (*solicitatio*) oder «Anstrengung» (*nisus*) metaphorisch verwendet werden müssen, wenn sie von nicht-animierten Dingen (*res*) ausgesagt werden. Im eigentlichen Sinne (*propriam*) kann man diese Ausdrücke nämlich nur animierten Dingen zuschreiben (DM § 3), d. i. Geistern (DM § 25). Die Ausdrücke, welche Berkeley in § 3 als Beispiele anführt, gehören offensichtlich zum Vokabular der Naturphilosophie. Zudem ist *De Motu* als Werk, das Bewegung in den Mittelpunkt stellt, einem naturphilosophischen Untersuchungsgegenstand gewidmet. Es liegt deshalb nahe, dass Berkeley sein Augenmerk bereits in § 3 einzig auf den Naturforschenden legt. Dementsprechend ist davon auszugehen, dass sich Berkeleys scheinbar «umfassendes Metaphernverbot» in erster Linie oder gar wohl nur an die Naturforschenden richtet.

Wenn ich mit meiner Deutung richtigliege und man von meinen Ausführungen überzeugt worden ist, darf man sich dennoch nicht zur Annahme verleiten lassen, dass man gemäss Berkeley in der Metaphysik aufs Geratewohl Metaphern verwenden kann oder soll. Vielmehr legen seine Äusserungen im bereits zitierten § 144 der *Prinzipien* nahe, dass Berkeley auch in der Metaphysik zu einem vorsichtigen Gebrauch von Metaphern mahnt. Eine Mahnung zur Vorsicht ist jedoch nicht einmal annähernd dasselbe wie ein «umfassendes Verbot». Ein derartiges Verbot findet sich, zumindest auf den zweiten Blick, nicht einmal in DM § 3. Hier schreibt Berkeley, man *solle* auf Metaphern verzichten. Diese Ausdrucksweise passt zu Berkeleys Ansicht, dass man Metaphern gebrauchen darf, wenn es keine Alternative gibt. Das ist wiederum genau der Fall, wenn wir vom Geist sprechen (NB 176; PHK § 144; Alc. VII § 13, 306; *Siris* § 171).

Die zu Beginn thematisierte Spannung in Berkeleys Äusserungen zu Metaphern kann somit als eine scheinbare ausgewiesen werden. Berkeleys scheinbar «umfassendes Verbot» von Metaphern in DM § 3 ist vielmehr ein Verbot für Naturforschende, wenn es eine Alternative gibt, sowie eine Mahnung zur Vorsicht, wenn ihr Gebrauch unumgänglich ist. Entgegen der Meinungen von Bettcher oder Winkler hat Berkeley keine grundsätzlichen Vorbehalte gegen die Verwendung von Metaphern. Vielmehr stört sich

Berkeley an ihrem unwissentlichen und unvorsichtigen Gebrauch, da dann philosophische Fehler begangen werden. Turbayne bringt das Problem treffend auf den Punkt, wenn er schreibt: «Unaware that they [Berkeleys Vorgänger und Zeitgenossen; MF] were using metaphors, the metaphors then used them» (Turbayne 1959: 89). Herbert Rauter (1961: 399) hat zudem dargelegt, dass Berkeley in den *Prinzipien* und *Drei Dialogen* Metaphern durch typographische Mittel wie Absätze, Gedankenstriche oder Wendungen wie «after the manner» kennzeichnet. Vor dem Hintergrund meiner Interpretation ist es sinnvoll, diese Mittel als Vorsichtsmassnahmen zu verstehen, welche Metaphern für (unbedarfte) Lesende kenntlich machen sollen.

Meine Ausführungen in diesem Abschnitt haben deutlich machen können, was gemäss Caietanus die eigentliche von der uneigentlichen Rede unterscheidet. Zudem ist klar geworden, dass Berkeley weder eine geringe Meinung von Metaphern hat noch für deren Gebrauch in der Philosophie ein allgemeines Verbot erteilt. Damit ist der Weg frei, sich eingehender mit Berkeleys Verständnis von Metaphern zu beschäftigen. Dabei werde ich als Nächstes darlegen, dass Berkeley mit Caietanus zwar die Auffassung teilt, wonach Metaphern eine Form der uneigentlichen Rede sind. Bei Berkeley übernimmt aber die Homogenität insofern die (bei Caietanus implizite) Rolle des Propriums, als sie sozusagen die Grenze der eigentlichen Rede bildet.

3.8 Metaphorische Analogien als heuristische Mittel

Wie im vorherigen Abschnitt deutlich geworden ist, legen Berkeleys Äusserungen *nicht* nahe, dass er Metaphern nur für ein notwendiges Übel hält. In diesem Abschnitt lege ich dar, dass Berkeley *bestimmte* Metaphern als heuristische Mittel zur Erweiterung unserer Kenntnis der Wirklichkeit versteht: metaphorische Analogien.

Berkeleys Verständnis einiger Metaphern als heuristische Mittel deutet sich bereits an, wenn er in *Alciphron* schreibt: «Nothing, I say, is more natural than to make the things we know a step towards those we do not know; and to explain and represent [man lese: signifizieren; MF] things less

familiar by others which are more so [...] Hence figures, metaphors and types» (Alc. VII § 13, 306). Gemäss Berkeley sind Metaphern eine Möglichkeit, wie man sich uns unbekanntem Dingen annähern kann. Ich werde in der Folge ausführen, wie sich Berkeley eine solche Annäherung vorstellt. Zunächst muss Berkeleys Auffassung von Metaphern näher untersucht werden, was ich mittels einer Analyse von Berkeleys eigenen Beispielen tun werde. Dies mag zunächst als schwache Grundlage für eine Interpretation erscheinen. Da aber Berkeleys Schriften weder eine Definition noch eine ausformulierte Theorie sprachlicher Bedeutung und Bezugnahme enthalten (§ 4.4), ist dies aus exegetischer Sicht eine der aussichtsreichsten Möglichkeiten, Berkeleys Verständnis zu rekonstruieren.

Die Auseinandersetzung mit Berkeleys Beispielen wird deutlich machen, dass Winkler (2005: 155) den sprichwörtlichen Nagel auf den Kopf trifft, wenn er auf die Wichtigkeit des scholastischen Metaphernverständnisses für die Philosophie der Neuzeit im Allgemeinen sowie für Berkeley im Besonderen hinweist. Im Unterschied zu Winkler werde ich in der Folge Berkeleys Adaption dieses Metaphernverständnisses detaillierter betrachten. Anschließend richte ich mein Augenmerk auf Berkeleys Auffassung metaphorischer Analogien und lege dar, weshalb und in welchem Sinne es sich dabei um ein heuristisches Mittel zur Erweiterung unserer Kenntnis der Wirklichkeit handelt.

Berkeleys Auffassung des Unterschieds zwischen eigentlicher und uneigentlicher Rede

Ich habe im vorherigen Abschnitt angesprochen, dass bei Caietanus das Proprium gewissermassen die Grenze der eigentlichen Rede oder der wörtlichen Sprache darstellt. Dies ist insofern der Fall, als gilt: Wenn sich der von A auf B übertragene Ausdruck auf eine Eigenschaft, ein Vermögen oder eine Fähigkeit von A bezieht, welche zu den essentiellen oder den der Art eigentümlichen von A, aber nicht von B gehört, handelt es sich um eine Übertragung vom Passenden auf das Unpassende, d. i. um einen Fall uneigentlicher Rede oder eine Metapher. Wie als Nächstes deutlich wird, scheint Berkeley diese Auffassung mit einem wichtigen Unterschied zu teilen: die Rolle des Propriums spielt bei Berkeley die generische Homogenität.

Die enge Verknüpfung von generischer Heterogenität und uneigentlicher Rede hat sich bereits an den im letzten Abschnitt ausführlicher diskutierten Stellen angedeutet, an welchen Berkeley geltend macht, dass der Gebrauch von Metaphern beinahe unumgänglich ist, wenn wir über den Geist sprechen (NB 176; PHK § 144). Diese Unumgänglichkeit umschreibt Berkeley in PHK § 144 folgendermassen: Wir kommen nicht umhin, beim Sprechen über das Wesen (*nature*) und die Tätigkeiten (*operations*) des Geistes Ausdrücke zu verwenden, «die der Sprache der sinnlichen Ideen entlehnt sind» (Kulenkampff 2004: 102). In PHK § 144 illustriert Berkeley diese «Entlehnung» mit einem Beispiel: Der Wille könne nur in einem uneigentlichen Sinn als «Bewegung» (*motion*) der Seele bezeichnet werden. Obschon Berkeley der Ansicht ist, dass der Geist korrekterweise ein «Prinzip der Bewegung» genannt werden dürfe (DM § 25), bezieht sich «Bewegung» aus seiner Sicht auf eine sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft von Körpern (PHKI §§ 7–11). Deshalb weist Berkeley in § 144 darauf hin, dass der Geist nicht wie ein Ball geartet sei, der mittels eines Schlägers in Bewegung gesetzt werde.

Wenn man die teils implizite Überlegung in PHK § 144 mittels der von mir eingeführten Terminologie umformuliert, besagen Berkeleys Ausführungen in diesem Abschnitt im Wesentlichen das Folgende: Wir können von unserem Geist und seiner Beschaffenheit und seinen Tätigkeiten nur metaphorisch sprechen, da sich die Ausdrücke, welche wir dafür nutzen, im eigentlichen Sinne verwendet (d. i. wörtlich verstanden) auf sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften (d. i. Ideen) beziehen. Damit ist ihr Bezugsgegenstand etwas zum Geist generisch Heterogenes (PHK §§ 2, 27, 89 & 139; § 3.6). «Bewegung» sowie grundsätzlich alle Ausdrücke, welche sich wörtlich verstanden auf sinnlich Wahrnehmbares beziehen (NB 176), können vom Geist nur metaphorisch ausgesagt werden, *weil* der Geist und Ideen generisch heterogen sind. In der Folge werde ich ein weiteres Beispiel Berkeleys nutzen, um diese Lesart weiter zu plausibilisieren.

Eine der besten Stellen, um den Zusammenhang zwischen generischer Homogenität und eigentlicher Rede weiter zu verdeutlichen, findet sich im VI. Dialog von *Alciphron*. Dort schreibt Berkeley:

EUPHRANOR. Tell me, *Alciphron*, do you discourse, or do you not? To me it seems that you discourse admirably.

ALCIPHRON. Be that as it will, it is certain I discourse.

EUPHRANOR. But, when I endeavour to look into the bottom of things, behold! a scruple riseth in my mind how this can be; for, to *discourse* is a word of Latin derivation, which originally signifies to run about; and a man cannot run about but he must change place, and move his legs; so long, therefore, as you sit on this bench, you cannot be said to discourse. Solve me this difficulty, and then perhaps I may be able to solve yours.

ALCIPHRON. You are to know, that *discourse* is a word borrowed from sensible things, to express an invisible action of the mind, reasoning or inferring one thing from another; and, in this translated sense, we may be said to discourse though we sit still. (Alc. VI § 9, 237 f.)

Wie Berkeleys Gewährsmann Euphranor erläutert, stammt der englische Ausdruck *discourse* ursprünglich vom lateinischen *discurrere* ab, was wörtlich verstanden «herumrennen» signifiziert. Damit bezieht sich *discurrere* im eigentlichen Sinn auf eine wahrnehmbare Tätigkeit unserer Körper, d. i., gemäss Berkeley, eines Ideenbündels: nämlich die (schnelle) Bewegung seiner Beine. Diese Bewegung führt wiederum zu einem sinnlich wahrnehmbaren Ortswechsel. Wie der Freidenker Alciphron – ausnahmsweise Berkeleys eigene Meinung wiedergebend – festhält, sei es dennoch möglich, von einer nicht sinnlich wahrnehmbaren Tätigkeit des Geistes in einem übertragenen (*translated*) Sinne zu sagen, es mache den Anschein, als ob wir herumlaufen, obwohl wir in Tat und Wahrheit stillsitzen.

Berkeleys *Discourse*-Beispiel stützt meine Deutung des Zusammenhangs von generischer Heterogenität und uneigentlicher Rede (d. i. metaphorischer Sprache). Berkeleys Überlegung in § 9 lässt sich nämlich sinnvollerweise in meiner Terminologie wie folgt in allgemeinerer Form wiedergeben: Ausdrücke wie z. B. *discourse*, welche sich im eigentlichen Sinn verwendet auf sinnlich Wahrnehmbares beziehen, müssen in einem übertragenen oder uneigentlichen Sinne verwendet (d. i. metaphorisch verstanden) werden, wenn wir uns damit auf eine der Tätigkeiten des Geistes oder dessen Wesen beziehen wollen, da diese nicht sinnlich wahrnehmbar sind.

Meine bisherigen Ausführungen legen nahe, dass bei Berkeley die generische Homogenität, ebenso wie bei Caietanus das Proprium, gewissermassen die Grenze der eigentlichen Rede, d. i. der wörtlichen Sprache, darstellt. Damit ist klar, in welchen Fällen wir gemäss Berkeley eine Übertra-

gung vom Passenden auf das Unpassende haben. Dies ist immer der Fall, wenn A und B generisch heterogen sind und sich der von A auf B übertragene Ausdruck auf ein generisches Attribut bezieht.

Metaphorische Analogien als heuristische Mittel

Als Nächstes wende ich mich der Frage zu, ob diese Übertragungen gewissermaßen zufällig gemacht werden. Wie ich darlege, gibt es zumindest *bestimmte* Metaphern, bei welcher die von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Wirklichkeit der Dinge unseren Übertragungen vom Passenden auf das Unpassende Grenzen setzt: metaphorische Analogien. Wie ich in der Folge zeige, fusst z. B. die Übertragung von *discourse* auf einer Analogie zwischen der wahrnehmbaren Tätigkeit unserer Beine und einer nicht sinnlich wahrnehmbaren Tätigkeit des Geistes.⁶⁴

Die Auffassung, dass eine Analogie die Übertragung eines Ausdrucks von Ding C nach Ding A auf der sprachlichen Ebene erlaubt, ist dabei keine Erfindung Berkeleys, sondern findet sich bereits implizit bei Caietanus und seinen von mir besprochenen Vorgängern. Betrachtet man nochmals Caietanus' Beispiel der Analogie zwischen dem körperlichen Sehvermögen (d. i. dem Gesichtssinn) (*corporali visione*) und dem Intellekt (DNA § 23; § 1.5), zeigt sich, dass der Intellekt «sehend» genannt werden kann, weil es eine Analogie gibt. Diese besteht zwischen dem Intellekt (A) und einem Auge (C) insofern, als beide jeweils Geist (B) und Körper (D) dabei helfen, etwas zu erkennen. Aufgrund der Analogie von A:B und C:D kann man den Intellekt

⁶⁴ Das *Discourse*-Beispiel findet sich neben Alc. VI § 9 ebenso in DHP III 250 und in Alc. VII § 13, in welchem Berkeley zudem den Nutzen von Metaphern betont. In § 13 bringt er für unser metaphorisches Sprechen über den Geist noch weitere Beispiele, welche ebenfalls in der nachfolgend vorgeschlagenen Weise sinnvoll als Analogien analysiert werden können. So erwähnt er *apprehend* (verstehen) vom lateinischen *apprehendere*, was im eigentlichen Sinne (mit der Hand) «anfassen» oder «ergreifen» bedeutet. Ebenso erwähnt er *conceive* (verstehen) sowie *reflect* (nachdenken), welche sich jeweils aus dem lateinischen *concipere* (d. i. empfangen) und *reflectere* (d. i. rückwärts biegen) ableiten. Weitere Stellen, an welchen Berkeley Beispiele bietet, die sich sinnvollerweise als metaphorische Analogien analysieren lassen, sind: NTV § 94; PHK § 144; Alc. IV § 21.

(A) «das Auge des Geistes» nennen – d. i. den Ausdruck «Auge» auf den Intellekt (A) übertragen. Aufgrund der bestehenden Analogie ist es ausserdem zulässig, den Intellekt «sehend» zu nennen (DNA § 23). Die implizite Überlegung dahinter ist, dass Ausdrücke, welche sich auf die Vermögen, Fähigkeiten oder Eigenschaften von Augen (C) beziehen, ebenso wie der Ausdruck «Auge» auf den Intellekt (A) übertragen werden können.

Grundsätzlich gilt gemäss Caietanus für die auf Analogien fussende Übertragung von Ausdrücken Folgendes: Das Bestehen einer Analogie erlaubt das Übertragen eines Ausdrucks (und diesem zugehöriger Ausdrücke) von einem Ding (C) auf das andere Ding (A). Wie als Nächstes deutlich wird, teilt Berkeley diese Auffassung. Dabei handelt es sich aus Berkeleys Sicht um eine *metaphorische* Analogie, wenn es zwischen den Relata von A:B und C:D eine funktionale Ähnlichkeit gibt, die Relata generisch heterogen sind und sich der von C auf A übertragene Ausdruck auf ein generisches Attribut bezieht.

Wenn man Berkeleys *Discourse*-Beispiel aus Alc. VI § 9 als Analogie rekonstruieren will, muss man zuerst Folgendes beachten: Vor der Übertragung von *discurrere* haben wir keinen eigenen Ausdruck für die sinnlich nicht wahrnehmbare Tätigkeit X des Geistes – wir nennen sie erst seit dieser Übertragung im Englischen «to discourse». Eine Rekonstruktion der Analogie könnte deshalb wie folgt aussehen: Es gibt eine funktionale Ähnlichkeit zwischen einer bis jetzt namenlosen Tätigkeit X (A) des Geistes (B) und dem schnellen Bewegen der Beine (d. i. *discurrere*) (C) und dem Körper (D) – nämlich sowohl A als auch C dienen B und D jeweils zu dem Zweck, von einem Punkt zu einem anderen zu gelangen.⁶⁵ Da A:B und C:D eine

⁶⁵ Es handelt sich hier und in der Folge bei meinen Rekonstruktionen kaum um die einzige sinnvolle Möglichkeit. Ich erhebe zwar den Anspruch, mit diesen Rekonstruktionen Berkeleys meist implizite Gedankengänge so gut als möglich wiederzugeben. Aus exegetischer Sicht sind seine Ausführungen zu (metaphorischen) Analogien jedoch insofern gleich problematisch wie jene von Caietanus oder Thomas (§ 1.5), als sich Berkeley in der Regel auf den Hinweis beschränkt, *dass* es eine Analogie gebe. In Alc. IV § 21 schreibt Berkeley z. B., dass es eine Analogie zwischen Intellekt und Sehvermögen gebe, da der Intellekt für den Geist das sei, was das Sehvermögen für den Körper sei. Es liegt damit an der Interpretin oder dem Interpreten, das «das ... was» – oder in meiner Terminologie «die funktionale Ähnlichkeit» – auszuformulieren. Dabei müssen in manchen Fällen, wie

gemeinsame Finalursache aufweisen, sind sich die beiden Relationen funktional ähnlich (§ 3.2). Durch den Vergleich der beiden Relationen entdecken wir, dass die bisher namenlose Tätigkeit X des Geistes denselben von Gott gestifteten Zweck hat wie das schnelle Bewegen der Beine für den Körper. Deshalb übertragen wir den Ausdruck *discurrere* oder *discourse*, der sich wörtlich verstanden auf etwas sinnlich Wahrnehmbares bezieht, auf eine geistige und sinnlich nicht wahrnehmbare Tätigkeit.

Obwohl die Übertragung auf der sprachlichen Ebene eine vom Passenden auf das Unpassende darstellt, ist sie keineswegs beliebig. Vielmehr hat die Übertragung eine von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grundlage. Schliesslich gehört die entdeckte gemeinsame Finalursache zu der von uns unabhängigen Wirklichkeit der Dinge, da sie von Gott gestiftet ist. Deshalb ist die Redeweise von «discourse» in Bezug auf eine geistige Tätigkeit zwar in Anbetracht der generischen Beschaffenheit der Relata uneigentlich. Sie ist aber nicht beliebig, sondern, wie ich das in der Folge nennen werde, gerechtfertigt. Allgemeiner formuliert ist eine uneigentliche, aber gerechtfertigte Rede eine, deren Übertragung vom Passenden auf das Unpassende auf einer funktionalen Ähnlichkeit beruht und *qua* dessen eine von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge hat. Diese Grundlage wiederum setzt uns Grenzen darin, welche Übertragungen vom Passenden auf das Unpassende aus metaphysischer oder ontologischer Sicht sinnvoll und zulässig sind.⁶⁶

das z. B. bei der These der göttlichen Sprache der Fall ist, die Analogate gar erst identifiziert werden (§§ 4.3–4.4).

⁶⁶ Meine Lesart weist damit, mit einem entscheidenden Unterschied, eindeutige Parallelen zu Turbayne auf. Er hat als einer der Ersten auf Berkeleys Wertschätzung von Metaphern und auf deren philosophische Wichtigkeit für Berkeley aufmerksam gemacht (Turbayne 1962: 383f.). Dabei erklärt er diese Wertschätzung u. a. damit, dass Metaphern, wie es Murphy (1965: 171), Turbayne folgend, ausdrückt, «metaphysical power» (Printz 2007: Kap. 1) haben. Insofern als metaphorische Analogien auf der sprachlichen Ebene eine uneigentliche, aber gerechtfertigte Rede ermöglichen, stimme ich dieser Einschätzung Turbaynes und Murphys zu. Wie ich jedoch im vorherigen Abschnitt erwähnt habe, ist nicht klar, ob für Berkeley alle Metaphern auch metaphorische Analogien sind. Wenn es für Berkeley einen Unterschied zwischen Metaphern und metaphorischen Analogien gäbe und *nicht* jede Metapher auch eine metaphorische Analogie darstellte, dann wäre eine

Meine Erläuterungen zur uneigentlichen, aber gerechtfertigten Rede deuten bereits mindestens zwei Hinsichten an, in denen eine metaphorische Analogie als heuristisches Mittel zur Erweiterung unserer Kenntnis der Wirklichkeit der Dinge dienen kann. Erstens ermöglicht uns der Vergleich der Relationen A:B und C:D die Entdeckung einer von unseren Interessen und Fähigkeiten unabhängigen göttlichen Finalursache. Damit wird zugleich eine strukturelle Symmetrie und damit ein Teil der Struktur der Wirklichkeit der Dinge offengelegt. Zweitens kann eine metaphorische Analogie unsere Sprache erweitern. Wie Berkeley im VII. Dialog schreibt: «[W]e illustrate spiritual things by corporeal» (Alc. VII § 13, 306). Da *spiritual* und *corporeal things* für Berkeley nichts anderes als Geister respektive Ideen sind, beschreibt er an der zitierten Stelle eine Übertragung vom Passenden auf das Unpassende. Diese Übertragungen dienen seiner Ansicht nach der Verdeutlichung (*illustration*). Dies führt im Falle der Übertragung von *discurrere* oder *discourse* auf die ehemals namenlose Tätigkeit X des Geistes dazu, dass wir uns zukünftig mit einem eigenen Ausdruck darauf beziehen können. Erst nach dieser Übertragung ist es auf eine sinnvolle Weise möglich, sich darüber zu unterhalten, was diese Tätigkeit alles beinhaltet und wie sie sich von anderen Tätigkeiten unterscheidet – z. B. können wir uns erst danach sinnvoll darüber streiten, ob jemand gerade diese Tätigkeit ausgeführt hat oder nicht. Die metaphorische Analogie erweitert aber nicht nur unseren Wortschatz, sondern auch insofern unsere Kenntnis der Wirklichkeit, als wir dank der Übertragung einen Bestandteil der Wirklichkeit neu von anderen Bestandteilen abgrenzen können.

Die Unterscheidung von «wörtlichen» oder «metaphorischen Analogien» (Alc. IV § 21) darf dementsprechend nicht zur Annahme führen, dass Letztere nicht wirklich Analogien seien. Es ist gemäss Berkeley *nicht* so, dass es bei einer metaphorischen Analogie bloss scheint, «als ob» es eine Analogie gebe. Vielmehr bezieht sich «metaphorisch» auf die sprachliche Ebene und darauf, ob die Übertragung eine Übertragung vom Passenden auf das Unpassende darstellt. In dieser Hinsicht unterscheidet sich meine Lesart deutlich von der Bettchers. Obwohl Bettcher eine der wenigen ist, welche

Charakterisierung wie jene Murphys dienlich, um den Unterschied von metaphorischen Analogien und (anderen) Metaphern auf den Punkt zu bringen.

darauf hinweist, wie wichtig für Berkeley Analogien sind (Bettcher 2007: 58–62), kommt sie zum Schluss, die Ähnlichkeit zwischen Geistern und Ideen sei bestenfalls metaphorisch, und schreibt, Geister und Ideen seien sich in keiner Weise ähnlich – «not even imperfectly» (Bettcher 2007: 59 ff.). Bettcher hat zwar darin Recht, dass es zwischen Ideen und Geistern als Einzeldingen keine Ähnlichkeit gibt. Die funktionale Ähnlichkeit, welche zwischen einigen von ihnen als Relata unterschiedlicher Relationen bestehen kann, ist jedoch keineswegs metaphorisch. Es ist in diesem Zusammenhang vielsagend, dass sie TVV § 53 keine Beachtung schenkt (§ 3.6).

Eine radikale Konsequenz

Die bisherigen Ausführungen in diesem Abschnitt haben deutlich gemacht, in welchem Sinne metaphorische Analogien heuristische Mittel zur Erweiterung unserer Kenntnis der Wirklichkeit darstellen. Zudem hat man erkennen können, dass sich metaphorische Analogien auf der sprachlichen Ebene dadurch auszeichnen, dass sie eine uneigentliche, aber gerechtfertigte Rede erlauben. In diesem Zusammenhang habe ich dargelegt, dass bei Berkeley *generische* Homogenität gewissermassen die Grenze der wörtlichen Sprache darstellt. Zum Abschluss dieses Kapitels möchte ich auf eine Konsequenz meiner Interpretation hinweisen, welche man als radikal empfinden könnte: Generische Homogenität ist nicht *die*, sondern *eine* Grenze der wörtlichen Sprache. Wenn man weitere Äusserungen Berkeleys zu metaphorischen Analogien analysiert, drängt sich nämlich die Vermutung auf, dass *spezifische* Homogenität ebenfalls eine Grenze der eigentlichen Rede darstellt.

Die Stelle, welche am eindeutigsten nahelegt, dass spezifische Homogenität ebenfalls eine Grenze der wörtlichen Sprache bildet, findet sich in Berkeleys *Theorie des Sehens oder der visuellen Sprache*. In § 46 macht Berkeley Folgendes geltend:

[I]t is true that terms denoting tangible extension, figure, location, motion, and the like, are also applied to denote the quantity, relation, and order of the proper visible objects or ideas of sight. *But this proceeds only from experience and analogy.* There is a *higher* and *lower* in the notes of music. Men speak in a high or a low key. *And this, it is plain, is no more than metaphor or analogy.* So likewise, to express the order of

visible ideas, the words *situation*, *high* and *low*, *up* and *down*, are made use of, and *their sense*, when so applied, *is analogical* [meine Hervorhebungen]. (TVV § 46)

Wenn Berkeley zu Beginn des Zitats von «Ausdrücke[n], welche tastbare Ausdehnung ... bezeichnen» spricht, mag dies zunächst den Anschein erwecken, als ob er an eine besondere Art von Ausdrücken denke, welche nur die *tastbare* Lage von etwas – z. B. im Unterschied zu dessen *sichtbarer* Lage – bezeichnen. Berkeleys Beispiele gegen Ende des Zitats («Lage», «höher», «tiefer» etc.) machen hingegen deutlich, dass es sich keineswegs um eine besondere Art von Ausdrücken handelt. Vielmehr sind es die Ausdrücke, welche wir normalerweise nutzen, um z. B. die räumliche Lage von etwas zu beschreiben. Obwohl sich Berkeley zu Beginn des zitierten Abschnitts etwas umständlich ausdrückt, besagt der erste Satz im Wesentlichen Folgendes: Es kommt immer wieder vor, dass wir Ausdrücke, welche sich auf *Tastbares* beziehen, auf visuelle Sinnesideen anwenden (*apply*).

Berkeleys Äusserungen an anderer Stelle machen dabei deutlich, dass sich Ausdrücke wie «hoch» oder «tief» im *eigentlichen* Sinn verwendet nur auf *Tastbares* beziehen. In NTV § 94 schreibt Berkeley, dass «höher» und «tiefer» nichts anderes als eine «grössere oder geringere Entfernung von der Erde» bezeichnen. Diese Entfernung wird gemäss Berkeley durch eine Bewegung der Hand oder eines sonstigen Körperteils gemessen (NTV § 94) – oder, wie man sagen könnte, «ertastet». Allgemeiner ausgedrückt: Ausdrücke wie z. B. «hoch» oder «tief» beziehen sich auf eine *spezifische* sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft – nämlich darauf, eine tastbare räumliche Lage zu haben. Vor diesem Hintergrund scheint es eindeutig, dass Berkeley in § 46 im Wesentlichen denselben Gedanken auf den Punkt bringen will. Dort weist er nämlich darauf hin, dass die Anwendung von Ausdrücken, welche sich im eigentlichen Sinn verwendet auf *Tastbares* beziehen, auf *Nicht-Tastbares* wie auditiv oder visuell Wahrnehmbares aufgrund von Erfahrung und Analogien erfolgt. Dabei setzt er in der Folge «Analogie» und «Metapher» gleich.

Mit Hilfe meiner Interpretation kann man die metaphorisch zu verstehende Anwendung von «hoch» auf auditiv Wahrnehmbares wie Töne in der Musik als Analogie ausformulieren. Dafür braucht es zunächst Berkeleys Feststellung, dass räumliche Lage stets in Hinsicht auf einen Nullpunkt bestimmt wird. Wie Berkeley selbst ausführt, ist der relevante Nullpunkt im Falle der tastbaren räumlichen Lage die Erdoberfläche (NTV § 94). Dem-

entsprechend braucht es für eine Analogie bei den Tönen in der Musik ein Äquivalent zur Erdoberfläche als *tastbarem* Nullpunkt. In der Tat sind Töne in der Musik (D) ebenso in Hinsicht auf einen Nullpunkt geordnet: nämlich hinsichtlich des sogenannten *Grundtons* (in G-Dur z. B. G). Der Grundton (C) erfüllt damit den gleichen Zweck für auditive Ideen wie Töne in der Musik (D) wie die Erdoberfläche (A) für die tastbaren Ideen räumlicher Lage (B): Es ist jeweils der Nullpunkt, im Hinblick worauf jeweils bestimmte tastbare (B) und auditiv wahrnehmbare (D) Ideen geordnet werden. Dabei ist dieser dem Grundton und der Erdoberfläche gemeinsame Zweck wiederum nichts anderes als eine von Gott gestiftete Finalursache. Die Übertragung von «hoch» oder «tief» vom Passenden (Tastbares) auf das Unpassende (Hörbares) ist somit in Anbetracht der funktionalen Ähnlichkeit von A:B und C:D gerechtfertigt, d. i., sie hat eine von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge. Diese Grundlage stellt wiederum sicher, dass eine metaphorische Verwendung keineswegs beliebig ist.

Berkeleys Ausführungen in TVV § 46 geben damit Anlass zur folgenden leicht revidierten Charakterisierung metaphorischer Analogien: Man kann gemäss Berkeley von einer metaphorischen Analogie sprechen, wenn es zwischen A:B und C:D eine funktionale Ähnlichkeit gibt. Diese funktionale Ähnlichkeit erlaubt auf der sprachlichen Ebene die Übertragung eines Ausdrucks von der einen Sache (C) auf die andere (A). Dabei handelt es sich um eine Übertragung vom Passenden auf das Unpassende (d. i. eine uneigentliche Rede), wenn *entweder* A und C eine generisch heterogene Natur aufweisen und sich der übertragene Ausdruck auf ein generisches Attribut bezieht *oder* A und C spezifisch heterogen sind und sich der übertragene Ausdruck auf ein spezifisches Attribut bezieht.

Damit ist Berkeley, gemäss meiner Interpretation, der Ansicht, dass wir *viel öfters* metaphorisch sprechen, als wir denken. Es ist nicht nur beinahe unumgänglich, dass wir Metaphern gebrauchen, wenn wir über den Geist, sein Wesen und seine Tätigkeiten sprechen (NB 176). Es verhält sich sogar so, dass unsere alltägliche Sprache, bildlich gesprochen, von uneigentlicher Rede förmlich durchdrungen ist. Jede Anwendung eines sinnesspezifischen Vokabulars auf andere Sinne muss, gemäss meiner Interpretation Berkeleys, in einem uneigentlichen Sinn verwendet sein. Betrachten wir nochmals den Fall des Sehens: Wie Berkeley immer wieder betont, sehen wir im eigentli-

chen Sinn des Wortes nur Farben und Licht (NTV §§ 129–130; PHK § 1; DHP I 175; Alc. IV § 10, 154; TVV § 44). Jede davon abweichende Verwendung von «sehen» ist, gemäss meiner Lesart, eine Form der uneigentlichen Rede, d. i., sie involviert eine Übertragung vom Passenden (Licht und Farben) auf etwas Unpassendes. Dies ist nicht nur der Fall, wenn wir sagen, dass wir etwas eigentlich nur Tastbares wie Entfernung oder Lage «sehen» (z. B. NTV §§ 45 & 99), sondern auch, wenn wir, wie Berkeley z. B. an einer Stelle schreibt, sagen: «I see no reason to deny» (PHK § 81). Gründe bestehen nämlich ebenso wenig aus Farben und Licht wie Tastbares oder etwa Regungen (*passions*) der Seele wie Furcht oder Scham (NTV § 9).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass meine Interpretation von Berkeleys Auffassung von Metaphern eine radikale Konsequenz hat: Unsere Sprache ist voller Metaphern. Wie meine Ausführungen zu Berkeleys Verständnis metaphorischer Analogien deutlich gemacht haben, ist diese Konsequenz jedoch insofern unproblematisch, als diese Metaphern keineswegs beliebig sind. Vielmehr sind sie in Anbetracht der von uns unabhängigen Wirklichkeit der Dinge gerechtfertigt. Diese von uns unabhängige Grundlage setzt uns dabei Grenzen, welche Ausdrücke wir gerechtfertigterweise übertragen können, ohne sprachlicher Beliebigkeit anheimzufallen. Es ist nicht zuletzt deshalb äusserst wichtig, ernst zu nehmen, dass Analogien, gleichgültig, ob wörtlich oder metaphorisch, für Berkeley heuristische Mittel sind – ein Umstand, auf den ich in der Folge wieder zu sprechen kommen werde (§ 4.1). Jedenfalls ist es aufgrund meiner Ausführungen in diesem Kapitel nun möglich, mit einer sinnvollen Analyse von Berkeleys These der göttlichen Sprache als wörtlicher Analogie zu beginnen und die Gründe dafür nachzuzeichnen, dass Berkeley darauf besteht, diese These sei wörtlich zu verstehen. Dies wird im nächsten Kapitel geschehen.

4. Berkeleys These der göttlichen Sprache und seine Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens

In diesem Kapitel werden die bisher gewonnenen Erkenntnisse auf meine Leitfragen angewendet. Diese lauten:

- i) Weshalb besteht Berkeley darauf, dass die These der göttlichen Sprache wörtlich zu verstehen ist?
- ii) Wie lässt sich Berkeleys wörtliche Auslegung der These der göttlichen Sprache am besten ausformulieren?

Im ersten Abschnitt möchte ich zeigen, dass es theologische Überlegungen sind, die bei Berkeleys Beharren die entscheidende Rolle spielen. Es wird nämlich deutlich, dass Berkeley die These der göttlichen Sprache dazu nutzt, einen Gottesbeweis nach den Vorgaben der Freidenker zu formulieren. Wie ich darlege, kann die These die ihr zuge dachte Funktion nur erfüllen, wenn Gott im eigentlichen Sinne des Wortes eine Sprache hat und spricht (vgl. Einleitung).

Die nächsten sechs Abschnitte sind der zweiten Frage und deren formaler Analyse als Analogie in Berkeleys Sinne gewidmet. In § 4.2 bestimme ich zunächst die These der göttlichen Sprache als Analogie inhaltlich. Dabei geht es darum, die Analogate und deren funktionale Ähnlichkeit zu identifizieren. Damit können gleichzeitig Adäquatheitsbedingungen formuliert werden, welche etwas erfüllen muss, damit es als Sprache gelten kann. Dies setzt wiederum eine vertiefte Untersuchung von Berkeleys Auffassung von Sprache voraus. Eine solche wird offenlegen, dass Sprache gemäss Berkeley ein besonderes Zeichensystem darstellt, welches drei von Gott gestifteten Zwecken dient und dessen Zeichen ganz bestimmte Eigenschaften aufweisen müssen.

Bevor geprüft werden kann, ob auch visuell Wahrgenommenes (*vision*) ein besonderes Zeichensystem bildet, müssen die Zeichen dieses Systems genauer untersucht werden. Die nächsten beiden Abschnitte sind deshalb der Analyse von Zeichen und Bezeichnetem in der göttlichen Sprache gewidmet.

Während Berkeley visuelle Sinnesideen wiederholt als Ausdrücke (*words*) der göttlichen Sprache charakterisiert, welche auf tastbare Sinnesideen verweisen, ist unklar, welche Art von Bezeichnetem Tastbares sein soll. Wie sich zeigt, finden sich in Berkeleys Werken mindestens drei scheinbar inkonsistente Charakterisierungen der Signifikationsbeziehung von Sicht- und Tastbarem (§ 4.3). In § 4.4 entwickle ich eine Deutung, mit welcher sich Berkeleys Äusserungen harmonisieren lassen.

Als Nächstes analysiere ich die Entwicklung von Berkeleys Auffassung der These der göttlichen Sprache. In § 4.5 lege ich entgegen dem gegenwärtigen Forschungskonsens dar, dass diese Entwicklung nicht in der Ansicht mündet, das ganze wahrnehmbare Naturgeschehen stelle die Sprache Gottes dar. Im Gegenteil: Obwohl Berkeley diese Auffassung tatsächlich eine Zeit lang vertreten hat, versteht er spätestens ab 1732 nur visuell Wahrgenommenes (*vision*) als Sprache Gottes. Dies wirft die Frage auf, wie sich die visuelle Sprache Gottes zum restlichen, nicht (un-)mittelbar visuell wahrgenommenen Naturgeschehen verhält. Eine Antwort darauf biete ich in § 4.6 an.

Der letzte Abschnitt (§ 4.7) widmet sich der Frage nach dem Verhältnis von visuellen und tastbaren Sinnesideen (sie machen zusammen die visuelle Sprache Gottes aus) und den Ideen der verbleibenden drei Sinnesmodalitäten (sie machen zusammen mit Sichtbarem und Tastbarem das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen aus). Dabei wird deutlich, dass sich Berkeleys einziger expliziter Vorschlag mit der hier verteidigten Interpretation der These der göttlichen Sprache nicht verträgt. Ich werde deshalb einen Vorschlag machen, wie sich deren Verhältnis ausgestalten könnte. Damit lege ich zudem die Grundlage, um im Schlusswort darauf einzugehen, wie die These der göttlichen Sprache nicht nur der Schlüssel ist, um Berkeleys Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens zu verstehen, sondern auch ein entscheidendes Bindeglied zwischen seinem Theismus und Immaterialismus darstellt.

4.1 Berkeleys theologische Motivation hinter seiner These einer göttlichen Sprache

Meine erste Leitfrage lautet: Weshalb besteht Berkeley darauf, dass die These der göttlichen Sprache wörtlich zu verstehen ist? Wie in der Einleitung ausgeführt, ist Berkeleys Beharren auf einem wörtlichen Verständnis seiner These der göttlichen Sprache in der Forschungsliteratur ernst genommen worden. Es ist bis anhin aber kaum untersucht worden, *warum* Berkeley auf einer wörtlichen Auslegung dieser These besteht. In der Folge kann man auf der Grundlage der Erkenntnisse der vorhergehenden drei Kapitel zeigen, dass Berkeleys Gründe primär theologischer Natur sind. Berkeleys Beharren erklärt sich aus einer der wichtigsten Funktionen der These der göttlichen Sprache: nämlich der, als ein Gottesbeweis zu dienen, der den Kriterien und Annahmen der Freidenker Rechnung trägt.

Bevor ich diese Funktion der These genauer untersuche, will ich zunächst zeigen, worin das theologische Problem *nicht* besteht: Entgegen dem, was man auf den ersten Blick meinen könnte, ist es nicht der Fall, dass Berkeley Zuschreibungen an Gott, welche metaphorisch zu verstehende Ausdrücke enthalten, grundsätzlich für unzulässig hält. Eine solche Klärung bedingt zunächst eine Rekapitulation der bisherigen Erkenntnisse. So kann man dann zeigen, wie die im vorherigen Kapitel gewonnenen Einsichten zu Berkeleys Metaphernbegriff für ein umfassenderes Verständnis seiner Position zum Problem der göttlichen Attribution fruchtbar gemacht werden können.

Die theologische Problematik metaphorischer Zuschreibungen an Gott

Es wurde bereits zu Beginn dieser Arbeit darauf hingewiesen, *dass* Berkeleys These der göttlichen Sprache im Kontext einer jahrhundertalten Problemstellung gedeutet werden muss (vgl. Einleitung). Die These enthält nämlich eine Zuschreibung an Gott, da sie impliziert, dass Gott sprechen kann. Berkeley bringt in *Alciphron* (1732) den Gedanken, dass Gott zu uns spreche, in einer Aussage seines Gewährsmanns Euphranor im IV. Dialog explizit zum Ausdruck. Der Freidenker Alciphron fragt im Rahmen dieses Dialogs

diesen: «[F]or you will not, I suppose, pretend God speaks to man in the same clear and sensible manner as one man doth to another?» (Alc. IV § 6, 149). In den folgenden Abschnitten legt nun Euphranor dar, dass Gott in der gleichermassen klaren und sinnlich wahrnehmbaren (*sensible*) Weise zu den Menschen spreche wie diese miteinander.⁶⁷

Es wird in den nachfolgenden Abschnitten deutlich, wie Berkeleys Argumentation dafür, dass Gott in der gleichermassen klaren und sinnlich wahrnehmbaren Weise zu uns spreche wie wir miteinander, im Detail aussieht. Im Augenblick ist der entscheidende Gesichtspunkt der folgende: Die These der göttlichen Sprache beinhaltet eine göttliche Attribution, d. i. die Zuschreibung eines Attributes an Gott. Dementsprechend liegt es nahe, dass Berkeleys Beharren auf einer wörtlichen Auslegung seiner These im Kontext des Problems der göttlichen Attribution verstanden werden muss – und damit im Kontext eines Problems, welches nicht nur eine lange Tradition (§ 1), sondern Berkeley zudem stark beschäftigt hat (§ 2). Dabei haben meine Ausführungen zu diesem Problem deutlich gemacht, dass sich auf der sprachlichen Ebene die Fragen stellen, ob die für Zuschreibungen an Gott gebrauchten Ausdrücke im eigentlichen Sinne und, wenn ja, mit welcher Aussageweise sie verwendet werden können (§ 1.2) – d. i. aus der Sicht Berkeleys und seiner hier berücksichtigten Zeitgenossen die Frage, ob diese Ausdrücke wörtlich zu verstehen sind oder nicht (§ 2.2).

⁶⁷ Es ist fraglich, ob Berkeley «klar» an der betreffenden Stelle im Sinne Descartes' als «dem aufmerksamen Geist gegenwärtig und offenkundig» verwendet – im Original: «quae menti attendenti praesens et aperta est» (AT VIII 21 f.). Dies ergäbe insofern Sinn, als Berkeley in der Folge auch zeigen möchte, dass Gott uns stets und inniglich präsent ist (Alc. IV § 14, 160). Die zweite Anforderung scheint hingegen gestellt zu werden, damit die Sprache Gottes für alle gleichermassen und öffentlich zugänglich ist (§ 4.2). Zusammengefasst ergeben diese Kriterien den Anspruch darzulegen, dass ein aufmerksamer Geist nicht anders können, als Gottes stetige Präsenz anzuerkennen, da man im Wesentlichen nur die Augen öffnen muss, um die göttliche Sprache wahrzunehmen (§ 4.6). Es ist in diesem Zusammenhang eine interessante, aber für meine Interpretation von Berkeleys These der göttlichen Sprache unerhebliche Frage, ob Berkeley die traditionelle Dreiteilung von Sprache in eine gesprochene, geschriebene und mentale ablehnt (Panaccio 1999: Kap. 1 & 10). Die mentale Sprache spielt jedenfalls keine Rolle für seine These.

Wie ich im zweiten Kapitel dargelegt habe (§ 2.5), gibt es für Berkeley zwei Möglichkeiten, wie die für eine Attribution an Gott genutzten Ausdrücke zu verstehen sind: Entweder sind sie wörtlich oder dann metaphorisch zu verstehen. Da Berkeley in diesem Zusammenhang auf Caietanus' Unterscheidung zwischen wörtlicher und metaphorischer Analogie verweist (DNA § 25), scheint Folgendes klar: Wenn Berkeley darauf besteht, dass visuell Wahrgenommenes *im eigentlichen Sinne des Wortes* die Sprache Gottes ist, grenzt er sich von einem *metaphorischen* Verständnis dieser These ab. Was aber wäre das Problem eines metaphorischen Verständnisses?

Im Lichte meiner Ausführungen zu Berkeleys Position zum Problem der göttlichen Attribution könnte man zunächst meinen, das Problem bestünde darin, dass gemäss Berkeley Zuschreibungen an Gott, welche metaphorisch zu verstehende Ausdrücke enthalten, grundsätzlich unzulässig wären. So habe ich ausgeführt, dass Berkeley für Zuschreibungen an Gott den univoken Attributionsmodus bevorzugt. Ausdrücke, welche für Zuschreibungen an Gott verwendet werden, müssen stets im gleichen Sinn (d. i. univok) verwendet werden, mit dem sie auch für eine Zuschreibung an Menschen verwendet würden. Dieser gleiche Sinn scheint dabei gemäss Berkeley bei göttlichen Attributionen stets auch ihr eigentlicher zu sein (Alc. IV § 22, 171; § 2.5).

Berkeleys Position zum Problem der göttlichen Attribution mag damit den folgenden Eindruck erwecken: *jede* zulässige Zuschreibung an Gott müsste Ausdrücke enthalten, welche univok von Gott und Geschöpfen ausgesagt werden. Dies implizierte wiederum, dass *jeder* für eine Zuschreibung an Gott verwendete Ausdruck *stets* auch wörtlich zu verstehen wäre. Dieser erste Eindruck wird dabei weiter bestärkt, wenn man den Kontext beachtet, in welchem Berkeley dieses Problem diskutiert. In diesem Zusammenhang wird nämlich deutlich, dass Berkeley die Verwendung nicht-wörtlich zu verstehender Ausdrücke für Zuschreibungen an Gott als theologisch problematisch zu erachten scheint.

Wie ich bereits in der Einleitung erwähnt und im zweiten Kapitel ausführlich dargelegt habe, ist Berkeley zeitlebens über die Ausbreitung von Atheismus und Irreligiosität im Allgemeinen und Freidenkertum im Besonderen besorgt. Eines der zentralen Probleme besteht aus Berkeleys Sicht darin, dass eine «analoge Lösung» des Problems der göttlichen Attribution, wie sie z. B. William King vertrat, von Freidenkern wie Anthony Collins

missbraucht wurde, um ihren Atheismus zu tarnen. Berkeley bevorzugt deshalb eine Lösung des Problems, bei welcher es keine analoge Aussageweise gibt, sondern die Ausdrücke im gleichen und eigentlichen Sinn verwendet werden. Für ihn ist es offensichtlich, dass nur eine «univoke Lösung» des Problems den Missbrauch durch die Freidenker verhindern kann (§§ 2.3–2.5).

Kurzum: Es mag gar scheinen, als ob Berkeleys Beharren auf einer wörtlichen Auslegung der These der göttlichen Sprache gewissermassen trivial wäre. Wenn es stimmte, dass jede zulässige Zuschreibung an Gott nur Ausdrücke enthielte, welche wörtlich zu verstehen sind, dann wäre es offensichtlich, weshalb diese These ebenfalls wörtlich auszulegen ist: Sie enthält eine Zuschreibung an Gott und deshalb ohnehin nur wörtlich zu verstehende Ausdrücke.

Diese Überlegung greift jedoch zu kurz. So schreibt Berkeley in *Alciphron* in Bezug auf die Verwendung von Metaphern in theologischen Kontexten:

For the farther clearing of this point, it is to be observed that a twofold analogy is distinguished by the Schoolmen, metaphorical and proper. Of the first kind there are frequent instances in Holy Scripture, attributing human parts and passions to God. When He is represented as having a finger, an eye, or an ear; when he is said to repent, to be angry, or grieved; every one sees the analogy is merely metaphorical. (Alc. IV § 21, 169f.)

Ausgehend von seinem Verweis auf Caietanus' Unterscheidung von wörtlichen und metaphorischen Analogien (§ 2.5) weist Berkeley darauf hin, dass die Bibel voll von metaphorischen Analogien sei. Er würde sich deshalb ein theologisches Problem einhandeln, wenn er tatsächlich dächte, dass Zuschreibungen an Gott, welche metaphorisch zu verstehende Ausdrücke enthalten, grundsätzlich unzulässig wären. Berkeley würde dann viele Stellen der Bibel – und damit das «geschriebene Wort Gottes» (*Works* VII, 20) – kritisieren. Damit würde Berkeley nicht nur die Grundlage des Christentums beanstanden, sondern er unterminierte zudem seine in *Alciphron* angestrebte Verteidigung desselben in fataler Weise (§ 2.3). Es ist deshalb offensichtlich, dass es Berkeley nicht darum gehen kann, Zuschreibungen an Gott, welche metaphorisch zu verstehende Ausdrücke enthalten, *grundsätzlich* für unzulässig zu erklären. Vielmehr geht es Berkeley um Folgendes: Es gibt die

Möglichkeit, die für Zuschreibungen an Gott gebrauchten Ausdrücke im gleichen Sinn zu verwenden, wie wenn sie von einem Geschöpf ausgesagt würden, *und* in diesen Fällen sind die Ausdrücke auch wörtlich zu verstehen. Darüber hinaus gibt es auch Fälle, in welchen Zuschreibungen an Gott metaphorisch zu verstehende Ausdrücke enthalten. In diesen Fällen werden die Zuschreibungen, wie Berkeley betont, aber ebenfalls in Form von Analogien gemacht. Dies ist wichtig, da sich damit die Gefahr eines Missbrauchs durch die Freidenker minimieren lässt, denn auch metaphorische Analogien sind heuristische Mittel zur Erweiterung unserer Kenntnis der Wirklichkeit (§ 3.8).

Die Klärung von Berkeleys Analogiebegriff im vorherigen Kapitel hat gezeigt, dass Analogien für Berkeley funktional ähnliche (binäre) Relationen sind, bei welcher A für B den gleichen von Gott gestifteten Zweck erfüllt wie C für D. Die funktionale Ähnlichkeit setzt *qua* Ähnlichkeitsbeziehung einen Akt des Vergleichens voraus, und in diesem Sinne ist sie von unseren Fähigkeiten sowie Interessen abhängig. Dennoch hat die funktionale Ähnlichkeit auch eine davon unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge: Sie ist in von Gott gestifteten Zielursachen begründet. Wenn eine Analogie besteht, weist A dieselbe Zielursache für B auf wie C für D. Da diese Zwecke von Gott gesetzt sind, bestimmen unsere Fähigkeiten und Interessen in erster Linie, welche dieser Zielursachen wir entdecken. Diese Entdeckungen erweitern wiederum unser Wissen über und unsere Kenntnis von der Wirklichkeit, insofern sie strukturelle Symmetrien offenlegen – und in genau diesem Sinne sind Analogien für Berkeley auch ein heuristisches Mittel (§ 3.2).

Berkeley versteht sowohl metaphorische als auch wörtliche Analogien als heuristische Mittel. Dies zeigt sich darin, dass sich deren Unterschied nicht auf der Ebene der funktionalen Ähnlichkeit findet, welche der Analogie zugrunde liegt – sofern es sich um eine Analogie handelt, ist diese in beiden Fällen gegeben. Vielmehr ist der Unterschied auf der Ebene der durch die Analogie jeweils ermöglichten Übertragungen von Ausdrücken zu finden: Es handelt sich um eine wörtliche Analogie, wenn *entweder* die Relata der jeweiligen Relationen A:B und C:D spezifisch oder generisch homogen sind und sich der von der einen (C) auf die andere Sache (A) übertragene Ausdruck auf ein spezifisches respektive generisches Attribut bezieht *oder* wenn die Relata generisch oder spezifisch heterogen sind, sich der übertrage-

ne Ausdruck aber nicht auf ein generisches respektive spezifisches Attribut bezieht. Bei einer metaphorischen Analogie ist die Übertragung des Ausdrucks von der einen (C) auf die andere Sache (A) eine vom Passenden auf das Unpassende. Dies ist der Fall, wenn *entweder* A und C eine generisch heterogene Natur aufweisen und sich der übertragene Ausdruck auf ein generisches Attribut bezieht *oder* wenn A und C spezifisch heterogen sind und sich der übertragene Ausdruck auf ein spezifisches Attribut bezieht. Obschon die metaphorische Analogie sich durch die dadurch ermöglichte *uneigentliche* Rede auszeichnet, ist diese Rede nicht nur uneigentlich, sondern *qua* der von uns unabhängigen Grundlage funktionaler Ähnlichkeit auch gerechtfertigt. Diese Grundlage setzt uns Grenzen dafür, was sinnvollerweise übertragen werden kann, ohne sprachlicher Beliebigkeit anheimzufallen (§ 3.8).

Im Unterschied z. B. zu Locke (*Essay* III. x. 34) versteht Berkeley den Gebrauch uneigentlicher Rede selbst in philosophischen Kontexten nicht als Missbrauch von Sprache (§ 3.7). Angewandt auf das Problem der göttlichen Attribution bedeutet dies, dass metaphorische Analogien aus epistemologischer Sicht unproblematisch sind. Es spricht *per se* nichts dagegen, dass metaphorische Analogien unser Wissen von Gott erweitern. Im Gegenteil: Die metaphorischen Analogien in der Bibel geben uns Aufschluss über Gott, dessen Wesen und Attribute. Zum Beispiel ist in der Bibel die Rede von Gottes Hand oder Finger (5. Mo 9, 10), was uns gemäss Berkeley Aufschluss darüber gibt, dass Gott Dinge tun kann, für welche ein Mensch seine Hände bräuchte (Alc. IV § 21, 170). Berkeley scheint damit gar der Ansicht zu sein, dass metaphorische Analogien aus theologischer Sicht wertvoll sind. Dies liegt daran, dass sie strukturelle Symmetrien zwischen den Attributen Gottes und denjenigen der Geschöpfe offenlegen und damit unser Wissen von Gott erweitern.

Wenn Berkeley auf einer wörtlichen Auslegung der These der göttlichen Sprache beharrt, dann erklärt sich dies also nicht dadurch, dass er Zuschreibungen an Gott, welche metaphorisch zu verstehende Ausdrücke enthalten, für grundsätzlich unzulässig oder problematisch hielt. Vielmehr sind derartige Zuschreibungen für Berkeley weder aus epistemologischer noch aus theologischer Sicht *per se* problematisch. Meine Interpretation legt nahe, dass Berkeleys Auffassung von metaphorischen Analogien *auch* dazu dient, Collins' Argumentation weiter zu unterminieren: Berkeley ist der Ansicht,

Collins bediene sich eines inhaltsleeren Gottesbegriffs, um seinen Atheismus zu tarnen (§ 2.4).

Berkeleys Ausführungen zu metaphorischen Analogien in Alc. IV § 21 sollten deshalb in erster Linie als Versuch verstanden werden, die Hinfälligkeit von Collins' Taktik weiter zu verdeutlichen. Gemäss Berkeley haben wir eine ziemlich genaue Vorstellung von Gott, dessen Wesen und Attributen und können unser Wissen über Gott mittels bestimmter Metaphern erweitern. Selbst wenn die für Zuschreibungen an Gott gebrauchten Ausdrücke in einem uneigentlichen Sinn verwendet werden, muss dies nicht zu einem inhaltsleeren Gottesbegriff führen. Das Problem eines derartigen Gottesbegriffs entstünde nur, wenn es unmöglich wäre, im eigentlichen Sinne von Gott und Gottes Attributen zu sprechen. Zudem ist es für Berkeley in diesem Zusammenhang äusserst wichtig, dass die für Zuschreibungen an Gott gebrauchten Ausdrücke einheitlich verwendet werden – d. i., dass sie stets im gleichen Sinn von Gott ausgesagt werden, in welchem sie von einem Geschöpf ausgesagt würden. Auf diese Weise kann nämlich verhindert werden, dass Unklarheiten darüber bestehen, was wir von Gott aussagen (§ 2.5). Im Lichte der bisherigen Ausführungen scheint dabei die Möglichkeit zu bestehen, dass die Ausdrücke wörtlich *oder* metaphorisch zu verstehen sind – eine Möglichkeit, auf die ich im Verlauf dieses Abschnitts nochmals zu sprechen komme.

Die These der göttlichen Sprache als besonderer Gottesbeweis

Da für Berkeley Zuschreibungen an Gott, welche metaphorisch zu verstehende Ausdrücke enthalten, *per se* weder unzulässig noch problematisch sind, muss es einen anderen Grund dafür geben, dass er auf einer wörtlichen Auslegung seiner These beharrt. Dieser Grund ist, wie ich als Nächstes zeige, ihre intendierte theologische Funktion. In der ersten Ausgabe von *Alciphron* von 1732 wird die These genutzt, um einen Gottesbeweis *gemäss den Bedingungen der Freidenker* (Alc. IV § 2, 143) zu formulieren. Dabei verlangt der Freidenker Alciphron erstens einen Beweis, welcher nicht auf metaphysischen Annahmen beruht, zweitens dürfe es kein sogenannter Beweis durch Ehrfurcht sein; und drittens gelte, dass die Nützlichkeit (*utility*) oder Zweckmässigkeit (*convenience*) von Gottes Existenz keine hinreichenden

Gründe für deren Annahme seien (Alc. IV § 2, 142). Alciphron formuliert die Erwartungen an den Beweis wie folgt:

[S]uch a proof as every man of sense requires of a matter of fact, or the existence of any other particular thing. For instance, should a man ask why I believe there is a king of *Great Britain*, I might answer-Because I had seen him [SIC]. Or a king of *Spain*? because I had seen those who saw him. But as for this King of Kings, I neither saw him myself, nor any one else that ever did see him. Surely, if there be such a thing as God, it is very strange that he should leave himself without a witness; that men should still dispute his being; and that there should be no one evident, sensible, plain proof of it, without recourse to philosophy or metaphysics. (Alc. IV § 3, 144)

Der letzte Satz des Zitats macht nochmals deutlich, dass die Freidenker einen Beweis ohne Rückgriff auf Philosophie oder Metaphysik erwarten – und Berkeleys nachfolgende Ausführungen erwecken den Eindruck, dass er diese Herausforderung annimmt. Wie jedoch deutlich wird, ist der Gottesbeweis in *Alciphron*, wenigstens aus heutiger Sicht, keineswegs frei von metaphysischen Annahmen. Wenn Berkeley behauptet, sein Gottesbeweis sei frei von solchen Annahmen, dann ist dies aus exegetischer Sicht mehr Rhetorik als Tatsache. Im Wesentlichen verzichtet Berkeley bloss auf die in § 2 explizit erwähnten Annahmen – und damit auf einen, wie man heute sagen würde, ontologischen oder kosmologischen Gottesbeweis.

Berkeleys Gottesbeweis mag zwar nicht gänzlich frei von metaphysischen Annahmen sein, dafür hält er sich aber an den von den im Dialog durch die Freidenker vorgegebenen Grundsatz, nur zu glauben, was man mit den eigenen Augen sehen kann. Der Kerngedanke von Berkeleys Argumentation lässt sich wie folgt wiedergeben: Wir haben mindestens so gute Gründe, an die Existenz Gottes zu glauben wie an die Existenz von (anderen) Lebewesen.⁶⁸

⁶⁸ Für eine ähnliche Deutung siehe auch Atherton 1995: 233f. & Nols 2011: 99–105. Kline bringt es deshalb zumindest aus heutiger Sicht treffend auf den Punkt, wenn er Berkeleys Beweis beschreibt als: «[A]n inference to the best explanation parallel to the Cartesian argument for other minds» (Kline 1987: 129). Diese Interpretation wurde von Fields (2011: 213–219) dafür kritisiert, dass es aus historisch-kontextueller Sicht wenig sinnvoll erscheint, Berkeleys Argument als Schluss auf die beste Erklärung zu verstehen. Seine Ausführungen sind in diesem Punkt überzeugend, zeigen jedoch nicht, dass es aus

Ausgehend von Alciphrons Grundsatz, dass er nur an die Existenz von etwas glauben wolle, wenn es sinnlich wahrnehmbar sei (Alc. IV § 3, 145), holt Berkeleys Gewährsmann Euphranor ein erstes Zugeständnis ein. Er weist darauf hin, dass die Seele – er versteht sie, Alciphron folgend, nicht als immaterielle Substanz, sondern als Grundlage (*principle*) des Denkens und Handelns – ebenfalls nicht sinnlich wahrnehmbar sei. Da Alciphron nicht bestreiten möchte, dass es beseelte Wesen gibt, gesteht er zu: «[T]he being of things imperceptible to sense may be collected from effects and signs, or sensible tokens» (Alc. IV § 4, 145). In der Folge einigen sich Alciphron und Euphranor darauf, dass Bewegung (*motion*) als eine derartige Wirkung zu verstehen sei. Es gelte deshalb, dass wir von Bewegung stets auf eine Bewegerin oder einen Bewegter und von *vernünftigen* Bewegungen auf einen *vernünftigen* Bewegter oder eine *vernünftige* Bewegerin schliessen können (Alc. IV § 4, 146). Da es in der Natur eine Vielzahl von anscheinend regelgeleiteten Bewegungen gebe, welche nicht von Menschen stammten (Alc. IV § 5, 146f.), folgert Euphranor:

[I]t seems to me that, though I cannot with eyes of flesh behold the invisible God, yet I do in the strictest sense behold and perceive by all my senses such signs and tokens, such effects and operations, as suggest, indicate, and demonstrate an invisible God, as certainly, and with the same evidence, at least, as any other signs perceived by sense do suggest to me the existence of your soul, spirit, or thinking principle; which I am convinced of only by a few signs or effects, and the motions of one small organized body: whereas I do at all times and in all places perceive sensible signs which evince the being of God. (Alc. IV § 5, 147)

Alciphron zeigt sich im Anschluss an die soeben zitierte Passage skeptisch. Da er jedoch gelten lässt, dass eine Person mehr als ihr wahrnehmbarer Körper ist, muss er Euphranors Konklusion teilweise akzeptieren. Alciphron gesteht zu, dass die sinnlich wahrgenommenen Bewegungen im Naturgeschehen – deren Ursprung er nicht selbst sei – zeigen mögen, dass es einen anderen Verursacher oder eine andere Verursacherin gebe. Daraus folge

zeitgenössisch-analytischer Sicht keine sinnvolle Deutung des Arguments ist. Für eine konzise neuere Übersicht zur Diskussion der göttlichen Sprache als Argument für Gottes Existenz siehe zudem Pearce 2017a: 464ff.

jedoch keineswegs, dass dieser Verursacher oder diese Verursacherin auch vernünftig oder gar weise sei.

Wie ich im zweiten Kapitel dargelegt habe (§ 2.4), ist Berkeley der Ansicht, dass die Freidenker sehr gut mit dem Zugeständnis leben können, es gebe einen Gott, solange dieser weder weise noch vernünftig ist. Wie der Freidenker Lysicles in § 18 festhält, ist die entscheidende Frage nicht, ob es ein erstes Prinzip (*principle*) gibt, sondern vielmehr, ob man diesem zuschreibt, ein denkendes, intelligentes Wesen (*being*) zu sein (Alc. IV § 18, 165). An der zuvor diskutierten Stelle in § 5 münzt Alciphron dies jedoch nicht in argumentatives Kapital um. Er beschränkt sich darauf, seine Anforderung an den Gottesbeweis zu präzisieren:

Upon second thoughts, therefore, and a minute examination of this point, I have found that nothing so much convinces me of the existence of another person as his speaking to me. It is my hearing you talk that, in strict and philosophical truth, is to me the best argument for your being. And this is a peculiar argument, inapplicable to your purpose; for you will not, I suppose, pretend that God *speaks* to man *in the same clear and sensible manner* as one man doth to another [meine Hervorhebungen]? (Alc. IV § 6, 148 f.)

Die Herausforderung am Ende des Zitats bringt die Dialektik der nachfolgenden Abschnitte (§§ 7–15) auf den Punkt: Wenn es Berkeleys Gewährsmann Euphranor gelänge, dem Freidenker Alciphron zu zeigen, dass Gott zu uns spricht, und zwar gleichermassen klar und sinnlich erfassbar, wie wir zueinander sprechen, dann würde dies als Beweis für Gottes Existenz im Sinne eines intelligenten und weisen Wesens gelten. Atheismus wäre dann nämlich gleichbedeutend mit Solipsismus: eine Position, die aus Berkeleys Sicht derart absurd ist, dass sie nicht einmal als ernstzunehmende Option berücksichtigt wird. Vielmehr setzt Berkeley voraus, dass nicht einmal eine Freidenkerin oder ein Freidenker so weit gehen würde, eine solipsistische Position einzunehmen.⁶⁹

⁶⁹ Ein Grund dafür mag sein, dass für Berkeley, wie Stoneham (2013: 216 f.) bemerkt, zwischen Atheismus und Skeptizismus ein enger Zusammenhang besteht. Ein weiterer Grund dafür, dass Berkeley diese Option nicht weiter berücksichtigt, mag der folgende sein: Aus traditioneller Sicht gibt es in Gott keinen Unterschied zwischen Akt und Potenz (§ 1.1). Alle Vermögen, die Gott aufweist, sind stets aktualisiert. Wenn man diese Sicht

In der Folge werde ich im Zusammenhang mit der Analyse der These der göttlichen Sprache detaillierter auf den Rest des IV. Dialoges eingehen. Der entscheidende Punkt hinsichtlich der Frage, warum Berkeley darauf beharrt, seine These sei wörtlich auszulegen, ist, dass Berkeley sich selbst die folgende Herausforderung stellt: Er will zeigen, dass Gott zu uns *in der genau gleichen Weise* spricht, wie wir Menschen zueinander sprechen. Dies soll nicht nur zeigen, dass Gott existiert, sondern Gott darüber hinaus als eine intelligente, denkende und schöpferische (*designing*) Ursache (*cause*) ausweisen (Alc. IV § 7, 149).

Es ist dabei entscheidend, dass «sprechen» (*to speak*) (vgl. Alc. IV 6, 149), wenn es im Rahmen von Berkeleys Gottesbeweis von Gott ausgesagt wird, in gleicher Weise (d. i. univok) verwendet wird, wie wenn man es von einem Geschöpf aussagte. Dies ist erforderlich, da die Freidenker andernfalls den Gottesbeweis mit dem Hinweis, dass er auf einer Äquivokation von «sprechen» beruhe, als Fehlschluss zurückweisen könnten. Diesem potentiellen Einwand nimmt Berkeley bereits in § 7 den Wind aus den Segeln. In diesem Abschnitt, welcher den Titel «God speaks to man» (*Works* III, 26) trägt, klärt er zunächst den Bedeutungsgehalt von «sprechen».

Berkeley folgt an dieser Stelle seiner eigenen – wohl von Locke übernommenen (*Essay* III. x. 1–6) – Empfehlung, den Bedeutungsgehalt (*meaning*) der von uns verwendeten Ausdrücke zu klären (PHK Intro § 12), um so Missverständnisse und philosophische Fehler zu vermeiden. Dabei einigen sich Alciphron und Euphranor darauf, dass «sprechen» nicht mit dem blossen Hervorbringen von Geräuschen mit dem Mund gleichzusetzen ist. Vielmehr ist «sprechen» für Berkeley gleichbedeutend mit dem Gebrauch arbiträrer sinnlich erfassbarer (*sensible*) Zeichen. Dabei spiele es keine Rolle, ob diese artikuliert (*pronounced*) oder geschrieben (*written*) werden (Alc. IV § 7, 149).

Berkeleys Charakterisierung von «sprechen» ist in dieser allgemeinen Form im Hinblick darauf, dass man den Aufbau des in *Alciphron* entwickel-

akzeptiert, dann kann es nicht sein, dass Gott sprechen könnte, dies aber nicht täte. Es ist jedoch unklar, ob Berkeley ebenfalls der Ansicht ist, es gebe keine Akt-Potenz-Differenz. Er bezeichnet Gott zwar als *purely active* (DHP III 231), aber dies ist alles andere als eindeutig.

ten Gottesbeweises und Berkeleys Motivation dahinter nachvollziehen kann, zunächst ausreichend. Dafür ist die zuvor dargelegte Ansicht Berkeleys entscheidend, dass «sprechen» im gleichen Sinn von Gott ausgesagt werden soll, in dem man es von einem Geschöpf aussagt. Berkeleys Ausführungen in Alc. IV §§ 7–15 lassen jedoch offen, ob «sprechen» auch wörtlich zu verstehen ist – d. i., ob es im eigentlichen Sinne verwendet wird.

Ich habe bereits zu Beginn dieses Abschnitts darauf hingewiesen, dass Berkeleys Ausführungen in Alc. IV §§ 21–22 und andernorts dafür sprechen, dass er für Zuschreibungen an Gott den univoken Attributionsmodus bevorzugt. Aus Berkeleys Sicht müssen die Ausdrücke, welche für Zuschreibungen an Gott verwendet werden, *stets* im gleichen Sinn von Gott ausgesagt werden, in dem sie von Geschöpfen ausgesagt würden. Dieser gleiche Sinn muss aber nicht unbedingt ihr eigentlicher sein. So ist es grundsätzlich zulässig, einen metaphorisch zu verstehenden Ausdruck im gleichen Sinne von Gott und Geschöpfen auszusagen. Wenn man zudem berücksichtigt, dass Berkeley – wie ich in diesem Abschnitt ausgeführt habe – Zuschreibungen an Gott, welche metaphorisch zu verstehende Ausdrücke enthalten, für zulässig hält, muss die folgende Möglichkeit in Betracht gezogen werden: Es könnte sein, dass es Berkeley in §§ 7–15 im Rahmen seines Gottesbeweises nur darum geht, «sprechen» in der gleichen Weise zu verwenden, wenn es Gott und Geschöpfen zugeschrieben wird. Dies lässt jedoch offen, ob «sprechen» metaphorisch oder wörtlich zu verstehen ist.

In Anbetracht dieser Möglichkeit ist es keine Überraschung, dass in der Forschung Uneinigkeit darüber besteht, ob «sprechen» im Rahmen seines Gottesbeweises wörtlich zu verstehen ist. Während sich Stoneham (2013: 219f.) klar dafür ausspricht, vertritt Pearce – der Berkeleys Beharren auf einem wörtlichen Verständnis der göttlichen Sprache so ernst nimmt wie wenig andere Kommentatorinnen und Kommentatoren – die gegenteilige Ansicht:

Of course Berkeley *is* speaking metaphorically when he says that ‚the voice of the Author of nature ... speaks to our eyes‘ (NTV § 152; cf. Alc, § 4.11), for God does not literally <peak> – that is, he does not agitate air molecules by means of a physical vocal apparatus so as to convey signals to us – and the eyes do not literally <hear> – that is, they do not receive auditory ideas. (Pearce 2017: 180)

Das Zitat macht deutlich, dass Pearce der Ansicht zu sein scheint, Berkeley verwende «sprechen» nicht im eigentlichen Sinn, sondern verstehe es, ausgesagt von Gott, metaphorisch. Dies liegt daran, dass Pearce davon ausgeht, «sprechen» sei gemäss einem wörtlichen Verständnis mit der Hervorbringung von zeichenvermittelnden Geräuschen gleichzusetzen.⁷⁰ Wie ich als Nächstes darlege, ist es für Berkeley jedoch unabdingbar, dass «sprechen» wörtlich verstanden wird. Wäre «sprechen» metaphorisch zu verstehen, unterminierte dies die argumentative Kraft der These der göttlichen Sprache als Gottesbeweis nämlich mindestens in zweifacher Hinsicht.

Berkeleys Beharren auf einer wörtlichen Deutung von «sprechen»

Erstens scheint Berkeleys Gottesbeweis umso überzeugender, je plausibler der darin verwendete Sinn von «sprechen» vor allem auch für die Freidenker ist. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass Berkeley die Freidenker für eine echte Bedrohung der Gesellschaft hält und ihm viel daran liegt, sie oder wenigstens deren Leserinnen und Leser von seinen Argumenten gegen das Freidenkertum zu überzeugen (§ 2.3). In Anbetracht dieses Anspruchs scheint es sinnvoll anzunehmen, dass Berkeley ernsthaft versucht, einen Gottesbeweis zu formulieren, der einen echten Freidenker überzeugen kann. Ebenso naheliegend ist die Vermutung, dass Berkeley der Ansicht ist, dass die These der göttlichen Sprache diesem Zweck dienen könne. Es erschiene deshalb merkwürdig, wenn Berkeleys Klärung des Bedeutungsgehalts von

⁷⁰ Es ist dabei im Zitat wie auch in dessen Kontext unklar, welche Absicht Pearce verfolgt: Zielt er auf eine Wiedergabe von Berkeleys eigenem Verständnis ab oder meint Pearce, dass «sprechen» aus heutiger Sicht am besten metaphorisch verstanden werden *sollte*, wenn jemand wie z. B. Berkeley es von Gott aussagt? In einem persönlichen Gespräch hat Pearce betont (April 2019), dass es ihm um die letztere Frage geht. Da seine Ausführungen an dieser Stelle nicht eindeutig sind, eignen sie sich dennoch, um hervorzuheben, wie problematisch ein metaphorisches Verständnis von «sprechen» für Berkeley wäre. Diese Unklarheit seiner Ausführungen ist dabei dem Umstand geschuldet, dass die Frage, ob «sprechen» metaphorisch zu verstehen sei, für Pearces Rekonstruktion als Ganzes weitestgehend irrelevant ist. Er analysiert Berkeleys These aus einem Blickwinkel, welcher ihrer Funktion als Gottesbeweis nach den Vorgaben der Freidenker beinahe keine Beachtung schenkt.

«sprechen» (Alc. IV § 7, 149) eine Stipulation wäre, welche potentiellen Leserinnen oder Lesern implausibel erschiene oder zur Folge hätte, dass «sprechen» in einem uneigentlichen Sinn verwendet werden müsste. Im Lichte seiner Absicht würde Berkeley sich vielmehr ins eigene Fleisch schneiden, wenn er beinahe hinterlistig den Sinn von «sprechen» derart definierte, dass der nachfolgende Beweis schlüssig wäre. Es würde seinem argumentativen Ziel schaden, wenn er den eigentlichen Sinn von «sprechen» beinahe kommentarlos zurückwies und durch ein ihm eigentümliches Verständnis ersetzte, gemäss welchem «sprechen» zudem metaphorisch zu verstehen wäre. Es ist sinnvoller, davon auszugehen, dass Berkeley die Klärung von «sprechen» in § 7 *bona fides* vornimmt und versucht, den wörtlich zu verstehenden Bedeutungsgehalt von «sprechen» zu präzisieren. Dabei sind seine Ausführungen im betreffenden Abschnitt insofern plausibel, als Berkeley überzeugend darlegen kann, dass eine Gleichsetzung von «sprechen» mit dem Hervorbringen zeichenvermittelnder Geräusche nicht zulässig ist – man denke aus heutiger Sicht z. B. daran, dass wir geneigt sind, Gebärdensprachen ebenfalls als vollwertige natürliche Sprachen zu akzeptieren.

Eine aus Berkeleys Sicht problematische Konsequenz dieser Gleichsetzung wäre nämlich, dass nicht-menschliche Tiere ebenfalls im eigentlichen Sinne «sprechen» könnten. Berkeley führt im IV. Dialog aus, dass nicht alle bedeutungsvollen (*significative*) Zeichen auch eine Sprache bilden. Er erwähnt dabei als Beispiel die «natürlichen Schreie» von Tieren (Alc.¹⁷⁵² IV § 12, 157). Diese «Schreie» sind aber nichts anderes als zeichenvermittelnde Geräusche, insofern vielen Tieren verschiedene Laute zur Verfügung stehen, mittels derer sie z. B. eine Gefahr oder eine Nahrungsquelle anzeigen. Zumindest diese Tiere müsste man damit im eigentlichen Sinne als sprachfähig bezeichnen. Die Fähigkeit zu sprechen würde so aber bloss als Kriterium für die Existenz beseelter Wesen (*living souls*) dienen und nicht als Kriterium für die Existenz einer *vernünftigen* Seele (*reasonable soul*) (Alc. IV § 6, 148; § 4.7).

Zweitens ist Berkeleys Beweis umso überzeugender, je höher die Hürde ist, welche durch die Anforderungen der Freidenker gesetzt wird. Es ist in der bisherigen Diskussion deutlich geworden, dass sich Berkeley explizit die Aufgabe stellt, zu zeigen, dass Gott im gleichen Sinne zu uns spricht, wie wir Menschen miteinander sprechen. Dies lässt zwar offen, ob dieser gleiche Sinn

eine Verwendung des Ausdrucks im eigentlichen oder uneigentlichen Sinn darstellt. Es scheint aber offensichtlich, dass Berkeleys Aufgabe anspruchsvoller ist, wenn es sich um den eigentlichen Sinn handelt. Die Herausforderung ist mit anderen Worten grösser, wenn gezeigt werden kann, dass «sprechen», angewandt auf Gott und Menschen, nicht nur einheitlich, sondern im eigentlichen Sinn verwendet wird.

Aufgrund der argumentativen Situation und des Ziels, das Berkeley im IV. Dialog verfolgt, ist es sinnvoll, die Herausforderung wie Stoneham zu lesen: «Alciphron is challenging Euphranor to show that God *literally* speaks to man in the same way they speak to each other [meine Hervorhebung]» (2013: 219). Wenn die Herausforderung so verstanden wird, ist offensichtlich, *weshalb* Berkeley auf einem wörtlichen Verständnis der These der göttlichen Sprache beharrt. Sofern Berkeleys These nämlich nicht nur die Existenz Gottes, sondern auch die göttlichen Attribute belegen soll, ist es unumgänglich, dass Gott *im eigentlichen Sinne* der Worte eine Sprache hat und diese spricht. Andernfalls befände Berkeley sich in einer merkwürdigen Situation: Sein Beweis würde zeigen, dass Gott zwar im eigentlichen Sinne oder wörtlich zu uns spricht, was er aber spricht, wäre nicht im eigentlichen Sinne eine Sprache. Das würde wiederum die Frage aufwerfen, ob die These der göttlichen Sprache dazu taugt, nicht nur Gottes Existenz, sondern auch Gottes Weisheit und Güte zu beweisen. Es ist aber klar, dass ein derartiger Beweis Berkeleys Ziel ist. Schliesslich ist bereits im zweiten Kapitel deutlich geworden, dass er einen inhaltsleeren Gottesbegriff um jeden Preis vermeiden will, da sonst die Gefahr des Missbrauchs durch die Freidenker bestehe (§ 2.4).

Zusammenfassend kann man festhalten, dass man Berkeleys Beharren auf einer wörtlichen Auslegung der These der göttlichen Sprache am sinnvollsten damit erklären kann, dass diese Deutung es ihm ermöglicht, einen Gottesbeweis nach den Vorgaben der Freidenker zu formulieren. Berkeley hofft, mit seiner wörtlichen Auslegung der These der göttlichen Sprache in seinem lebenslangen Kampf gegen die Ausbreitung von Atheismus und Irreligiosität im Allgemeinen und gegen die Freidenker im Besonderen ein entscheidendes Hilfsmittel gefunden zu haben.

Wie dargestellt, wird Berkeley zufolge «sprechen» nicht nur im gleichen Sinne, in dem es bei Menschen verwendet wird, sondern auch im eigentli-

chen Sinne von Gott ausgesagt. Aus heutiger Sicht ist es sinnvoll, eine Anpassung vorzunehmen, um diesen Gesichtspunkt – gerade für heutige Leserinnen und Leser – deutlicher zu machen sowie weitere Missverständnisse zu vermeiden.

Berkeleys Beharren auf der univoken Aussageweise von «sprechen» bei Zuschreibungen an Gott und Geschöpfe mag angesichts der theologischen Tradition durchaus sinnvoll erscheinen. Es liesse sich jedoch, Pearce (2017: 180) folgend, kritisch einwenden, dass wir Menschen normalerweise in der Tat Laute hervorbringen, wenn wir sprechen. Zudem wird Berkeleys Rede von «sprechen» beinahe automatisch mit «hören» assoziiert. Wenn Berkeley schreibt, dass Gott zu unseren Augen spreche (NTV § 152; Alc. IV §§ 11, 155 & 12, 157), könnte man deshalb meinen, er sei der Ansicht, dass unsere Augen «hören» würden. Berkeley macht jedoch wiederholt deutlich, dass wir unmittelbar und im eigentlichen Sinne nur Laute (*sounds*) hören (PHK §§ 1 & 3). Dementsprechend betont Pearce zu Recht, dass unsere Augen gemäss Berkeley nur in einem uneigentlichen Sinne «hören» könnten: «[O]ur eyes do not literally <hear> – that is, they do not receive auditory ideas» (Pearce 2017: 180). Es lohnt sich deshalb, Berkeleys Hinweis zu folgen, dass es bei «sprechen» nicht um die Laute (*sounds*) der gesprochenen Rede (*speech*) als solcher geht, sondern um den Gebrauch arbiträrer sinnlich erfassbarer (*sensible*) Zeichen (Alc. IV § 7, 149). Anstatt von «sprechen» und «hören» soll deswegen in der Folge von «kommunizieren» und «interpretieren» die Rede sein.

Die nachfolgenden Abschnitte werden dabei weiter erhellen, was unter einer solchen Redeweise zu verstehen ist. Für den Augenblick reicht die folgende Stipulation: «Kommunizieren» soll in einem weiten Sinn als *intentionaler* Gebrauch sprachlicher Zeichen verstanden werden. Wie im nächsten Abschnitt deutlich wird, weist Berkeley selbst darauf hin, dass sprachliche Äusserungen insofern eine pragmatische Dimension haben, als deren Gebrauch unterschiedlichen Zwecken dient. «Interpretieren» wird, wenn man Berkeley folgt, eng mit verstehen verknüpft. In *Alciphron* weist Berkeley darauf hin, dass es gelernt sein will, eine Sprache zu verstehen (Alc. IV § 11, 155). In *Siris* ergänzt er, dass wir dann etwas verstehen, wenn wir es interpretieren (*interpret*) können – d. i., wenn wir wissen, was es signifiziert (*Siris* § 253). Wie in der Folge deutlich wird, umfasst dies auch, dass wir die Sprecherabsicht erkennen (§ 4.7).

4.2 Die Sprache Gottes und Berkeleys Auffassung von Sprache

Der vorhergehende Abschnitt hat zeigen können, *weshalb* Berkeley auf einer wörtlichen Auslegung der These der göttlichen Sprache beharrt. In den folgenden Abschnitten soll nun die zweite Leitfrage in Angriff genommen werden: Wie lässt sich Berkeleys wörtliche Auslegung der These der göttlichen Sprache am besten ausformulieren?

Diese Frage soll in den nächsten Abschnitten beantwortet werden. Das Augenmerk des nachfolgenden Abschnitts liegt zunächst auf Berkeleys Verständnis von Sprache. Die Klärung dieses Verständnisses wird helfen, die in heutigem Sprachgebrauch «semantisch» und «pragmatisch» genannten Merkmale offenzulegen, welche Sprache zu einem *besonderen* Zeichensystem machen. Dabei handelt es sich zugleich um Adäquatheitsbedingungen, welche etwas erfüllen muss, damit es im eigentlichen Sinne als «Sprache» bezeichnet werden kann. Zunächst folgt nochmals eine kurze Rekapitulation von Berkeleys Analogiebegriff, da dies der Leserin oder dem Leser hilft, mein Vorgehen nachzuvollziehen.

Wie im vorherigen Abschnitt ausführlicher dargelegt worden ist, besteht eine Analogie gemäss Berkeley genau dann, wenn sich zwei binäre Relationen $A:B$ und $C:D$ funktional ähnlich sind. Die Relationen $A:B$ und $C:D$ sind sich funktional ähnlich, wenn A und C (jeweils in Bezug auf B respektive D) mindestens eine von Gott gestiftete Finalursache gemeinsam haben (§ 3.2). Dies gilt sowohl für wörtliche als auch metaphorische Analogien, welche sich dadurch unterscheiden, dass die auf der Analogie fussende Übertragung von Ausdrücken nur bei der metaphorischen Analogie eine vom Passenden (C) auf das Unpassende (A) ist. Eine derartige Übertragung findet statt, wenn die Analogate A und C eine generisch heterogene Natur aufweisen und sich der übertragene Ausdruck auf ein generisches Attribut bezieht, oder wenn die Analogate A und C spezifisch heterogen sind und sich der übertragene Ausdruck auf ein spezifisches Attribut bezieht. Es handelt sich hingegen um eine wörtliche Analogie, wenn die Analogate A und C generisch respektive spezifisch homogen sind und sich der von C nach A übertragene Ausdruck auf ein generisches respektive spezifisches Attribut bezieht, oder wenn die Analogate A und C zwar generisch respektive spezifisch heterogen sind, sich

der übertragene Ausdruck aber nicht auf ein generisches respektive spezifisches Attribut bezieht (§ 3.8).

In der Folge wird zunächst die These der göttlichen Sprache gemäss dem Schema A:B::C:D analysiert. Die These kann so als Analogie in Berkeleys Sinne ausbuchstabiert werden. Ich werde zeigen, dass es sich bei der These der göttlichen Sprache bei genauerem Hinsehen um zwei ineinander verschachtelte Analogien handelt, deren Analogate (über die jeweiligen funktionalen Ähnlichkeiten hinaus) gemeinsame Merkmale aufweisen. Damit wird deutlich, dass Berkeley Folgendes darlegen möchte: Visuell Wahrgenommenes (*vision*) und Sprache sind im gleichen und eigentlichen Sinne Zeichensysteme.

Die göttliche Sprache als Analogie: die Analogate

In der Einleitung ist darauf hingewiesen worden, dass in der Forschung die Meinung vorherrscht, gemäss Berkeley sei das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen die Sprache Gottes. Bevor dieser Forschungskonsens ins Zentrum der Untersuchung rückt, soll die nach Ansicht Berkeleys bestehende Analogie zwischen visuell Wahrgenommenem (*vision*) und Sprache genauer untersucht werden. Eine solche Untersuchung wird zugleich Aufschluss über Berkeleys Verständnis von Sprache und damit über die These der göttlichen Sprache geben.

Die Analogie zwischen visuell Wahrgenommenem (*vision*) und Sprache wird von Berkeley in seinen optischen Schriften und im IV. Dialog von *Alciphron* wiederholt thematisiert:

Upon the whole, I think we may fairly conclude, that the proper objects of vision constitute an universal language of the Author of nature (NTV₁₇₃₂ § 147).

Vision is the Language of the Author of Nature (TVV § 38).

§ 10 Lights, shades and colours variously combined form a language (*Works* III, 26).

Im Lichte der vorgeschlagenen Analyse von Berkeleys Analogieverständnis erhellen sich anhand dieser Äusserungen drei Punkte.

Erstens versteht Berkeley unter visuell Wahrgenommenem (*vision*) nichts anderes als die Gesamtheit der eigentlichen Gegenstände des Sehens

– d. i. Licht und Farben in ihren diversen Graden und Schattierungen. Anders formuliert: visuelle Sinnesideen (§ 3.5; NTV §§ 43, 77, 103, 129–130 & 156; TVV § 44; PHK §§ 1 & 46 oder DHP I 175).

Zweitens wird deutlich, dass «Sprache» der Ausdruck ist, welcher aufgrund der bestehenden Analogie auf visuell Wahrgenommenes (*vision*) übertragen wird. Es stellt sich deshalb die Frage, ob «Sprache» im eigentlichen Sinn auf visuell Wahrgenommenes (*vision*) angewandt werden kann oder ob es sich um eine Übertragung vom Passenden auf das Unpassende handelt (d. i. um eine metaphorische Analogie). Im ersten Fall würde nicht nur gezeigt, dass visuell Wahrgenommenes (*vision*) im eigentlichen Sinne «Sprache» genannt werden darf, sondern dass es selbst eine Sprache darstellt. Bereits meine Ausführungen in den ersten beiden Kapiteln haben wiederholt nahegelegt, dass im Kontext des Problems der göttlichen Attribution Folgendes gilt: Wenn Gott im eigentlichen Sinne X genannt werden kann, liegt dies daran, dass Gott X ist. Obschon wir für unsere Untersuchung von Gott stets von uns ausgehen müssen, darf man nicht vergessen, dass Gott das Original ist. Diese Überlegung gilt ebenso für unsere Sprachen: Wenn es eine göttliche Sprache gibt, dann sind menschliche Sprachen nach deren Vorbild modelliert.

Drittens geben die Bemerkungen Aufschluss über die Analogate. So sind zumindest drei von vier Analogaten klar: visuell Wahrgenommenes (*vision*), Gott und Sprache. Es stellt sich damit die Frage, was das vierte Analogat ist. Dabei liegt es aufgrund der bisherigen Ausführungen auf der Hand, dass Sprache der zu übertragende Ausdruck ist und damit in der von mir vorgeschlagenen formalen Struktur dem Analogat C entspricht. Da «Sprache» auf visuell Wahrgenommenes (*vision*) übertragen wird, ist ebenso klar, dass visuell Wahrgenommenes (*vision*) als Analogat A eingesetzt werden kann. Zudem liegt es nahe, dass Gott als Analogat B fungiert, da visuell Wahrgenommenes (*vision*) eine göttliche Sprache sein soll. So ergibt sich die folgende vorläufige Rekonstruktion: Sprache (C) soll in Bezug auf das als Nächstes zu bestimmende Analogat D mindestens eine Finalursache haben, welche visuell Wahrgenommenes (A) in Bezug auf Gott (B) hat.

Obschon Berkeleys Bemerkungen keinen expliziten Hinweis zur Bestimmung des Analogats D liefern, liegt es aus mehreren Gründen auf der Hand, dass das fehlende Analogat der Mensch ist. Das ist zunächst deshalb der Fall, weil die These, wie im vorherigen Abschnitt ausgeführt, eine wörtlich zu

verstehende göttliche Attribution beinhaltet – nämlich die Zuschreibung von «sprechen» (im eigentlichen Sinn verwendet) an Gott. Wie erwähnt, stellt der Mensch bei göttlichen Attributionen stets gewissermassen die Vergleichsfolie dar. Dies wird noch deutlicher, wenn die im vorherigen Abschnitt erläuterte Funktion der These der göttlichen Sprache als Gottesbeweis gegen die Freidenker berücksichtigt wird: Berkeley will zeigen, dass Gott im eigentlichen und genau gleichen Sinne zu *uns* spricht, wie wir *Menschen* zueinander sprechen.

Die formalisierte und inhaltlich bestimmte Version der Analogie lautet deshalb: Visuell Wahrgenommenes (*vision*) (A) hat dieselben Finalursachen, d. i. dieselben von Gott gestifteten Zwecke, für Gott (B) wie die Sprache (C) für den Menschen (D). Anders formuliert: Es gibt eine funktionale Ähnlichkeit zwischen der Gesamtheit visueller Sinnesideen (A) und einer Sprache (C) – jeweils in Bezug auf Gott (B) und die Menschen (D). Die Frage ist somit, was die gemeinsamen Finalursachen von visuell Wahrgenommenem (*vision*) und Sprache sind.

Die göttliche Sprache als Analogie: die funktionale Ähnlichkeit

Berkeley äussert sich über sein ganzes Leben hinweg mit bemerkenswerter Konsistenz zu den Zwecken, die Sprache erfüllt. Von Beginn an findet sich bei Berkeley ein Augenmerk auf die, wie man heute sagen würde, pragmatische Dimension sprachlicher Äusserungen. Bereits 1710 schreibt Berkeley in § 20 der *Einleitung* zur ersten Ausgabe der *Prinzipien*: «Besides, the communicating of ideas marked by words is not the chief and only end of language, as is commonly supposed. There are other ends, as the raising of some passion, the exciting to, or deterring from an action, the putting the mind in some particular disposition» (PHKI § 20). An der 1734 in unveränderter Form erneut publizierten Stelle wird deutlich, weshalb ich «kommunizieren» zuvor als «intentionalen Gebrauch sprachlicher Zeichen» charakterisiert habe (§ 4.1). Mit sprachlichen Äusserungen kann eine Sprecherin oder ein Sprecher verschiedene Absichten verfolgen. Neben dem Mitteilen von Ideen umfassen diese: bei jemandem Gefühlsregungen hervorzurufen, jemanden zu bestimmten Handlungen anzuregen oder davon abzuhalten sowie jemandes Geist in bestimmte Dispositionen zu versetzen.

Diese Zwecke sind zugleich die göttlichen Finalursachen von Sprache. Berkeley bringt das an der zuvor zitierten Stelle zwar nicht explizit zur Sprache. Eine solche Deutung liegt jedoch bereits aufgrund seiner Akzeptanz von Finalursachen nahe (§ 3.2). Man ist in einer solchen Interpretation darüber hinaus dadurch bestärkt, dass Berkeley 1732 und 1752 in Alc. VII § 14, 307 geltend macht, der «wahre Zweck» von Sprache sei nicht bloss (*merely*), in erster Linie (*principally*) oder immer (*always*) die Vermittlung (*imparting*) von Ideen. Vielmehr zeichne sich Sprache durch ein «aktives operatives Wesen» aus. Im IV. Dialog charakterisiert Berkeley die Zwecke, welche dieses «aktive operative Wesen» ausmachen, im Detail, wenn der Freidenker Alciphron verlangt, es sei zu zeigen, dass Gott eine Sprache habe, welche ihn (d. i. Alciphron) informiere (*informing me*), unterhalte (*entertaining me*) und ihm Handlungsanweisungen gebe (*directing me how to act*) (Alc. IV § 7, 149).

Auf den ersten Blick fällt auf, dass Berkeleys Charakterisierung der Zwecke in *Alciphron* von jener aus der *Einleitung* zu den *Prinzipien* leicht abweicht. Es wäre jedoch verfehlt, die veränderte Ausdrucksweise als Indiz für eine substantielle Meinungsänderung zu verstehen. Für Berkeley gehen die genannten Zwecke in der Praxis nämlich oftmals miteinander einher. Das Anregen oder Abraten von Handlungen ist bspw. von instruktivem Charakter. Berkeleys Beispiele machen zudem deutlich, dass das Versetzen des Geistes in bestimmte Dispositionen ebenfalls einen derartigen Charakter haben kann. So erwähnt er in der Einleitung der *Prinzipien*, dass die Androhung einer unbestimmten Gefahr oder das Erwähnen einer Autorität wie Aristoteles ausreiche, um uns in Furcht respektive Ehrfurcht zu versetzen (PHKI § 20). Dabei legen Berkeleys Äusserungen nahe, dass die Zwecke von Sprache keine Selbstzwecke sind. Die Androhung, als Strafe in die Hölle zu kommen, dient z. B. dazu, Menschen von bestimmten Handlungen abzuhalten. Ebenso kann man Aristoteles in einem argumentativen Zusammenhang erwähnen, um anzudeuten, dass etwas nicht weiter hinterfragt werden sollte. Es mag zudem Fälle geben, in denen das Hervorrufen von Ehrfurcht oder Furcht bloss der Unterhaltung dient – oder wie im Falle der Tragödie dank der sogenannten Katharsis darüber hinaus noch einen gewissermassen erzieherischen Zweck hat (*Poetica* 6, 1449b22–28). Dies gilt ebenso für das Hervorrufen von Gefühlsregungen, was der Unterhaltung dienen oder einen instruktiven Charakter haben kann. Des Weiteren wird im Verlauf der

Einleitung zu den *Prinzipien* klar, dass die Mitteilung unserer Ideen in der Regel dazu dient, unser Wissen mitzuteilen oder zu erweitern, d. i., ihr Zweck ist in erster Linie informativ.⁷¹

Es gibt damit gute Gründe für die Annahme, dass es in Berkeleys Aufzählungen in der Einleitung der *Prinzipien* und in *Alciphron* auf der inhaltlichen Ebene keine wesentlichen Unterschiede gibt. Ich schlage deshalb der Einfachheit halber und Berkeleys Ausführungen in *Alciphron* folgend vor, die Zwecke von Sprache unter drei Stichworten zu subsumieren:

- i) Information,
- ii) Unterhaltung,
- iii) Instruktion.

Wenn diese Aufzählung hinsichtlich meiner vorgeschlagenen Ausformulierung der Analogie genutzt wird, ergibt sich folgendes Bild: Die drei Zwecke von Sprache, welche ihr wahres Wesen ausmachen, sind nichts anderes als Finalursachen, d. i. von Gott gestiftete Zwecke. Da visuell Wahrgenommenes (*vision*) (A) in Bezug auf Gott (B) dieselben Zwecke erfüllt wie Sprache (C) in Bezug auf den Menschen (D), muss beides Gott respektive den Menschen zur Information, Unterhaltung und Instruktion dienen. Damit ist nicht gemeint, dass Gott visuell Wahrgenommenes (*vision*) nutzt, um sich selbst

⁷¹ Siehe dazu: NTV § 147; PHK § 44 oder Alc. IV § 12. Dies schliesst offensichtlich nicht aus, dass die Vermittlung von Ideen in bestimmten Fällen auch den Zwecken der Unterhaltung oder der Instruktion dienen mag. Ebenso wie bei den Beispielen der (Ehr-) Furcht muss dazu der Kontext beachtet werden, in welchem die Ideen vermittelnde sprachliche Äusserung getätigt wird. Zudem ist es möglich, dass das Hervorrufen von Emotionen oder das Versetzen des Geistes in eine bestimmte Disposition auch einen informativen Zweck hat. Der Zweck der Information kann, mit anderen Worten, ohne die Vermittlung von Ideen erreicht werden. Eine ausführliche Untersuchung dieser Möglichkeit und deren möglichen Auswirkungen auf Berkeleys Auffassung von sprachlicher Bedeutung findet sich bei Pearce (2017: Kap. 2 & 3). Für meine Zwecke reicht es aus, dass diese Möglichkeit der nicht-ideellen Vermittlung besteht. Dies ist nämlich ein weiteres Indiz dafür, dass es zwischen den Aufzählungen in der Einleitung der *Prinzipien* und *Alciphron* keinen entscheidenden inhaltlichen Unterschied gibt. Eine etwas andere als meine nachfolgende Dreiteilung findet sich bei Turbayne, der neben Kommunikation und Instruktion (*directing action*) das Hervorrufen (*arousing*) von Emotion als dritten Zweck definiert (Turbayne 1963: xxvii).

zu informieren, zu unterhalten und zu instruieren. Berkeleys Ansicht ist vielmehr, dass Gott visuell Wahrgenommenes (*vision*) nutzt, um uns Menschen zu informieren, zu unterhalten und zu instruieren – dies ist genau, was Berkeley in §§ 8–15 im IV. Dialog zeigen will.

Im Lichte der hier vorgeschlagenen Interpretation ergibt sich bezüglich Berkeleys Argumentation in §§ 8–15 und der These der göttlichen Sprache damit das folgende Bild: Berkeley legt in *Alciphron* ausführlich dar, dass es zwischen visuell Wahrgenommenem (*vision*) und Sprache (bzw. deren Relationen zu Gott respektive den Menschen) eine funktionale Ähnlichkeit gibt. Er hat entdeckt, dass visuell Wahrgenommenes (*vision*) und Sprache in Bezug auf Gott respektive den Menschen gemeinsame Finalursachen aufweisen. Diese Analogie will er darüber hinaus nutzen, um einen Gottesbeweis nach den Vorgaben der Freidenker zu formulieren.

Berkeleys Auffassung von Sprache

Die bisherigen Ausführungen haben darlegen können, wie die gemäss Berkeley bestehende Analogie zwischen visuell Wahrgenommenem (*vision*) und Sprache sinnvollerweise formalisiert und inhaltlich bestimmt werden kann, d. i., welches die Analogate sind und worin die funktionale Ähnlichkeit bestehen soll. Zudem ist aufgrund der Ausführungen in § 4.1 klar, dass Gott und Menschen im gleichen und eigentlichen Sinn mittels Sprachen kommunizieren. Damit man Berkeleys in der Folge analysierte Argumentation nachvollziehen kann, ist es darüber hinaus notwendig, ein genaueres Verständnis dafür zu entwickeln, was Berkeley unter «Sprache» versteht. Dies ist vor allem relevant, damit man prüfen kann, welche Gründe Berkeley dafür anführt, dass es sich bei der Übertragung von «Sprache» auf visuell Wahrgenommenes (*vision*) *nicht* um eine vom Passenden auf das Unpassende handelt – d. i. eine wörtliche Analogie.

Wenn man das Augenmerk – über die bereits erläuterten Zwecke hinaus – auf Berkeleys Auffassung von Sprache und deren Beschaffenheit (*nature*) legt, wird deutlich, dass es sich bei ihr um ein besonderes Zeichensystem handelt. Dabei ist in der Forschung wiederholt auf die wichtige Funktion hingewiesen worden, welche Berkeleys Lehre (*doctrine*) von Zeichen (Alc.₁₇₅₂ VII § 13, 307) erfüllt (vgl. McGowan 1982; Winkler 1989:

Kap. 1 & 2005; Fau 1993: 63–81). Pearce (2017: 1) nimmt sie gar als Ausgangspunkt für seine Untersuchung. Meine nachfolgende Besprechung beschränkt sich jedoch auf die Aspekte, welche ich für die Analyse der These der göttlichen Sprache in Berkeleys Sinne als entscheidend erachte: Wie ich als Nächstes darlege, können einige der Merkmale, welche das System und seine Zeichen zu etwas Besonderem machen, aus heutiger Sicht sinnvollerweise «semantisch» genannt werden.

So schreibt Berkeley in der *Theory of Vision Vindicated*: «A great number of arbitrary signs, various and apposite, do constitute a language» (TVV § 40). Eine Sprache besteht gemäss Berkeley aus einer grossen Anzahl von arbiträren Zeichen, welche zugleich verschiedenartig (*various*) und angemessen sind. Wie im letzten Abschnitt ausgeführt worden ist, muss diese Liste aufgrund von Berkeleys Ausführungen im IV. Dialog mit «sinnlich erfassbar» (*sensible*) (Alc. IV § 7, 149) ergänzt werden. Dies erklärt sich in erster Linie durch die in § 4.1 besprochene Anforderung Alciphrons, dass es für den Gottesbeweis nicht ausreiche, wenn Gott bloss eine Art «innerliche Sprache» (*inward speech*) spreche (Alc. IV § 7, 149). Die Herausforderung, welche Berkeley sich stellt, besteht nicht bloss darin zu zeigen, dass Gott mit jedem Menschen gewissermassen ein Privatgespräch führt. Dies ist zwar nicht ausgeschlossen. Für den Gottesbeweis verlangt Alciphron jedoch, dass Gottes Sprechen für alle Menschen gleichermassen sinnlich erfassbar sei. Er verlangt damit einen Gottesbeweis, der auf empirischer Evidenz und nicht etwa auf Introspektion beruht. Während Berkeley aus heutiger Sicht andeutet, dass er keine Spannung zwischen seinem Empirismus und Theismus sieht, würde eine Untersuchung von deren Verhältnis an dieser Stelle zu weit führen. Damit man Berkeleys Auffassung von Sprache nachvollziehen kann, reicht es nämlich aus, das Augenmerk auf die Eigenschaften zu legen, welche Sprache zu einem *besonderen* Zeichensystem machen.

Mit dem Ausdruck «arbiträr» bezieht sich Berkeley auf die Verbindung (*connexion*) der Zeichen. Dies wird deutlich, wenn er im Anschluss an die soeben zitierte Stelle schreibt: «If such arbitrary connexion be instituted by men, it is an artificial language» (TVV § 40). Hier und in der Folge muss beachtet werden, dass Berkeley diejenigen Sprachen «künstlich» nennt, welche man in den heutigen Sprachwissenschaften oftmals «natürlich» nennt. Wie er darlegt, kann eine Sprache seiner Ansicht nach nur dann «natürlich» genannt werden, wenn Gott, d. i. der Schöpfer (*author*) der

Natur, die Verbindung zwischen den Zeichen eingerichtet (*instituted*) hat (TVV § 40; Alc. IV §§ 7 & 11).

Die Weise, wie die Verbindung (*institution*) eingerichtet wird, ist zunächst insofern wichtig, als sie die künstlichen Sprachen der Menschen von der natürlichen Sprache Gottes unterscheidet. Es ist in diesem Zusammenhang bedeutsam, dass Berkeley «arbiträr» im Sinne von «willkürlich», nicht im Sinne von «zufällig» oder «beliebig» gebraucht.⁷² Berkeley geht es darum, dass im Falle der Sprache die Verbindungen zwischen Zeichen nicht aus deren Beschaffenheit folgt, sondern willkürlich eingerichtet wird. Die Verbindung kann dabei insofern «zufällig» genannt werden, als es sich *nicht* um eine notwendige Verknüpfung, wie z. B. bei (natürlicher) Ähnlichkeit (*resemblance*) oder Kausalität, handelt (TVV § 39; Alc. IV § 7, 149 & § 10, 154). Wenn Berkeley in diesem Zusammenhang von *resemblance* oder *similitude* schreibt, geht es ihm stets um «natürliche Ähnlichkeit» (§ 3.4), d. i. um die Gruppe von Ähnlichkeitsbeziehungen, welche für Repräsentation notwendig ist.

Berkeley macht mit Bezug auf die Beziehung von gesprochener und geschriebener Sprache geltend, dass sprachliche Zeichen *grundsätzlich* als arbiträr aufzufassen sind, indem er an einer Stelle sagt:

And yet no body, I presume, will say, the single letter *a*, or the word *adultery*, are like unto, or of the same species with the respective sounds by them represented. It is indeed arbitrary that, in general, letters of any language represent sounds at all; but when that is once agreed, it is not arbitrary what combination of letters shall represent this or that particular sound. (NTV § 144)

72 Siehe auch DHP III 247. Bereits Saporiti hat darauf aufmerksam gemacht, dass Berkeley in dieser Hinsicht unter anderem Locke zu folgen scheint (Saporiti 2006: 102 ff.). Dieser schreibt in einem ähnlichen Zusammenhang von einer willentlichen (*voluntary*) Einrichtung, welche einen Ausdruck (*word*) zum arbiträren Zeichen (*mark*) einer Idee mache (*Essay* III. ii. 1). Darüber hinaus hat Berkeley sehr wenig zur Konventionalität von Sprache zu sagen. Damit bleibt bei ihm im Falle der künstlichen Sprachen unklar, ob und in welchem Sinne sprachliche Konventionen das Resultat davon sind, dass sie jemand bestimmt hat. So gibt es bereits in der Scholastik eine ausführliche Debatte darüber, ob es einen ersten Namensgeber (*impositor*) gibt, wer dies sein könnte (z. B. Adam) oder wie weitreichend dessen Wissen über die von ihm benannten Dinge ist (Cameron 2012: 345–352).

Die Beziehung zwischen Buchstaben und den Lauten ist gemäss Berkeley nicht-repräsentational. Vielmehr ist es eine willkürliche Entscheidung, dass der Buchstabe «a» einen bestimmten Laut «repräsentiert» – lies: «signifiziert» (§ 3.3). Nach der von wem auch immer gefällten Entscheidung ist es dann aber nicht mehr zufällig, dass Ausdrücke, welche diesen Laut enthalten, in geschriebener Form ein «a» aufweisen. Dasselbe gilt für sprachliche Ausdrücke im Allgemeinen. So ist es willkürlich, dass ein bestimmtes Tier auf Deutsch «Hund» und ein anderes «Katze» genannt wird. Nachdem sich diese Konventionen aber einmal etabliert haben, ist es keineswegs beliebig, welches Tier man als «Hund» und welches man als «Katze» bezeichnet. Vielmehr handelt es sich um eine «gewohnheitsmässige» (*habitual*) (NTV § 77) – und in diesem Sinne dann auch regelgeleitete – Beziehung.

Im Schlusswort gehe ich detaillierter auf die Frage ein, welchen Regeln visuell Wahrgenommenes (*vision*) folgt – d. i. auf die Frage, ob es für die Sprache Gottes eine Syntax und damit vielleicht sogar eine Grammatik gibt. Für den Moment ist einzig der folgende Umstand entscheidend: Eine Sprache folgt Regeln. Es ist mitunter dieser Umstand, der Sprache zu etwas Besonderem macht. Aus heutiger Sicht liesse sich Berkeleys Auffassung nämlich folgendermassen reformulieren: Was Sprache mitunter zu einem besonderen Zeichensystem macht, ist ihre Systematizität und Produktivität (Saporiti 2006: 281 f.). Während diese syntaktische Dimension der göttlichen Sprache im Schlusswort eingehender untersucht wird, liegt mein Augenmerk im Rest dieses Abschnitts auf den aus heutiger Sicht semantischen Eigenschaften, welche sprachliche Zeichen aufweisen: ihre Angemessenheit und ihre Vielfältigkeit.

Berkeleys Forderung, dass sprachliche Zeichen «vielfältig» (*various*) sein müssen, läuft darauf hinaus zu verlangen, ein Zeichen müsse geeignet sein, um uns mit einer ungeheuren Bandbreite von Dingen in einem weiten Sinn vertraut zu machen. Zum Beispiel muss es mit einem Ausdruck wie «Hund» möglich sein, sich auf Hunde unterschiedlicher Rassen zu beziehen. Mit «angemessen» (*apposite*) meint Berkeley wiederum, dass die Zeichen trotz ihrer Vielfältigkeit stets situativ angepasst gebraucht werden können. So kann man sich mit «Katze» je nach Kontext sowohl auf eine ausgewachsene Tigerin als auch ein neugeborenes Siamkätzchen beziehen.

Die bisherige Charakterisierung der Beschaffenheit von Zeichen sowie von deren Verbindung reicht für den Moment aus. Der entscheidende

Gesichtspunkt hinsichtlich der Analyse der These der göttlichen Sprache besteht darin, dass es sich bei «arbiträr», «vielfältig» und «angemessen» aus Berkeleys Sicht um Adäquatheitsbedingungen handelt, die etwas erfüllen muss, damit man etwas im eigentlichen Sinn als «Sprache» bezeichnen kann (Olscamp 1970: 36f.; Creery 1972: 215; Stoneham 2013: 219f. & Pearce 2017: 175). Es handelt sich um Merkmale, welche Sprache als *besonderes* Zeichensystem auszeichnen. Aus Berkeleys Sicht ist Sprache einzigartig, weil dieses Zeichensystem bestimmten Zwecken dient (pragmatischer Aspekt) und weil die Zeichen dieses Systems bestimmte Eigenschaften aufweisen (semantischer Aspekt).

Meine Ausführungen in diesem Abschnitt zeigen, wie sich die Analogie zwischen visuell Wahrgenommenem (*vision*) und Sprache in Berkeleys Sinne ausformulieren lässt: Visuell Wahrgenommenes (*vision*) (A) verhält sich zu Gott (B) wie eine Sprache (C) zu Menschen (D) einer Sprachgemeinschaft. Neben den Analogaten wird zudem die von unseren Interessen und Fähigkeiten unabhängige Grundlage der relevanten funktionalen Ähnlichkeit identifiziert. So soll visuell Wahrgenommenes (*vision*) ebenso wie Sprache den von Gott gestifteten Zwecken der i) Information, ii) Unterhaltung und iii) Instruktion dienen. Darüber hinaus ist deutlich geworden, dass «Sprache» auf der sprachlichen Ebene den zu übertragenden Ausdruck darstellt. Es ist jedoch nach wie vor offen, ob Berkeley überzeugend darlegen kann, dass es sich dabei um eine wörtliche Analogie handelt – d. i., dass es *keine* Übertragung vom Passenden auf das Unpassende ist. Einen ersten Schritt zur Beantwortung dieser Frage habe ich bereits getan, indem ich Berkeleys Verständnis von Sprache als einem *besonderen* Zeichensystem nachvollzogen habe. Dabei ist deutlich geworden, dass es neben den Zwecken, welchen dieses System dient, die Art der Verknüpfung der Zeichen und deren (semantische) Eigenschaften sind, welche es als etwas Besonderes auszeichnen.

Meine Interpretation legt damit offen, welche Bedingungen gemäss Berkeley erfüllt sein müssen, damit er konsistent behaupten kann, visuell Wahrgenommenes (*vision*) sei im eigentlichen Sinn die Sprache Gottes. Bevor eingehend geprüft werden kann, ob visuell Wahrgenommenes (*vision*) diese Bedingungen erfüllt und ebenfalls im ausgeführten Sinne ein *besonderes*

Zeichensystem darstellt, lege ich im nächsten Abschnitt dar, dass visuell Wahrgenommenes (*vision*) im eigentlichen Sinne ein *Zeichensystem* bildet.

4.3 Zeichen und Bezeichnetes in der Sprache Gottes I: drei Möglichkeiten

Im folgenden Abschnitt werde ich darlegen, dass es gemäss Berkeleys These der göttlichen Sprache eine Analogie zwischen Sichtbarem (E) und Tastbarem (F) sowie Zeichen (G) und Bezeichnetem (H) gibt. Während Berkeley deutlich macht, dass im Rahmen der göttlichen Sprache zwischen Sichtbarem und Tastbarem eine Signifikationsbeziehung besteht, finden sich in seinen Äusserungen mindestens drei, wie es scheint, miteinander konfligierende Charakterisierungen dieser Beziehung und damit drei Möglichkeiten, die genannte Analogie auszuformulieren. Bevor man diese Möglichkeiten erläutern kann, muss man zunächst Berkeleys Zeichenbegriff detaillierter untersuchen. Diese Untersuchung wird zudem Aufschluss über die funktionale Ähnlichkeit und die Analogate dieser Analogie geben.

Berkeleys Auffassung von Zeichen

Berkeleys Gewährsmann Euphranor macht im IV. Dialog folgende grundlegende Aussage zum Thema Zeichen: «It may be also worth while to observe that signs, being little considered in themselves, or for their own sake, but only in their relative capacity and for the sake of those things whereof they are signs, it comes to pass that the mind overlooks them» (Alc. IV § 12, 156). Gemäss Berkeley haben Zeichen im Wesentlichen eine relative Funktion. Er nennt das in § 12 eine «relative Eignung» (*relative capacity*). Im Zusatz von 1752 suggeriert er ausserdem, dass diese Eignung das allgemeine Wesen (*general nature*) eines Zeichens ausmache (Alc. IV § 12, 157). Berkeley meint, dass ein Zeichen stets über sich hinaus auf ein Bezeichnetes verweise

– oder, in Winklers (2005: 126) Worten, in einer «standing for»-Beziehung stehe.⁷³

Berkeley sagt zwar nicht, dass die relative Eignung (*capacity*) auch zu den Finalursachen eines Zeichens gehöre. Diese Vermutung liegt aber aufgrund meiner Interpretation nahe. Wie im vorherigen Kapitel deutlich geworden ist (§ 3.2), gehört das Entdecken von Finalursachen mit zur «Wesensbestimmung» von etwas. In Bezug auf Zeichen ergibt sich damit folgende Überlegung: Gott hat die Welt so eingerichtet, dass es etwas gibt, das sich dafür eignet, auf anderes zu verweisen. Der von Gott eingerichtete Zweck eines Zeichens ist es, auf etwas hinzuweisen. Anders formuliert: die Finalursache eines Zeichens ist es, zu bezeichnen. Wenn etwas diesen Zweck nicht erfüllt, kann es kein Zeichen sein. Eine solche Auffassung wird zudem dadurch nahegelegt, dass Berkeley in TVV § 39 geltend macht, dass alle Zeichen ihr Bezeichnetes nahelegen (*suggest*) und sich allein in der Art und Weise, wie sie dies tun (notwendig oder arbiträr), voneinander unterscheiden.

Es ist uns möglich, den Umstand zu nutzen, dass Zeichen stets über sich hinausweisen (Alc. VII § 5, 291). Dies gilt vor allem auch für Sprachen. Es ist bereits deutlich geworden, dass die Zeichen einer Sprache arbiträr verknüpft sein müssen. Diese arbiträre Verknüpfung zeichnet sich dadurch aus, dass etwas willkürlich als Zeichen für etwas eingerichtet wird (DHP III 247; NTV § 143). Obschon es damit von uns abhängen mag, dass das Wort «Katze» für ein bestimmtes Tier oder der Buchstabe «a» für einen bestimmten Laut steht,

73 Winkler scheint der Ansicht zu sein, dass dies gemäss Berkeley nicht für alle Zeichen gelte, sondern nur für eine Klasse von Zeichen, welche er «mark» nennt. Dies liege daran, dass uns Berkeley keine allgemeine Beschreibung seiner Auffassung von Zeichen gebe (Winkler 2005: 126). Während andere Denker wie z. B. Hobbes eindeutig zwischen *mark* und *sign* unterscheiden (Maat 2011: 289 ff.), glaube ich nicht, dass sich bei Berkeley eine derartige Unterscheidung findet. Ich bin der Ansicht, dass Winklers Charakterisierung auf alle Formen von Zeichen zutrifft. Winkler hat zudem Recht, wenn er darauf hinweist, dass uns Berkeley keine ausformulierte Zeichentheorie liefert. Ebenso stimme ich Winklers Interpretation von Berkeleys Zeichenbegriff im Grundsatz zu; insbesondere seiner Unterscheidung von Zeichen gemäss der Art ihrer Verknüpfung sowie der Feststellung, dass Berkeley im Falle der Verknüpfung meist von *suggest* schreibt (Winkler 2005: Abs. 1).

können «Katze» und «a» grundsätzlich nur deswegen als Zeichen genutzt werden, weil Gott die Welt so eingerichtet hat, dass etwas (aus verschiedenen Gründen) für etwas anderes stehen kann – dass z. B. Gedanken für Geräusche und Geräusche wiederum für geschriebene Buchstaben eingetauscht (*substitute*) werden können (Alc. VII § 13, 306).

Wenn visuell Wahrgenommenes (*vision*) im eigentlichen Sinn aus arbiträr verknüpften Zeichen besteht, dann müssen visuelle Sinnesideen für etwas anderes stehen, und der Grund dafür muss eine willkürliche Einrichtung (*imposition*) sein. Dementsprechend sollte es eine Analogie zwischen Zeichen (E) und Bezeichnetem (F) sowie visuellen Sinnesideen (G) und einem noch zu bestimmenden Etwas (H) geben. Dabei müssen die visuellen Sinnesideen (G) für das näher zu bestimmende Etwas (H) dieselbe Finalursache haben, wie ein Zeichen (E) in Bezug auf ein Bezeichnetes (F) hat: Eine visuelle Sinnesidee (G) muss damit, ebenso wie ein Zeichen (E), dem Zweck dienen, über sich hinaus auf etwas anderes zu verweisen.

Bereits in der Erstausgabe der *Neuen Theorie* von 1709 wird deutlich, dass das näher zu bestimmende Etwas (H) nichts anderes als tastbare Sinnesideen ist. Es ist eine der zentralen Einsichten von Berkeleys optischer Theorie, dass sich visuelle und tastbare Sinnesideen wie Zeichen und Bezeichnetes zueinander verhalten. Zudem legt Berkeley in diesem Zusammenhang ausführlich dar, dass die Verknüpfung von visuellen Sinnesideen (wie Licht und Farben in ihren diversen Graden und Schattierungen) mit tastbaren Sinnesideen (wie hart oder weich, warm oder kalt, rau oder glatt) nicht notwendig, sondern arbiträr ist (NTV §§ 45, 103 & 127).⁷⁴ Es geht ihm unter anderem darum zu zeigen, *warum* wir in der Optik mehr als andernorts dazu neigen, Zeichen und ihr arbiträr verknüpftes Bezeichnetes zu verwechseln (*Works* I, 169).

⁷⁴ Siehe auch NTV §§ 5, 23–24, 58–59, 62, 64, 104; Berkeleys Zusammenfassung der Erkenntnisse von NTV in PHK §§ 43–44 sowie meine Diskussion der Heterogenitätsthese in §§ 3.4–3.5. Es ist in der Forschung unumstritten, dass visuelle und tastbare Ideen gemäss Berkeley arbiträr verknüpft sind und sich wie Zeichen und Bezeichnetes verhalten: Turbayne 1963: vii–xlv; Breidert 1987: VII–XXVI; Atherton 1990: 195–201; Fields 2018: Abs. 5.3.

Die Signifikationsbeziehung von Sichtbarem und Tastbarem: drei Möglichkeiten

Die bisher betrachteten Ausführungen Berkeleys lassen kaum einen Zweifel daran zu, dass im Rahmen der göttlichen Sprache Sichtbares für ihn die Rolle der Zeichen innehat und Tastbares dessen Bezeichnetes ist. Es ist bis anhin aber kaum beachtet worden, dass Berkeley verschiedene und miteinander konfligierende Charakterisierungen dieser Signifikationsbeziehung vorzunehmen scheint. So schreibt er in NTV § 77:

[I]t is to be observed that what we immediately and properly see are only lights and colours in sundry situations and shades, and degrees of faintness and clearness, confusion and distinctness. All which visible objects are only in the mind; nor do they suggest ought external, whether distance or magnitude, otherwise than by habitual connexion as words do things.

Mit «things» scheint Berkeley sich hierbei auf die durch das Wort bezeichneten Gegenstände in der Welt zu beziehen. Entsprechend besagt seine Charakterisierung als Analogie formuliert: Visuelle Sinnesideen (E_1) verhalten sich zu tastbaren Sinnesideen (F_1) wie Wörter (G_1) zu ihren aussermentalen Bezugsgegenständen (H_1). Es ist bereits in § 1.1 darauf aufmerksam gemacht worden, dass «aussermental» von «nicht-mental» zu unterscheiden ist. Ein Gegenstand ist aussermental, wenn er unabhängig vom Geist der Sprecherin oder des Sprechers existieren kann. In Berkeleys System sind damit zumindest andere Geister, deren Akte und Vorstellungsideen sowie alle Arten von Sinnesideen potentielle aussermentale Bezugsgegenstände – obschon alles immaterielle Entitäten sind.

Zu Beginn von § 143 der NTV scheint sich aber eine andere Charakterisierung zu finden. Dort schreibt Berkeley: «I observe that visible figures represent tangible figures, much after the same manner that written words do sounds». Gemäss dieser Aussage scheint folgende Analogie zu bestehen: Visuelle Sinnesideen (E_2) verhalten sich zu tastbaren Sinnesideen (F_2) wie geschriebene Wörter (G_2) zu den dadurch signifizierten Lautfolgen (H_2), d. i. zu gesprochenen Wörtern.

In Bezug auf diese Charakterisierungen Berkeleys bemerkt Pearce: «The relation between a written word and its spoken equivalent is not at all the same as the relationship between a written word and its referent in the

world» (2017: 181). Wenn man Pearce folgt, besteht aus heutiger Sicht eine Spannung zwischen Berkeleys inkonsistenten Charakterisierungen der Zeichen-Bezeichnetes-Relation von Sicht- und Tastbarem. Es wird gar noch komplizierter, wenn man Berkeleys *Theorie des Sehens* berücksichtigt. Hier führt Berkeley nämlich eine weitere Charakterisierung der Beziehung zwischen Sicht- und Tastbarem ein: «But, such as the connexion is of the various tones and articulations of voice with their several meanings, the same is it between the various modes of light and their respective correlates; or, in other words, between the ideas of sight and touch» (TVV § 40). Wie aus dem Kontext des Abschnitts hervorgeht, meint Berkeley mit «various tones and articulations of voice» nichts anderes als gesprochene Wörter – ein Umstand, der sich im Hinblick auf die Funktion der These der göttlichen Sprache als Gottesbeweis als wichtig erweisen wird (§ 4.6). Die Charakterisierung in TVV § 40 lässt sich folgendermassen als Analogie wiedergeben: Visuelle Sinnesideen (E_3) verhalten sich zu tastbaren Sinnesideen (F_3) wie gesprochene Wörter (G_3) zu deren Bedeutung (*meaning*) (H_3).

Freilich wirft diese dritte Charakterisierung die Frage auf, was Berkeley unter «Bedeutung» versteht, doch deren Beantwortung kann bis zum nächsten Abschnitt warten. Für den Moment reicht die Feststellung, dass die Bedeutung eines Ausdrucks – weder aus historischer noch aus heutiger Sicht – mit dessen aussermentalem Bezugsgegenstand zusammenfallen muss. Es steht nicht einmal fest, dass ein bedeutungsvoller Ausdruck stets einen aussermentalen Bezugsgegenstand hat. Vorsichtshalber muss man deshalb die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass Berkeleys Vergleich von Tastbarem mit der Bedeutung eines Ausdrucks eine weitere Charakterisierung der Signifikationsbeziehung darstellt.

Es gibt somit in Berkeleys Ausführungen mindestens drei Charakterisierungen der Signifikationsbeziehung von Sicht- und Tastbarem. Damit scheint es drei miteinander konfligierende Möglichkeiten zu geben, die Analogie zwischen visuellen (E) und tastbaren Sinnesideen (F) als Zeichen (G) und Bezeichnetes (H) der göttlichen Sprache auszuformulieren: Tastbares könnte Bezeichnetes im Sinne 1) des aussermentalen Bezugsgegenstandes, 2) eines gesprochenen Wortes oder 3) der Bedeutung sein.

Pearce ist einer von wenigen Forschenden, welche darauf aufmerksam machen, dass Berkeleys Charakterisierungen inkonsistent zu sein scheinen. Zudem anerkennt er, wie wichtig es für ein besseres Verständnis der These

der göttlichen Sprache ist, diese Charakterisierungen genauer zu untersuchen. Er ist aber ebenso wie Turbayne (1970: 9–25) der – wie ich als Nächstes darlege – falschen Ansicht, dass sich gemäss Berkeley Sicht- und Tastbares als Zeichen und Bezeichnetes der göttlichen Sprache wie geschriebene und gesprochene Sprache zueinander verhalten. Ich werde in der Folge zeigen, dass Pearces Interpretation, Berkeleys Äusserungen seien, entgegen dem ersten Anschein, nicht inkonsistent, zutrifft. Seine Rekonstruktion ist jedoch nicht in Berkeleys Sinn. Wie ich im nächsten Abschnitt darlege, wird sie zumindest Berkeleys finalen Gedanken zu diesem Thema nicht gerecht. Doch zunächst soll die Stelle im Detail analysiert werden, welche der Interpretation von Pearce und Turbayne zugrunde liegt: NTV § 143.

Zeichen und Bezeichnetes der göttlichen Sprache: eine negative Bestimmung

NTV § 143 legt auf den ersten Blick nahe, dass die Relation von Sichtbarem und Tastbarem im Rahmen der göttlichen Sprache analog zur Relation von geschriebenen und gesprochenen Wörtern ist. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber, dass es Berkeley in diesem Abschnitt nicht darum geht, die Beziehung von Sicht- und Tastbarem als Zeichen und Bezeichnetes der göttlichen Sprache näher zu bestimmen. Vielmehr setzt er die Relation zwischen Sichtbarem und Tastbarem mit jener von geschriebenen und gesprochenen Wörtern gleich, um einen Einwand gegen seine These, Sichtbares und Tastbares seien heterogen, zurückzuweisen. So fragt Berkeleys imaginierte Antagonistin bzw. sein imaginiertes Antagonist zunächst: «*First, therefore, it will be demanded, how visible extension and figures come to be called by the same name with tangible extension and figures, if they are not of the same kind with them?*» (NTV § 139). Diese Frage beinhaltet eine Herausforderung: Berkeley solle erklären, warum sicht- und tastbare Ausdehnung – welche seiner Auffassung gemäss heterogen sind – mit demselben Ausdruck bezeichnet werden. Wie kommt es, dass eine bestimmte wahrgenommene Ausdehnung «Quadrat» und eine andere «Kreis» genannt wird – und diese Ausdrücke jeweils sowohl auf die sichtbare als auch auf die tastbare Ausdehnung angewandt werden? Die naheliegende Erklärung gemäss der Antagonistin lautet, dass derselbe Ausdruck verwendet wird, weil

die bezeichnete sichtbare Ausdehnung von derselben Art ist wie die tastbare. Dies sei insbesondere klar, wenn man beachte, dass überall und seit jeher derselbe Ausdruck für dieselbe Ausdehnung verwendet worden sei (NTV § 139).

Berkeley erwidert darauf, der Umstand, dass wir z. B. eine bestimmte sicht- und tastbare Ausdehnung gleichermaßen «Quadrat» nennen, erlaube nicht den Schluss darauf, diese Ausdehnungen seien auch gleichartig, d. i. spezifisch ähnlich (§ 3.5). Der Schluss auf ihre Gleichartigkeit sei vielmehr ebenso absurd wie die Annahme, ein tastbares Quadrat und das Wort «Quadrat» wären von der gleichen Art, weil beide denselben Namen aufwiesen. Im Gegenteil: Wie bereits in den vorhergehenden Abschnitten gezeigt worden sei, seien Sicht- und Tastbares gänzlich (spezifisch) heterogen (NTV § 140).

Die imaginierte Gegnerschaft akzeptiert, dass der gemeinsame Name kein Indiz für eine spezifische Ähnlichkeit ist. Es wird jedoch entgegnet:

But, say you, surely a tangible square is liker to a visible square, than to a visible circle: It has four angles, and as many sides; so also has the visible square, but the visible circle has no such thing, being bounded by one uniform curve, without right lines or angles, which makes it unfit to represent the tangible square, but very fit to represent the tangible circle. Whence it clearly follows, that visible figures are patterns of, or of the same species with the respective tangible figures represented by them; that they are like unto them, and of their own nature fitted to represent them, as being of the same sort; and that they are in no respect arbitrary signs as word. (NTV § 141)

Berkeley müsse doch akzeptieren, dass ein sichtbares Quadrat besser dazu geeignet sei, ein tastbares Quadrat zu repräsentieren als einen tastbaren Kreis. Die beste Erklärung dafür sei aber, dass das sichtbare Quadrat dem tastbaren Quadrat ähnlicher sei als einem Kreis, weil das sichtbare Quadrat ebenso wie das tastbare vier Ecken aufweise, während ein Kreis gar keine Ecken habe. Insofern als sich die Ähnlichkeit zwischen bestimmten sicht- und bestimmten tastbaren Ausdehnungen aus deren Natur erkläre, handle es sich auch um eine natürliche Ähnlichkeit. Daher könne das sichtbare Quadrat mit gutem Recht als Repräsentation des Tastbaren verstanden werden (§§ 3.4–3.6). Im Kern lautet der neu formulierte Einwand wie folgt: Das Beispiel der Ausdehnung zeigt, dass Sicht- und Tastbares nicht (spezi-

fisch) heterogen sein können, weil sichtbare Ausdehnung nichts anderes als die Repräsentation von tastbarer Ausdehnung ist.

Berkeley akzeptiert in der Folge, dass das sichtbare Quadrat in der Tat besser dazu geeignet (*fitter*) sei, ein tastbares Quadrat zu repräsentieren als einen tastbaren Kreis. Dies liege aber nicht daran, dass es ihm ähnlicher (*liker*) oder gleichartiger (*more of a species*) sei; vielmehr liege es an einer Korrespondenz der jeweiligen Teile: Das sichtbare Quadrat weise die gleiche Anzahl Teile auf wie das tastbare Quadrat – nämlich vier (NTV § 142). Berkeley ist sich bewusst, dass seine imaginierte Gegnerschaft dies als implizites Zugeständnis verstehen würde. Deshalb schreibt er in NTV § 143:

But it will not hence follow, that any visible figure is like unto, or of the same species with its corresponding tangible figure, unless it be also shewn that not only the number, but also the kind of the parts be the same in both. *To illustrate this*, I observe that visible *figures* represent tangible *figures*, *much after* the same manner that written words do sounds [meine Hervorhebungen].

Wie Berkeley ausführt, weist der Fall von sichtbarer und tastbarer Ausdehnung eine interessante Parallele zum Verhältnis von geschriebener und gesprochener Sprache auf. In beiden Fällen gelte nämlich Folgendes: Die Anzahl der Teile sei jeweils dieselbe, aber dies bedeute nicht, dass die Teile auch von der gleichen Art seien. Als Nächstes weist Berkeley darauf hin, dass die Ungleichartigkeit klar ersichtlich sei, wenn man Folgendes beachte: Es sei gänzlich arbiträr, dass ein bestimmter Laut z. B. mit dem Zeichen «u» signifiziert werde. Wenn diese Verknüpfung aber einmal eingerichtet worden sei, sei es fortan keineswegs mehr zufällig, dass ein «u» im Ausdruck «Ehebruch» vorkomme. Dennoch würde laut Berkeley niemand sagen, dass dieser geschriebene Ausdruck oder das Schriftzeichen «u» von der gleichen Art seien wie die Laute, welche sie signifizieren.

Meine bisherigen Ausführungen legen nahe, dass Berkeley in NTV § 143 nicht erklären will, in welchem Sinn Sichtbares und Tastbares als Zeichen und Bezeichnetes der göttlichen Sprache verstanden werden können. Vielmehr nutzt er den Vergleich zwischen der Beziehung von Sichtbarem und Tastbarem mit jener von gesprochener und geschriebener Sprache, um einen Einwand gegen seine Heterogenitätsthese zu entkräften. Mit diesem Vergleich legt Berkeley das Augenmerk auf die Korrespondenz der Teile, welche aus seiner Sicht zwischen visueller und tastbarer Ausdehnung besteht.

Diese Deutung von Berkeleys Ausführungen in § 143 wird weiter dadurch bestärkt, dass er sich in diesem Abschnitt sehr vorsichtig ausdrückt. Er schreibt nämlich bloss, sichtbare Ausdehnung repräsentiere tastbare Ausdehnung *in einer sehr ähnlichen Weise* – «much after the same manner» – wie Geschriebenes Gesprochenes. Der Kontext, in welchem Berkeley die Charakterisierung in NTV § 143 vornimmt, wie auch die Art und Weise, wie er sich ausdrückt, sprechen dagegen, dass er Tastbares im Rahmen der göttlichen Sprache als Bezeichnetes im Sinne von geschriebener Sprache versteht.⁷⁵ Damit bleiben zwei Möglichkeiten: Tastbares könnte Bezeichnetes im Sinne der Bedeutung oder des aussermentalenen Bezugsgegenstandes sein.

Wenn man das Augenmerk bloss auf TVV § 40 richtet, scheint die Situation zunächst insofern ähnlich zu NTV § 143, als es Berkeley in TVV § 40 ebenso wenig darum geht, die Rolle von Sicht- und Tastbarem als Zeichen und Bezeichnetes der göttlichen Sprache näher zu bestimmen. Wenn er in § 40 die Beziehung zwischen Sichtbarem und Tastbarem mit derjenigen zwischen gesprochenen Wörtern und deren Bedeutung (*meaning*) gleichzusetzen scheint, tut er dies ebenfalls, um einen bestimmten Gesichtspunkt zu illustrieren, nämlich die Arbitrarität der jeweiligen Verknüpfungen. So führt Berkeley vor der vermeintlichen Gleichsetzung den bereits erwähnten Unterschied zwischen der natürlichen Sprache Gottes und den künstlichen Sprachen der Menschen ein, indem er schreibt:

75 Ich danke Margaret Atherton für ihre Hinweise in mehreren Diskussionen, welche mir sehr geholfen haben, diese schwierige Stelle zu deuten. Darüber hinaus muss man beachten, dass die Charakterisierung aus NTV § 143 in dieser Form einzigartig ist. Es finden sich zwar weitere Vergleiche zwischen gesprochener und geschriebener Sprache. Neben der bereits in § 4.1 diskutierten Stelle in Alc. IV § 7 sind hierbei vor allem TVV § 39 und PHK § 65 erwähnenswert. In TVV § 39 schreibt Berkeley aber, dass uns Laute (*sounds*) – er bezieht sich in diesem Zusammenhang damit wiederum auf gesprochene Wörter – Dinge nahelegten (*suggest*), in gleicher Weise, wie Buchstaben (*characters*) als Zeichen dieser Laute fungieren können. Im Unterschied zu NTV § 143 dient dies zur Illustration, dass Zeichen ihr Bezeichnetes grundsätzlich (*in general*) nahelegen (*suggest*) – und darauf folgt dann die bereits besprochene Unterscheidung verschiedener Verknüpfungsweisen. In PHK § 65 scheint Berkeley den Vergleich zu nutzen, um deutlich zu machen, dass Ideenbündel als geschriebene Wörter und alle Sinnesideen als deren Buchstaben zu verstehen seien (§§ 4.5 & 4.7).

A connexion established by the Author of nature, in the ordinary course of things, may surely be called natural; as that made by men will be named artificial. And yet this doth not hinder but the one may be as arbitrary as the other. And, in fact, there is no more likeness to exhibit, or necessity to infer, things tangible from the modifications of light, than there is in language to collect the meaning from the sound [hier verweist Berkeley auf NTV §§ 144 & 147; MF]. But, *such as the connexion is of the various tones and articulations of voice with their several meanings, the same is it between the various modes of light and their respective correlates; or, in other words, between the ideas of sight and touch* [meine Hervorhebungen]. (TVV § 40)

Berkeley geht es im betreffenden Abschnitt darum, mit einem drohenden Missverständnis aufzuräumen. So könnte die unbedarfte Leserschaft meinen, dass Berkeleys Rede von einer «*natürlichen Sprache*» und vor allem von einer «*natürlichen Verknüpfung*» Folgendes implizierte: Die Verknüpfung von Sichtbarem und Tastbarem wäre aus seiner Sicht notwendig. Entgegen dieser möglichen Fehldeutung will Berkeley unmissverständlich klarmachen, dass die Beziehung zwischen visuellen und tastbaren Sinnesideen ebenso arbiträr ist wie z. B. jene zwischen gesprochenen Wörtern und der von ihnen signifizierten Bedeutung.

Berkeleys Vergleich von tastbaren Sinnesideen mit der Bedeutung (*meaning*) der visuellen Sinnesideen liesse sich damit zumindest in TVV § 40 sinnvoll wegerklären. Im Unterschied zur Charakterisierung in NTV § 143 gibt es jedoch diverse andere Belegstellen, in denen Berkeley Tastbares zur Bedeutung (*meaning*) von Sichtbarem zu erklären scheint. So schreibt er in NTV § 50, dass es zwei Arten von Gegenständen (*objects*) des Sehsinns zu unterscheiden gelte: auf der einen Seite visuelle Sinnesideen (sie werden unmittelbar wahrgenommen) und auf der anderen Seite tastbare Sinnesideen (sie werden mittelbar aufgrund der ersten wahrgenommen). Darauf fährt er fort:

No sooner do we hear the words of a familiar language pronounced in our ears, but the ideas corresponding thereto present themselves to our minds; in the very same instant the sound and the meaning enter the understanding: So closely are they united, that it is not in our power to keep out the one, except we exclude the other also. We even act in all respects as if we heard the very thoughts themselves. So likewise the secondary objects, or those which are only suggested by sight, do often more strongly affect us, and are more regarded than the proper objects of that sense. (NTV § 51)

Wie Berkeley deutlich macht, ist es für uns fast unmöglich, Wörter, mit denen wir vertraut sind, zu hören, ohne sofort an das zu denken, wofür sie stehen. Der Laut und dessen Bedeutung (*meaning*) sind für eine kompetente Sprecherin oder einen kompetenten Sprecher beinahe untrennbar miteinander verschmolzen. Wie Berkeley in NTV₁₇₃₂ § 159 darlegt, ist es für kompetente Sprecherinnen und Sprecher beinahe unmöglich, so zu tun, als würden sie die betreffende Sprache nicht verstehen. Wenn aber eine Person mit der Sprache nicht vertraut wäre, würde sie nur von den Geräuschen affiziert werden. Sie würde die Bedeutung (*signification*), welche diese Laute begleitet (*annexed*), nicht wahrnehmen (*perceive*). In *Alciphron* wird dieser Gesichtspunkt implizit anhand des Beispiels eines Chinesen (der des Englischen nicht mächtig ist) verdeutlicht, der gemäss Berkeley niemals an einen Menschen oder einen Baum dächte, wenn er zum ersten Mal *man* oder *tree* hörte (Alc. IV § 11, 155); im Unterschied zum kompetenten Sprecher bzw. der kompetenten Sprecherin, welche dazu neigten, die Zeichen gewissermassen zu vernachlässigen und bloss das Bezeichnete zu beachten (TVV § 48).

Da Berkeley in jedem dieser soeben erwähnten Abschnitte zwischen Wörtern und ihren Bedeutungen einerseits und Sichtbarem und Tastbarem andererseits eine Parallele zieht, scheint er auf den ersten Blick nahezulegen, dass Tastbares im Rahmen der göttlichen Sprache am besten als Bedeutung von Sichtbarem verstanden werden sollte. Jedoch muss man festhalten, dass es Berkeley an den betreffenden Stellen wiederum *nicht* um eine Beschreibung der Beziehung von Sichtbarem und Tastbarem als Zeichen und Bezeichnetes der göttlichen Sprache geht. Vielmehr legt er Wert darauf, auf deren vermeintliche Untrennbarkeit hinzuweisen. Berkeley nutzt die Neigung kompetenter Sprecherinnen und Sprecher, das Augenmerk auf das Bezeichnete statt auf das Zeichen zu legen, um Folgendes zu erklären: Wir hängen deshalb so sehr am (prä-philosophischen) Vorurteil, dass wir mehr als nur Farben und Licht sehen – nämlich Dinge in der Welt oder zumindest deren (eigentlich) tastbare Eigenschaften –, weil wir unser Augenmerk oftmals auf das Bezeichnete anstatt auf die Zeichen legen. In der Tat redet Berkeley in NTV § 51 von einem «Vorurteil» (*prejudice*), welches dazu führe, dass wir die unmittelbaren und mittelbaren Gegenstände des Sehsinnes nicht (sauber) unterscheiden und Eigenschaften des einen auf das andere übertragen.

Zusammenfassend auf den Punkt gebracht: Entgegen dem ersten Anschein gibt es in Berkeleys Ausführungen nicht drei konfligierende Charakterisierungen der Signifikationsbeziehung von Sichtbarem und Tastbarem bzw. davon, in welchem Sinne Sichtbares und Tastbares als Zeichen und Bezeichnetes der göttlichen Sprache zu verstehen sind. Die Charakterisierung von Tastbarem als Bedeutung (*meaning*) dient ebenso wenig wie jene von Tastbarem als geschriebener Sprache der Illustration dessen, wie die Beziehung von Sichtbarem und Tastbarem als Zeichen und Bezeichnetes der göttlichen Sprache am besten verstanden werden soll. Wie im nächsten Abschnitt deutlich wird, greift diese Antwort jedoch für den Vergleich von Tastbarem und Bedeutung (*meaning*) insofern zu kurz, als Berkeley Tastbares in einem bestimmten Sinn tatsächlich als Bedeutung (*meaning*) von Sichtbarem versteht.

4.4 Zeichen und Bezeichnetes in der Sprache Gottes II: Bedeutungsgehalt und Bezugsgegenstand

In diesem Abschnitt nehme ich Berkeleys Auffassung von sprachlicher Bedeutung und Bezugnahme genauer unter die Lupe. Es geht dabei nicht vornehmlich um die Frage, was Berkeley für eine Bedeutungstheorie hatte. Wie sogleich deutlich wird, zweifle ich daran, dass aus zeitgenössischer Sicht sinnvoll von «Berkeleys Bedeutungstheorie» gesprochen werden kann. Vielmehr liegt das Augenmerk auf Berkeleys Verwendung von *meaning*. Diese Verwendung ist nämlich sehr viel näher am scholastischen Gebrauch der *significatio*, als dies bis anhin berücksichtigt worden ist.

Berkeleys Verwendung von *meaning*

Zur Erinnerung (§ 1.1): Ausgehend von Aristoteles' Ausführungen in *De Interpretatione* (1, 16a3–8) sind viele Scholastiker und die von mir berücksichtigten Autoren der Ansicht, dass ein Ausdruck eine *significatio* hat, wenn er über sich hinausweist oder etwas kundtut. Dabei ist die Ansicht verbreitet, dass Ausdrücke dies in zweifacher Weise tun können: Einerseits signifiziert ein Ausdruck einen Bedeutungsgehalt (*ratio, conceptus*) und andererseits

einen aussermentalen Bezugsgegenstand (*res, res extra*). Wenn jemand ohne Kontext nach der Signifikation eines Ausdrucks fragte, wäre es grundsätzlich ebenso angebracht, (nach Möglichkeit) auf einen bestimmten Gegenstand zu zeigen, wie es zulässig wäre, eine Definition zu geben.

Für sich genommen ist die Rede von der «Signifikation (*significatio*) eines Ausdrucks» ambig. In den meisten Fällen wird zwar durch den Äusserungskontext klar, ob jemand von der *significatio* im Sinne des Bedeutungsgehalts oder des Bezugsgegenstandes spricht. Man muss, gerade aus heutiger Sicht, dennoch stets wachsam sein und Vorkommnisse im Einzelnen genau prüfen, in welchem Sinn von der «Signifikation» (*significatio*) die Rede ist. Wie ich als Nächstes darlege, verhält es sich bei Berkeleys Verwendung von *meaning* sehr ähnlich. Berkeley bezieht sich mit diesem Ausdruck sowohl auf den Bedeutungsgehalt von Ausdrücken als auch auf deren aussermentale Bezugsgegenstände. Wenn diese Ambiguität berücksichtigt wird, wird zweierlei deutlich: Erstens zeigt sich, dass Tastbares in der göttlichen Sprache als aussermentaler Bezugsgegenstand aufzufassen ist. Zweitens wird meine im vorherigen Abschnitt entwickelte Interpretation weiter gestützt, wonach Berkeleys Charakterisierungen dessen, in welchem Sinn Tastbares in der göttlichen Sprache die Rolle des Bezeichneten innehat, entgegen dem ersten Anschein konsistent sind.

Berkeleys Auffassung von der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke ist, mit Ausnahme von drei Aspekten, in der Sekundärliteratur äusserst umstritten. Konsens herrscht erstens darüber, dass nicht jeder bedeutungsvolle Ausdruck für eine Idee stehen muss (PHK §§ 27 & 139; Alc. VII § 5, 292 f. & § 14, 307). Zweitens werden in der Regel Berkeleys Äusserungen zu den Zwecken der Sprache beachtet (vor allem zu Unterhaltung und zu Instruktion), weil man so erklären kann, wie solche Ausdrücke bedeutungsvoll sein können. Drittens ist klar, dass Berkeley mit (seiner Version von) Lockes Auffassung von Bedeutung brechen will. Darüber hinaus herrscht aber wenig Einigkeit.⁷⁶ Es ist insbesondere umstritten, ob Berkeley überhaupt eine

⁷⁶ Siehe dazu auch Pearce 2017: 54. Es ist z. B. umstritten, wie der Bruch mit Locke aussieht: Handelt es sich bei Berkeleys Ausführungen um eine Modifikation (Bennett 1971: Kap. II.10; Berman 1994: Kap. 6; Frankel 2009) oder um eine völlige Abkehr (Roberts 2007: Kap. 2; Pearce 2017: Kap. 1; West 2018) von Locke? Obschon ich der Ansicht

allgemeine *Theorie* von Bedeutung oder Sprache hat. Während dies von diversen Autorinnen und Autoren bejaht wird, hat Saporiti darauf hingewiesen, dass sich in Berkeleys Werk sicherlich keine «systematische Behandlung sprachlicher Bedeutung» findet (Saporiti 2006: 127). Vielmehr finden Berkeleys Diskussionen «sprachwissenschaftlicher Themen» stets in Hinsicht auf bestimmte Problemstellungen der Metaphysik oder Theologie statt und werden dementsprechend oft nur so weit geführt, wie es für die Lösung der jeweiligen Problemstellungen erforderlich ist (Saporiti 2006: Kap. III.8).

Meine bisherigen Ausführungen in diesem Kapitel legen dabei nahe, dass Saporitis Einschätzung den sprichwörtlichen Nagel auf den Kopf trifft. Im Wissen darum, wie wichtig die These der göttlichen Sprache für Berkeley ist, scheinen mir die bis anhin thematisierten und in der Folge dargelegten Spannungen in Berkeleys Bemerkungen nur schwer erklärbar, wenn Berkeley tatsächlich eine ausgearbeitete Theorie sprachlicher Bedeutung und Bezugnahme gehabt hätte. Entweder hätte er diese Theorie dann nicht auf die These der göttlichen Sprache angewendet, oder die Theorie würde nicht umfassen, was man heute von einer derartigen Theorie erwartet. Die Spannungen in Berkeleys Ausführungen sind jedoch wenig überraschend, wenn man davon ausgeht, dass er sich zwar in der Tat Gedanken zu Bedeutung und Sprache macht, aber nur soweit dies zur Lösung der für ihn relevanten metaphysischen und theologischen Probleme notwendig ist.⁷⁷ Dafür spricht

bin, dass die Ausführungen aus heutiger Sicht am besten als Modifikation zu deuten sind, werde ich auf diese Frage nicht weiter eingehen. Es ist für meine Rekonstruktion nämlich unerheblich, wie Berkeleys Bruch mit Locke aussieht. Dafür zählt in erster Linie, wie ich in diesem Abschnitt darlege, ein besseres Verständnis von Berkeleys Verwendung von *meaning* zu bekommen. Für eine ausführliche Darstellung von Lockes Auffassung von Sprache siehe: Lenz 2010: Teil III & V.

⁷⁷ Dieser Ausgangspunkt stellt einen grundlegenden Unterschied zu Pearces Herangehensweise dar. Obschon Pearce (2017: Kap. 3) auf die Schwierigkeiten hinweist, welche bei der Anwendung zeitgenössischer Bedeutungstheorien auf Berkeley bestehen, versucht er zu zeigen, dass Berkeley eine ausgearbeitete (*positive*) Sprachtheorie hat (Pearce 2017: 31). Pearce (2017: 66) beruft sich dabei vor allem auf den VII. Dialog von *Alciphron* und setzt Berkeleys dort erwähnte «doctrine of signs» (Alc. VII § 13, 307) mit einer Sprachtheorie gleich. Eine ausführliche Diskussion über die sinnvollste Interpretation des VII. Dialoges würde an dieser Stelle zu weit führen. Im Unterschied zu Pearce glaube ich je-

zudem der in der bisherigen Forschungsdiskussion zu wenig gewürdigte Umstand, dass Berkeley Ausdrücke wie «Bedeutung» (*meaning*) oder «Signifikation» (*signification*) keineswegs in einem zeitgenössisch-philosophisch anspruchsvollen Sinn verwendet. Vielmehr bezieht sich Berkeley damit – ähnlich wie viele Scholastiker – je nach Kontext sowohl auf den Bedeutungsgehalt als auch den aussermentalen Bezugsgegenstand eines Ausdrucks.

Ich habe im vorherigen Abschnitt dargelegt, dass sich Zeichen gemäss Berkeley im Wesentlichen durch ihre relative Eignung (*capacity*) auszeichnen – d. i. dadurch, dass sie über sich hinausweisen bzw. indem sie auch etwas anderes als sich selbst signifizieren oder bezeichnen. Berkeleys Verständnis von Zeichen und ihrer relativen Eignung weist damit bereits insofern Parallelen zur scholastischen Auffassung von *significatio* auf, als Berkeleys Zeichen in mehr als einer Weise über sich hinausweisen können. Diese Parallelen werden noch deutlicher, wenn man Alc. IV § 12 berücksichtigt: «Thus, for example, in reading we run over the characters with the slightest regard, and pass on to the meaning. Hence it is frequent for men to say, they see words, and notions, and things in reading of a book; whereas in strictness they see only the characters which suggest words, notions, and things» (Alc. IV § 12, 156). Berkeley geht es hier vornehmlich darum, dass wir oftmals die Zeichen zugunsten ihres Bezeichneten übersehen (*overlook*). Seine Äusserungen geben dennoch Aufschluss darüber, worauf *sprachliche* Zeichen – in diesem Fall Buchstaben – über sich selbst hinausweisen: Sie weisen nicht nur auf Wörter, sondern ebenso auf Begriffe (*notions*) und aussermentale Gegenstände (*things*) hin. Dabei suggerieren Berkeleys Aus-

doch nicht, dass Berkeley im betreffenden Dialog eine Sprachtheorie entwickelt. Vielmehr legen seine Ausführungen nahe, dass sein Augenmerk grundsätzlich auf Zeichen und deren Bedeutung (Alc. VII § 14, 307) liegt. Obschon dies unter anderem *sprachliche* Zeichen und deren Bedeutungsgehalt sowie Bezugsgegenstände mit einschliesst, sind Berkeleys Ausführungen keineswegs darauf beschränkt (Alc. VII §§ 14–15). Dies wird noch deutlicher, wenn man beachtet, dass Berkeley bereits im IV. Dialog explizit festhält, olfaktorische und gustatorische Sinnesideen seien Zeichen, aber sie bildeten keine Sprache(n) (Alc.¹⁷⁵² IV § 12, 157 f.). In der neueren Forschung haben sich neben Pearce auch Roberts (2007: Kap. 2) und Jakapi & Williford (2009: 99 ff.) dafür ausgesprochen, dass Berkeley eine Sprachtheorie gehabt habe.

führungen in § 12, dass es sich bei beidem um die «Bedeutung» (*meaning*) sprachlicher Zeichen handelt.⁷⁸

Kurzum: Berkeley braucht «Bedeutung» (*meaning*) eher in einem Sinn, in welchem viele Scholastiker von *significatio* sprechen, als im Sinne der heutigen Sprachphilosophie. Für Berkeley ist «Bedeutung» (*meaning*) etwas, das sprachlichen Zeichen aufgrund ihrer relativen Eignung (*capacity*) zukommt. Dabei verstehen wir, was ein sprachliches Zeichen bedeutet, wenn wir es interpretieren können, d. i. für Berkeley, wenn wir angeben können, was es signifiziert (*signify*) (*Siris* § 253). Eine vollständige Angabe dessen, was ein sprachliches Zeichen signifiziert (d. i. seine Bedeutung), umfasst dabei sowohl dessen Bedeutungsgehalt(e) als auch den oder die aussermentalen Bezugsgegenstand oder -gegenstände. Dies hat weder zur Folge, dass Berkeley keinen Unterschied zwischen Bedeutungsgehalt und aussermentalem Bezugsgegenstand macht, noch, dass er sich mit «Bedeutung» (*meaning*) je nach Kontext nur auf das eine oder das andere bezieht. Es scheint vielmehr plausibel, dass Berkeley einen engen (quasi-zeitgenössischen) und weiten (quasi-scholastischen) Gebrauch von «Bedeutung» (*meaning*) hat.

Im engen Sinne nutzt Berkeley *meaning* nur, um sich auf den Bedeutungsgehalt zu beziehen – bzw., wie er es auch nennt, auf die dadurch signifizierten Begriffe (*notion*). Im weiten Sinne umfasst sein Gebrauch zudem den aussermentalen Bezugsgegenstand oder er bezieht sich gar nur auf diesen. Dabei kann die Frage, wie Berkeleys Auffassung von «Bedeutung» im engen Sinn im Detail aussieht, für meine Zwecke ebenso unberücksichtigt gelassen werden wie jene danach, ob es für Berkeley auch nicht-aussermentale Bezugsgegenstände gibt. Wie in der Folge deutlich wird, spielt beides für

⁷⁸ Berkeley scheint an der betreffenden Stelle wiederum dem aristotelischen Modell aus *De Interpretatione* (1, 16a3–8) zu folgen (§ 4.3). Ähnlich wie bei Aristoteles sind die Buchstaben bei Berkeley Zeichen für (gesprochene) Wörter, welche wiederum Zeichen sind für einen Begriff oder auf einen aussermentalen Gegenstand verweisen können. Aus historischer Sicht ist interessant, dass dieser scholastisch angehauchte Gebrauch Berkeleys unter wesentlich anderen sprachphilosophischen Vorzeichen stattfindet. Während bei vielen Scholastikern das heute sogenannte *universe of discourse* nicht leer ist, wird dies zu Berkeleys Zeit vermehrt in Betracht gezogen. Sowohl Locke (*Essay* IV. i. 13) als auch Leibniz (*Nouveaux Essais* lib. IV, chap. 11, § 13) weisen darauf hin, dass – wie man heute sagen würde – der Allquantor keine Existenz impliziert.

die Rekonstruktion der These der göttlichen Sprache keine entscheidende Rolle, da Tastbares für Berkeley die Rolle eines *aussermental*en Bezugsgegenstandes einnimmt. Ferner haben beinahe alle Ausdrücke der göttlichen Sprache eine Idee als aussermental

en Bezugsgegenstand. Die Frage nach dem Bedeutungsgehalt von Ausdrücken ist für Berkeley jedoch besonders dann virulent, wenn deren aussermentaler Bezugsgegenstand etwas Nicht-Ideelles ist. So äussert er sich am ausführlichsten zum Bedeutungsgehalt von Ausdrücken, wenn deren aussermentaler Bezugsgegenstand etwas ist, von dem wir keine Idee haben können, wie z. B. «Geist» (PHK §§ 138–139), «Gnade» (Alc. VII §§ 4–8) oder «Kraft» (DM §§ 5–10). Mit diesen Ausführungen zu Berkeleys Verwendung von «Bedeutung» (*meaning*) im Hinterkopf lohnt es sich, die gegen Ende von § 4.3 diskutierten Stellen nochmals kurz zu betrachten.

Eine erste Schwierigkeit für die erneute Analyse dieser Stellen ist, dass selbst im Kontext oftmals unklar bleibt, ob Berkeley *meaning* im weiten oder engen Sinn gebraucht. In TVV § 40 deutet bspw. nichts darauf hin, dass mit der «Bedeutung» (*meaning*) von gesprochenen Wörtern nur deren Bedeutungsgehalt gemeint sein muss. Dies hat zur Folge, dass diese und ähnliche Stellen, wie NTV § 51, selbst dann, wenn sie als Charakterisierung des Verhältnisses von Sichtbarem und Tastbarem als Zeichen und Bezeichnetem der göttlichen Sprache gelesen werden, die folgende, von mir bevorzugte Interpretationsmöglichkeit offenlassen: Tastbares stellt in der göttlichen Sprache gemäss Berkeley Bezeichnetes im Sinne des aussermental

en Bezugsgegenstandes dar. Es wird damit deutlich, dass diese Stellen mit meiner Interpretation selbst dann konsistent sind, wenn jemand von meiner Argumentation am Ende des vorherigen Abschnitts nicht überzeugt werden konnte. Damit kann ich als Nächstes meine Interpretation der Signifikationsbeziehung von Sichtbarem und Tastbarem im Rahmen der göttlichen Sprache ausführlicher erläutern. Ich beginne dabei mit den Stellen, welche die Grundlage meiner Deutung bilden.

Die Signifikationsbeziehung von Sichtbarem und Tastbarem in der göttlichen Sprache

Berkeleys Charakterisierung der Beziehung von Sichtbarem und Tastbarem als Zeichen und Bezeichnetes der göttlichen Sprache im Sinne eines Wortes und dessen aussermentalen Bezugsgegenstands findet sich z. B. in § 77 und § 147 der *Neuen Theorie* (§ 4.3):

[A]ll which visible objects are only in the mind; nor do they suggest ought external, whether distance or magnitude, otherwise than by habitual connexion *as words do things* [meine Hervorhebung]. (NTV § 77)

[A]nd the manner wherein *they* [d.i. visuelle Sinnesideen; MF] *signify*, and mark *unto us the objects which are at a distance* the same with that of languages and signs of human appointment, which do not suggest the things signified, by any likeness or identity of nature, but only by an habitual connexion, that experience has made us to observe between them [meine Hervorhebung]. (NTV § 147)

In beiden Abschnitten spricht Berkeley zwar nicht von «aussermentalen Bezugsgegenständen». Aufgrund meiner bisherigen Ausführungen zu Berkeleys Auffassung davon, in welchem Sinne die Wirklichkeit von uns unabhängig ist (§ 3.1), sowie zu seinem Verständnis von Vorstellungs- und Sinnesideen (§§ 3.4–3.5) liegt aber dennoch Folgendes nahe: Die Rede von «Dingen» (*things*) und «von uns entfernten Objekten» (*objects*) macht deutlich, dass es Berkeley um Gegenstände geht, welche zwar mentale Entitäten sind, aber als Bestandteile der Wirklichkeit unabhängig von meinem Geist existieren können, d. i. welche aussermental sind.

Gegen meine Interpretation mag an dieser Stelle nun eingewendet werden, dass es Berkeley in den betreffenden Abschnitten nicht darum gehe, die Signifikationsbeziehung zwischen Sichtbarem und Tastbarem näher zu bestimmen. Vielmehr wolle er nur darlegen, dass sich Sichtbares und Tastbares insofern wie Wörter und deren aussermentale Bezugsgegenstände verhalten, als sie alle jeweils arbiträr miteinander verknüpft seien. Es stimmt zwar, dass die Arbitrarität der Verknüpfung für Berkeley entscheidend ist – visuell Wahrgenommenes (*vision*) könnte sonst keine Sprache sein (§ 4.2). Dennoch geht es Berkeley vor allem in NTV § 147 ebenso darum, in welchem Sinn Tastbares als Bezeichnetes der göttlichen Sprache zu verstehen

ist. Dies wird noch deutlicher, wenn man den folgenden Wortwechsel aus dem IV. Dialog berücksichtigt:

EUPHRANOR. Upon the whole, it seems the proper objects of sight are light and colours, with their several shades and degrees; all which, being infinitely diversified and combined, form a language wonderfully adapted to suggest and exhibit to us the distances, figures, situations, dimensions, and various qualities of tangible objects: not by similitude, nor yet by inference of necessary connexion, but by the arbitrary imposition of Providence, just as words suggest the things signified by them.

[...]

ALCIPHON. You would have us think, then, that light, shades, and colours, variously combined, answer to the several articulations of sound in language; and that, by means thereof, all sorts of objects are suggested to the mind through the eye, in the same manner as they are suggested by words or sounds through the ear, that is, neither from necessary deduction to the judgment, nor from similitude to the fancy, but purely and solely from experience, custom, and habit. (Alc. IV § 10, 154)

Im Unterschied zu NTV § 147 spricht Euphranor in seiner ersten Rede nicht mehr von *objects at a distance*, sondern von den Eigenschaften der tastbaren Dinge (*objects*). Da diese aber ebenso Bestandteil der Wirklichkeit sind und als solche unabhängig von mir existieren können, gibt seine Rede sinngemäss die Konklusion aus NTV § 147 wieder. Dies wird noch deutlicher, wenn man beachtet, dass Alciphrons anschliessende Zusammenfassung sinnvollerweise wie folgt zu verstehen ist: Wenn er sagt, dass visuelle Sinnesideen verschiedene Arten (*sorts*) von Dingen (*objects*) nahelegen, dann ist die Art von Dingen, welche im Rahmen der These der göttlichen Sprache relevant ist, tastbare Sinnesideen. Wenn er zudem geltend macht, dass visuelle Sinnesideen analog zu gesprochenen Wörtern sind, dann bezeichnet er damit tastbare Sinnesideen – *qua* dessen, dass es sich um Bestandteile der Wirklichkeit handelt, welche unabhängig von mir existieren können – in meiner Terminologie als deren aussermentale Bezugsgegenstände (Alc. IV § 10, 154).

Berkeleys Verständnis von Tastbarem als aussermentalem Bezugsgegenstand der in der göttlichen Sprache verwendeten Ausdrücke (d. i. der visuellen Sinnesideen) kommt auch in den *Prinzipien* deutlich zum Aus-

druck. In § 44 schreibt er, die wichtigsten Erkenntnisse der *Neuen Theorie des Sehens* resümierend:

The ideas of sight and touch make two species, entirely distinct and heterogeneous. The former are marks and prognostics of the latter. That the proper objects of sight neither exist without the mind, nor are the images of external things, was shewn even in that treatise. Though throughout the same, the contrary be supposed true of tangible objects: not that to suppose that vulgar error, was necessary for establishing the notion therein laid down; but because it was beside my purpose to examine and refute it in a discourse concerning *vision*. So that in strict truth the ideas of sight, when we apprehend by them distance and things placed at a distance, do not suggest or mark out to us things actually existing at a distance, but only admonish us what ideas of touch will be imprinted in our minds at such and such distances of time, and in consequence of such or such actions. It is, I say, evident from what has been said in the foregoing parts of this treatise, and in *Sect. 147*, and elsewhere of the essay concerning vision, that visible ideas are the language whereby the governing spirit, on whom we depend, informs us what tangible ideas he is about to imprint upon us, in case we excite this or that motion in our own bodies. (PHK § 44)

Im zitierten Ausschnitt geht es Berkeley zunächst darum, das Missverständnis auszuräumen, dass seine Wahrnehmungstheorie mit seinem Immaterialismus inkompatibel sei. Ein unbedarfter Leser oder eine unbedarfte Leserin könnte nämlich meinen, dass die in NTV § 147 erwähnten von uns entfernten Dinge (*objects*) keine Ideen seien.⁷⁹ Wie Berkeley deutlich macht, ist eine derartige Deutung keineswegs in seinem Sinne. Visuelle Sinnesideen sind Zeichen (*marks*) oder, noch genauer, Vorzeichen (*prognostics*), die darauf verweisen, welche tastbaren Sinnesideen wir haben werden oder haben würden, wenn wir uns in einer bestimmten Weise verhalten – wenn wir z. B. vorwärtsgen oder stehen bleiben. Abgesehen von der Beseitigung dieses

⁷⁹ Da Berkeley in Alc. IV §§ 8 & 10 sowie TVV § 38 dieselbe Auffassung wie in NTV § 147 vertritt, kann die Klärung aus PHK § 44 *mutatis mutandis* ebenso auf diese Stellen angewandt werden. Dies gilt ebenso für seine Begründung. So weist er im zitierten Ausschnitt zuerst darauf hin, dass er in NTV weniger explizit gewesen sei, weil es ein Werk über visuell Wahrnehmbares sei. Dasselbe gilt für TVV, und Ähnliches lässt sich auch zu *Alciphron* sagen. Dort spielt sein Immaterialismus nämlich ebenfalls eine untergeordnete Rolle, da es ihm in erster Linie darum geht, die christliche Religion zu verteidigen und das Freidenkertum in die Schranken zu weisen.

potentiellen Missverständnisses macht die Klärung noch deutlicher, dass tastbare Sinnesideen sinnvollerweise als *aussermentale* Bezugsgegenstände der visuellen Sinnesideen zu verstehen sind. Die tastbaren Sinnesideen mögen zwar keine von uns entfernten (materiellen) Objekte sein. Es handelt sich aber dennoch um Bestandteile der Wirklichkeit, die räumlich und zeitlich von uns entfernt sind und als Sinnesideen insofern unabhängig von uns existieren können, als sie keine Schöpfungen (*creatures*) unseres Willens sind und deshalb auch bestehen können, wenn wir sie nicht wahrnehmen (PHK § 29; § 3.1).

Die wichtigsten Ergebnisse dieses Abschnitts kann man so zusammenfassen: Es ist klar geworden, dass Berkeley *meaning* in einer Weise verwendet, welche aus heutiger Sicht überraschen mag, aus historischer Sicht aber durchaus sinnvoll erscheint. Berkeleys Verwendung von *meaning* als etwas, was sich sowohl auf den Bedeutungsgehalt eines Ausdrucks als auch dessen aussermentalen Bezugsgegenstand beziehen kann, hat nämlich eine lange Tradition. Da *meaning* für sich genommen ambig ist, müssen die Vorkommnisse von *meaning* im jeweiligen Äusserungskontext dahingehend geprüft werden, ob er sich mit *meaning* auf einen Bedeutungsgehalt oder einen aussermentalen Bezugsgegenstand bezieht.

Im Rahmen seiner Charakterisierung der Signifikationsbeziehung von Sichtbarem und Tastbarem als Zeichen und Bezeichnetes der göttlichen Sprache legen Berkeleys Äusserungen – gerade an für ihn besonders wichtigen Stellen – nahe, dass er visuelle Sinnesideen als Zeichen im Sinne von Wörtern und tastbare Sinnesideen als Bezeichnetes im Sinne von deren aussermentalen Bezugsgegenständen versteht. So ist den Ausführungen in NTV § 147 und im IV. Dialog von *Alciphron* aus exegetischer Sicht besonderes Gewicht beizumessen. Schliesslich enthält § 147 gemäss Berkeley die Konklusion des gesamten Werks. Es handelt sich damit um eine besonders wichtige Stelle des Textes. Der IV. Dialog in *Alciphron* ist aufgrund seines Gottesbeweises einer der wichtigsten Dialoge in einer für Berkeley ohnehin besonders wichtigen Schrift. Wie wichtig *Alciphron* für Berkeley ist, zeigt sich darin, dass er sich kurz vor seinem Lebensende im Jahre 1753 dazu entscheidet, diese Schrift und nicht etwa die *Prinzipien* oder ein anderes

seiner Werke nochmals zu überarbeiten und erneut zu veröffentlichen. Es ist damit zugleich sein letztes Wort in dieser Angelegenheit.⁸⁰

Die inhaltlich vollständig bestimmte Version der Analogie zwischen Sichtbarem und Tastbarem lautet deshalb wie folgt: Visuelle Sinnesideen (E) verhalten sich zu tastbaren Sinnesideen (F) wie Wörter (G) zu ihren aussermentalen Bezugsgegenständen (H). Sowohl E als auch G haben als Zeichen den von Gott gestifteten Zweck, über sich hinaus auf etwas anderes zu verweisen – dabei sind B respektive D die Bestandteile der Wirklichkeit, auf welche jeweils hingewiesen wird.

In Bezug auf die in § 4.2 ausgeführten Adäquatheitsbedingungen habe ich in §§ 4.3–4.4 darlegen können, dass für Berkeley visuelle und tastbare Sinnesideen im eigentlichen Sinne Zeichen und Bezeichnetes sind. Ihre arbiträre Signifikationsbeziehung ist analog zu jener von Wörtern und deren aussermentalen Bezugsgegenständen. Damit ist zugleich die erste Hürde genommen, wenn es um die Beantwortung der in § 4.2 gestellten Frage geht, ob Berkeley konsistent behaupten kann, visuell Wahrgenommenes (*vision*) sei tatsächlich eine Sprache. Visuell Wahrgenommenes (*vision*) besteht zumindest im eigentlichen Sinne aus Zeichen, welche ebenso wie die Wörter einer Sprache einen aussermentalen Bezugsgegenstand signifizieren. Wie jedoch deutlich geworden ist, ist Sprache gemäss Berkeley ein *besonderes* Zeichensystem, welches spezifischen (von Gott gestifteten) Zwecken dient: i) der Information, ii) der Unterhaltung und iii) der Instruktion. Ebenso

⁸⁰ Hier und vor allem im nächsten Abschnitt mag gegen die argumentative Relevanz von Berkeleys Entwicklungen eingewendet werden, dass diese aus heutiger Sicht nicht progressiv gewesen seien. Vielleicht hat er in seiner Jugend eine geniale Idee gehabt, welche er im Laufe der Jahre «verschlimmbessert» hat. Während dies nicht ausgeschlossen werden kann, ist es aufgrund meiner Zielsetzung dennoch zulässig, Berkeleys Entwicklungen zu berücksichtigen. Mein interpretatives Augenmerk liegt nicht darauf, eine aus heutiger Sicht möglichst konsistente oder überzeugende Position zu rekonstruieren. Vielmehr geht es mir in erster Linie darum, die Position, welche Berkeley – wohl oder übel – für die beste hält, mitsamt ihren Problemen offenzulegen (vgl. Einleitung). Dabei teile ich in Konfliktfällen Roberts' Ansicht, der geltend macht: «When there is a conflict, one should reject early views that the author chose not to publish in favor of later views that the author chose to publish repeatedly» (Roberts 2007: 7). Ich danke Christian Weibel für diesen Einwand.

müssen die Zeichen dieses Systems nicht nur arbiträr miteinander verknüpft, sondern auch angemessen und vielfältig sein.

4.5 Der Skopus der göttlichen Sprache I – das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als Sprache Gottes?

Im letzten Abschnitt ist deutlich geworden, dass Berkeley visuell Wahrgenommenes (*vision*) insofern konsistent im eigentlichen Sinn als Sprache bezeichnen kann, als es aus Zeichen und Bezeichnetem besteht, welche sich wie Wörter und aussermentaler Bezugsgegenstand zueinander verhalten. Es stellt sich aber die Frage, ob visuell Wahrgenommenes (*vision*) ebenso dieselben Zwecke wie Sprache hat und ob visuelle Sinnesideen angemessen und vielfältig sind. Bevor ich diese Frage beantworten kann, muss ich zunächst eine dringlichere untersuchen: Wie verhält sich die Auffassung von visuell Wahrgenommenem (*vision*) als Sprache zum restlichen, nicht (un-)mittelbar visuell wahrnehmbaren Naturgeschehen? Meine bisherigen Ausführungen decken nur die jeweiligen Ideen oder Wahrnehmungen von zwei unserer fünf Sinnesmodalitäten ab, nämlich visuelle und tastbare Sinnesideen. Es stellt sich deshalb die Frage, wie sich diese Arten von Sinnesideen zu den übrigen drei Arten – den riech-, schmeck- und hörbaren Sinnesideen – verhalten. Bevor ich jedoch diese Frage eingehender untersuchen kann, muss ich meine Interpretation, wonach einzig visuell Wahrgenommenes (*vision*) eine göttliche Sprache ist, gegen eine weitverbreitete Forschungsmeinung verteidigen, der gemäss das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen die Sprache Gottes sei.⁸¹

⁸¹ Diese Ansicht findet sich mehr oder minder explizit in: DeRose 2018: 1ff.; Cetin 2010: 125f.; Printz 2007: 64f., 76–82, & 110ff.; Fau 1993: 113 & 123–126; Dancy 1987: 119f.; Mirarchi 1982: 250; Baldwin 1978: 42 (ich danke Todd DeRose für diesen Hinweis); Creery 1972: 217f.; Turbayne 1970: 13f.; Olscamp 1970: 19f. & 28–38. Zwei Ausnahmen von dieser Regel sind Kline und Pearce. Während Kline (1987: 135) bloss das Primat von visuell Wahrgenommenem (*vision*) betont, weist Pearce (2017: 180ff. & 2008: 251) wiederholt darauf hin, dass das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen zwar eine linguistische Struktur aufweise, aber nur visuell Wahrgenommenes (*vision*) eine Sprache sei. Wie jedoch in § 4.3 deutlich geworden ist, versteht Pearce die Beziehung zwi-

Der Skopus der göttlichen Sprache: die Expansionshypothese

Es ist in der Sekundärliteratur wiederholt bemerkt worden, wie unvollständig und unklar Berkeleys Äusserungen bezüglich des Skopus der göttlichen Sprache sind. Saporiti bringt dies treffend auf den Punkt, wenn sie schreibt:

[E]rst im Anschluss an eine ausgedehnte Argumentation für die Verschiedenartigkeit der visuell und haptisch wahrgenommenen Dinge [d. i. der spezifischen Heterogenität von visuellen und tastbaren Sinnesideen in der hier verwendeten Terminologie; MF] kommt Berkeley in der *Neuen Theorie des Sehens* [1709; MF] zu dem Schluss, dass die Ideen der visuellen Wahrnehmung [d. i. visuell Wahrgenommenes (*vision*); MF] eine Sprache Gottes konstituieren [...] (NTV § 147). Später, in den *Prinzipien* (1710), steht nicht mehr der Kontrast zwischen visuellen und haptischen Erfahrungen im Vordergrund, und Berkeley betrachtet alle Sinnesideen als Zeichen einer Sprache. Keine Idee ist mit einer anderen notwendig verknüpft, und was wir für Ursachen und Wirkungen halten, sind tatsächlich nur Zeichen und Bezeichnetes. Auch in der *Theorie des Sehens* (1733) hält Berkeley hieran fest [...] (TVV § 13). Bemerkenswerterweise hatte Berkeley im vierten Dialog des 1732 erschienenen *Alciphron* behauptet, dass nur die Ideen der visuellen Wahrnehmung tatsächlich eine Sprache konstituieren. [...] (*Works* III, 157). Aber in der von Berkeley leicht revidierten Ausgabe der *Prinzipien* von 1734 bleibt es dabei: Alle Sinnesideen sind Ausdrücke der Sprache Gottes. (Saporiti 2006: 281 f.)

Saporiti hält fest, dass Berkeley allem Anschein nach allmählich zur Überzeugung gelangt ist, dass nicht nur visuell Wahrgenommenes (*vision*), sondern gar das ganze Naturgeschehen eine göttliche Sprache sei. Man kann ihr deshalb eine – wie ich es nennen möchte – Expansionshypothese zuschreiben. Gemäss dieser Hypothese ist Berkeley 1709 zunächst der Ansicht, dass bloss visuell Wahrgenommenes (*vision*) eine Sprache darstelle. Ab 1710 verstehe er aber das gesamte wahrnehmbare Naturgeschehen als Sprache. Eine solche Expansionshypothese legt nahe, dass Berkeley in dieser Hinsicht eine Entwicklung durchmacht – von der These einer bloss visuellen hin zur These einer natürlichen Sprache Gottes.

schen Sichtbarem und Tastbarem anders als ich. Eine gänzlich andere Ansicht findet sich in King (1970: 118 ff.). King vertritt die aus meiner Sicht nicht haltbare Deutung, dass Sichtbares und Tastbares je eigene Sprachen bildeten, und lässt die anderen Sinne weg.

Im Unterschied zu den meisten Kommentatorinnen und Kommentatoren macht Saporiti deutlich, dass diese Entwicklung keineswegs linear verläuft. In ihren Ausführungen wird deutlich, dass Berkeley zwischen den Erstausgaben der *Neuen Theorie des Sehens* (1709) und den *Prinzipien* (1710) die ursprüngliche These, nur visuell Wahrgenommenes (*vision*) sei eine Sprache Gottes, aufzugeben scheint und nun neu das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als göttliche Sprache versteht. Zudem weist sie darauf hin, dass Berkeley 1732 in *Alciphron* die These einer natürlichen Sprache zugunsten jener einer visuellen Sprache wieder zurückzunehmen scheint, bevor er die These der natürlichen Sprache in der *Theorie des Sehens* (1733) und in der revidierten Fassung der *Prinzipien* (1734) scheinbar wieder vertritt.

Meine Rede von einer «natürlichen Sprache Gottes» in diesem Kontext weicht von Berkeleys Gebrauch ab. Während ich mit «natürliche Sprache» hierbei «die Natur als Sprache» meine – im Unterschied zur Ansicht, dass bloss visuell Wahrgenommenes (*vision*) eine Sprache sei –, kontrastiert Berkeley die natürliche Sprache Gottes mit den künstlichen Sprachen der Menschen (§ 4.2). Wie in der Folge deutlich wird, ist die visuelle Sprache eine natürliche Sprache Gottes in Berkeleys Sinn. Zudem werde ich darlegen, dass sich in Berkeleys Schriften in der Tat eine nicht-lineare Entwicklung nachzeichnen lässt, wenn es um die Frage geht, ob visuell Wahrgenommenes (*vision*) oder das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen die Sprache Gottes sei. Diese Entwicklung ist jedoch noch komplizierter, als es selbst Saporitis differenzierte Darstellung erahnen lässt. Zudem findet sie einen anderen Schlusspunkt: Sowohl Berkeleys Änderungen an wichtigen Stellen wie NTV § 147 als auch die Abfolge der Bemerkungen sprechen gegen die vorherrschende Forschungsmeinung, dass er am Ende dieser Entwicklung das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen, nicht bloss visuell Wahrgenommenes (*vision*), als Sprache Gottes verstehe. Berkeley mag zwar für einige Jahre die These vertreten, das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen sei die Sprache Gottes. Spätestens seit 1732 vertritt er jedoch die Ansicht, dass einzig visuell Wahrgenommenes (*vision*) eine göttliche Sprache sei.

Es scheint mir offensichtlich, dass Berkeley zunächst von der These, nur visuell Wahrgenommenes (*vision*) sei eine Sprache, abkommt und das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als Sprache deutet. So trägt in den

ersten Fassungen der *Neuen Theorie des Sehens* (1709) § 147 den Titel: «Proper objects of vision the language of nature» (*Works* I, 169). Berkeley schreibt im betreffenden Abschnitt: «Upon the whole, I think we may fairly conclude, that the proper objects of vision constitute the universal language of nature».

Berkeleys Ausführungen in NTV § 147 sind hinsichtlich der Expansionshypothese besonders relevant, da er in der ersten Ausgabe der *Prinzipien* (1710) explizit auf diesen Abschnitt verweist:

It is, I say, evident from what has been said in the foregoing parts of this treatise, and in *Sect.* 147, and elsewhere of the essay concerning vision, that visible ideas are the language whereby the governing spirit, on whom we depend, informs us what tangible ideas he is about to imprint upon us, in case we excite this or that motion in our own bodies. (PHK § 44)

Der zitierte Teil in § 44 ist dabei in mindestens zweifacher Hinsicht bedeutsam. Erstens belegt der Abschnitt, dass Berkeley auch in den *Prinzipien* zunächst explizit die Ansicht vertritt, dass nur visuell Wahrgenommenes (*vision*) eine Sprache sei. Zweitens enthält § 44 eine Anpassung hinsichtlich der gewählten Ausdrucksweise: Berkeley schreibt nicht mehr, dass visuell Wahrgenommenes (*vision*) die Sprache *der Natur* sei, sondern jene *Gottes* (*governing spirit*).

Berkeley scheint damit zunächst wie in der *Neuen Theorie des Sehens* die Ansicht zu vertreten, nur visuell Wahrgenommenes (*vision*) sei eine Sprache. Seine Ausführungen in § 65 legen jedoch nahe, dass er von dieser These abkommt. In diesem Abschnitt legt er zunächst dar, dass Ideen niemals in Kausalrelationen zueinander stehen. Vielmehr verhalten sie sich stets wie Zeichen und Bezeichnetes. Zudem scheint Berkeley in diesem Abschnitt nahezulegen, dass einerseits Einzeldinge wie geschriebene Ausdrücke und andererseits Sinnesideen wie deren Buchstaben seien (Pearce 2017: 182; Printz 2007: 76–82; Creery 1972: 218; § 4.7). Da das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen gemäss Berkeley nichts anderes als die Gesamtheit der Sinnesideen darstellt, mag diese Bemerkung implizieren, das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen sei eine Sprache. Dies wird noch deutlicher, wenn er im nächsten Abschnitt und in § 108 die Konsequenzen ausformuliert, welche seine Zurückweisung von inter-ideeller Kausalität für die Tätigkeit der Naturforschenden hat:

Hence it is evident, that those things which under the notion of a cause co-operating or concurring to the production of effects, are altogether inexplicable, and run us into great absurdities, may be very naturally explained, and have a proper and obvious use assigned them, when they are considered only as marks or signs for our information. And it is the searching after, and endeavouring to understand this language (if I may so call it) instituted by the Author of Nature, that ought to be the employment of the natural philosopher, and not the pretending to explain things by corporeal causes; which doctrine seems to have too much estranged the minds of men from that active principle, that supreme and wise spirit, *in whom we live, move, and have our being*. (PHK₁₇₁₀ § 66)

Wie Berkeley ausführt, besteht das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen aus informativen Zeichen. Deshalb solle das Augenmerk der Naturforschenden darauf liegen, diese zu verstehen. Berkeley nennt diese Zeichen eine «Sprache» und scheint in der Tat das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als Sprache zu verstehen – dabei ist freilich festzuhalten, dass er sich vorsichtig ausdrückt («if I may so call it»). Dies wird in der Version des § 108 von 1710 noch deutlicher, da sich Berkeley auch hier zurückhaltend äussert. Er schreibt, dass es «nicht unpassend» sei, die «konsistenten Verfahrensweisen (*methods*) der Natur» die Sprache Gottes und die Naturforschenden deren Grammatiker oder Grammatikerinnen zu nennen. Berkeley legt damit nahe, dass die Sprache Gottes eine Grammatik habe und syntaktische Eigenschaften aufweise. Eine ausführlichere Untersuchung dessen muss jedoch bis zum Schlusswort warten, da ich zunächst die Frage danach beantworten muss, ob gemäss Berkeley einzig visuell Wahrgenommenes (*vision*) oder das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen die Sprache Gottes ist.

Trotz der teils vorsichtigen Ausdrucksweise scheint Berkeley bereits in der ersten Ausgabe der *Prinzipien* von der These abzukommen, einzig visuell Wahrgenommenes (*vision*) sei eine Sprache. Stattdessen klingt es danach, als ob er das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als Gottes Sprache deute. Zwar schreibt Berkeley in PHK § 44 noch, dass visuell Wahrgenommenes (*vision*) die Sprache Gottes sei. Dies schliesst jedoch aus mehreren Gründen nicht aus, dass er im gleichen Werk zum Schluss kommt, Gottes Sprache umfasse das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen. Erstens stellt PHK § 44 (1710) bereits eine Änderung gegenüber der *Neuen Theorie* (1709) dar und suggeriert damit schon eine Entwicklung. Zweitens folgt in

der Ausgabe von 1710 die These der natürlichen Sprache an späterer Stelle (ab § 65). Drittens wird in dieser Ausgabe der *Prinzipien* die These der natürlichen Sprache weiter ausgeführt (ab § 108), während die restriktivere These der visuellen Sprache nicht mehr vorkommt.

Vielleicht nimmt Berkeley die späteren Anpassungen in der *Neuen Theorie des Sehens* im Lichte einer 1710 gewonnenen und in PHK § 44 ausformulierten Einsicht vor. Jedenfalls schreibt er 1732 in § 147 der NTV nicht mehr von «[T]he universal language of nature», sondern verwendet eine neue Formulierung, wenn er sagt: «[T]he proper objects of vision constitute an universal language of *the Author of Nature* [meine Hervorhebungen]». Ebenso passt er den Titel des Abschnitts an: «Proper objects of vision the language of *the Author of nature* [meine Hervorhebung]» (*Works* I, 169). Zudem verändert Berkeley § 152. Während er 1709 in diesem Abschnitt noch von der «voice of nature» schreibt, ändert er dies 1732 zu: «Hence it is that the voice of *the Author of nature*, which speaks to our eyes [meine Hervorhebung]» (NTV₁₇₃₂ § 152).

Es ist zwar nicht von der Hand zu weisen, dass Berkeley seine Ausdrucksweise bereits in den *Prinzipien* präzisiert. Es wäre aber zu einfach, die Änderungen in der *Neuen Theorie* nur vor diesem Hintergrund zu verstehen. Schliesslich fungiert dieses Werk als Appendix zu *Alciphron*. Dies legt nahe, dass die Überarbeitungen von NTV auch im Lichte der Erkenntnisse von *Alciphron* und insbesondere der bereits im Detail besprochenen Ausführungen im IV. Dialog zu verstehen sind. Wie ich bereits in § 4.1 dargelegt habe, erkennt Berkeley spätestens seit 1732, dass die Konklusion seiner optischen Theorie zu einem Gottesbeweis gemäss den Bedingungen der Freidenker zugespitzt werden kann. Es scheint hierbei offensichtlich, dass die *Neue Theorie Alciphron* in erster Linie mit dem Ziel beigefügt worden ist, die kondensierte Argumentation aus Alc. IV §§ 6–15 zu ergänzen – d. i., um den im IV. Dialog entwickelten Gottesbeweis weiter zu stärken. Diese Deutung liegt allein schon deshalb nahe, da Berkeleys optische Lehre nur in diesen Abschnitten überhaupt eine argumentative Rolle spielt.

Saporiti betont zu Recht, dass Berkeleys Ausführungen des «1732 erschienenen» *Alciphron* «bemerkenswert» seien, insofern als Berkeley dort betont, dass *nur* visuell Wahrgenommenes (*vision*) die Sprache Gottes sei. Die Stelle, welche sie zitiert (Saporiti 2006: 281 f.), bringt dies auf den Punkt:

[It; MF] is certain [...] that language and all other signs agree in the general nature of sign, or so far forth as signs. But it is as certain that all signs are not language: not even all significant sounds, such as the natural cries of animals, or the inarticulate sounds and interjections of men. It is the articulation, combination, variety, copiousness, extensive and general use and easy application of signs (all which are commonly found in vision) that constitute the true nature of language. Other senses may indeed furnish signs; and yet those signs have no more right than inarticulate sounds to be thought a language. (Alc.₁₇₅₂ IV § 12, 157)

Wie Berkeley im zitierten Abschnitt deutlich macht, stellen weder alle Zeichensysteme eine Sprache dar, noch sind alle bedeutungsvollen (*significant*) Geräusche zugleich Ausdrücke einer Sprache. Vielmehr ist Sprache ein *besonderes* Zeichensystem (§ 4.2). Dabei legt er nahe, dass *nur* visuell Wahrgenommenes (*vision*) im gleichen Sinne ein *besonderes* Zeichensystem ist.

Obschon diese Stelle die in *Alciphron* wiederholt betonte Sonderstellung von visuell Wahrgenommenem (*vision*) deutlich wiedergibt, gibt es in Bezug auf die Frage nach der Entwicklung der These der göttlichen Sprache ein Problem: Diese Bemerkung findet sich in der Ausgabe von 1732 noch nicht. Vielmehr handelt es sich um einen Zusatz aus der Ausgabe von 1752. Das ist in Bezug auf die Frage nach der Entwicklung in zweifacher Hinsicht entscheidend.

Erstens zeigt der Zusatz, dass Berkeley bereits 1732 erkannt haben mag, wie wichtig es ist, Zeichensysteme von Sprache (als besonderem Zeichensystem) zu unterscheiden. Dennoch sieht er sich 1752 genötigt, diese Einsicht explizit zumindest auf die Ideen oder Wahrnehmungen von zwei der verbleibenden drei Sinnesmodalitäten anzuwenden (Alc.₁₇₅₂ IV § 12). Dabei ist in der Sekundärliteratur bis anhin kaum gewürdigt worden, dass Berkeley in diesem Zusatz von 1752 nichts zu den Ideen des Hörsinnes sagt (Pearce 2017: 181 f.; § 4.7). Zweitens enthalten der zuvor zitierte Ausschnitt und der IV. Dialog in *Alciphron* im Allgemeinen Berkeleys letztes und eindeutiges Wort in dieser Angelegenheit. Dieses besteht in der Aussage, dass *einzig* visuell Wahrgenommenes (*vision*) die Sprache Gottes bilde.

Berkeleys Entwicklung hin zur Auffassung einer visuellen Sprache Gottes

Meine bisherigen Ausführungen in diesem Abschnitt haben deutlich gemacht, dass Berkeley in der ersten Ausgabe von *Alciphron* von 1732 bereits die Ansicht verteidigt, dass *nur* visuell Wahrgenommenes (*vision*) die Sprache Gottes sei. Wie die kurze Diskussion des 1752 hinzugefügten Teils in § 12 gezeigt hat, ist Berkeley auch 20 Jahre später davon überzeugt. Damit verschärft sich die Frage nach dem Verhältnis der beiden Arten von Sinnesideen, welche Gottes visuelle Sprache ausmachen, und den drei Arten, welche zusammen mit ihnen das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen konstituieren. Bevor ich dieser Frage im nächsten Abschnitt weiter nachgehe, möchte ich zunächst zeigen, dass Berkeleys Entwicklung weniger verworren ist, als es aufgrund der bisherigen Ausführungen den Anschein macht: Während er die restriktive These der bloss visuellen Sprache zunächst aufgibt und das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als göttliche Sprache deutet, nimmt er spätestens ab 1732 davon wieder Abstand und vertritt bis zum Ende seines Lebens die restriktivere These, der gemäss nur visuell Wahrgenommenes (*vision*) die Sprache Gottes ist.

Gegen meine Interpretation mag eingewendet werden, dass sie der Komplexität von Berkeleys Entwicklung noch immer nicht genügend Rechnung trägt. Es mag nämlich so scheinen, dass Berkeley 1732 eine restriktivere These vertritt, bevor er von 1733 an mit dem Erscheinen der *Theorie des Sehens* wieder die umfassendere These einer natürlichen Sprache Gottes bevorzugt und dies 1734 in der Revision der *Prinzipien* bekräftigt. 1752 gelangt er aber erneut zur Überzeugung, dass die restriktivere These einer visuellen Sprache zu bevorzugen sei – und sein Tod 1753 hat dann wohl verhindert, dass er seine Meinung nochmals ändern konnte. Dieses Szenario kann zwar nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden. In der Folge möchte ich aber zeigen, dass Berkeleys Revisionen in PHK₁₇₃₄ §§ 66 & 108 mit meiner Interpretation konsistent sind. Zudem wird deutlich, dass weder PHK § 65 noch TVV § 13 für sich genommen die umfassendere These einer natürlichen Sprache Gottes nahelegen.

Ich habe darauf hingewiesen, dass es so scheint, als ob sich die Deutung der These der göttlichen Sprache als natürliche und nicht bloss visuelle Sprache implizit in PHK § 65 finde, bevor Berkeley sie in PHK₁₇₁₀ §§ 66 und

108 explizit ausführt. Es ist deshalb bedeutungsvoll, dass Berkeley 1734 in § 66 den Satz «this language (if I may so call it)» durch «those signs» ersetzt (*Works* II, 70). Berkeley redet damit in der überarbeiteten Fassung von den «Zeichen» (anstatt von einer Sprache), welche Gott eingerichtet habe, und sagt, es sei die Aufgabe der Naturforschenden, diese Zeichen zu verstehen. Noch entscheidender in dieser Hinsicht sind die radikalen Änderungen in § 108. So streicht Berkeley 1734 in seiner Überarbeitung beinahe die Hälfte des ursprünglichen Abschnitts ersatzlos. Es ist dabei bemerkenswert, dass diesen Änderungen in der Forschung bis anhin wenig Beachtung geschenkt worden ist. Dies geht so weit, dass in der deutschen Meiner-Ausgabe der *Prinzipien* (2004: 81 f.) diese Änderungen ebenso wenig erwähnt werden wie in Ayers (1993: 132) revidierter Fassung der *Philosophical Works*. Zur Verdeutlichung der Radikalität von Berkeleys Änderungen habe ich die Auslassungen in der nachfolgenden Gegenüberstellung mit Fettdruck markiert:

1710:

It appears from sec. 66, etc. that the steady consistent methods of Nature, may not unfitly be styled the language of its Author, whereby He discovers His attributes to our view, and directs us how to act for the convenience and felicity of life. And to me, those men who frame general rules from the *phenomena*, and afterwards derive the *phenomena* from those rules, seem to be **grammarians, and their art the grammar of Nature.** Two ways there are of learning a language, either by rule or by practice: a man may be well read in the language of Nature, without understanding the grammar of it consider signs rather than causes. A man may well understand natural signs without knowing their analogy, or being able to say by what rule a thing is so or so. And as it is very possible to write improperly, through too strict an observance of general grammar-rules: so in arguing from general laws of Nature it is not impossible we may stretch the analogy too far, and by that means run into mistakes. (PHK₁₇₁₀ § 108)

1734:

Those men who frame general rules from the *phenomena*, and afterwards derive the *phenomena* from those rules, seem to consider signs rather than causes. A man may well understand natural signs without knowing their analogy, or being able to say by what rule a thing is so or so. And as it is very possible to write improperly, through too strict an observance of general grammar-rules: so in arguing from general rules of Nature it is not impossible we may extend the analogy too far, and by that means run into mistakes. (PHK₁₇₃₄ § 108)

Es ist nach den Revisionen von 1734 zwar immer noch möglich und sinnvoll, § 108 als Ergänzung zu § 66 zu lesen. Man muss aber beachten, dass Berkeley die explizite Verbindung zwischen den beiden Abschnitten kappt. Dies legt nahe, dass er § 108 nicht mehr in erster Linie als Explikation von § 66 verstanden haben will. Noch bemerkenswerter ist, dass Berkeley 1734 sowohl in § 108 als auch in § 66 alle Verweise auf die natürliche Sprache streicht.

Es ergibt sich damit bezüglich der Entwicklung der göttlichen Sprache folgendes Bild: Seit 1734 verzichtet Berkeley darauf, das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen explizit mit einer Sprache gleichzusetzen. Diese Änderungen lassen sich nur schwer erklären, wenn man annimmt, dass Berkeley seit 1733 wieder die These einer natürlichen Sprache Gottes vertreten hätte. Sie erscheinen jedoch als sinnvoll, wenn Berkeley seit 1732 die Ansicht vertritt, nur visuell Wahrgenommenes (*vision*) stelle die Sprache Gottes dar. Stoneham bringt genau diesen Umstand zum Ausdruck, wenn er schreibt:

By the time of writing *Alciphron*, he realized the importance of distinguishing languages from mere sign systems, and that not all of the natural world is a language, though all of it may be a sign system. And it is precisely this claim which makes that sentence originally in PHK § 108 incorrect and in need of deletion. (Stoneham 2013: 221)

Wie Stoneham zu Recht betont, gibt es für Berkeley einen Unterschied zwischen Sprache und blossen Zeichensystemen (Isermann 2008: 65). Sprache ist nämlich insofern ein *besonderes* Zeichensystem, als es bestimmten Zwecken dient und sich seine Zeichen durch bestimmte pragmatische und semantische Eigenschaften auszeichnen (§ 4.2).

Damit ist PHK § 65 die einzige Stelle in den *Prinzipien*, welche nach 1732 noch nahezulegen scheint, dass Berkeley das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen und nicht bloss visuell Wahrgenommenes (*vision*) als Sprache verstanden haben könnte. Wie ich dargelegt habe, weist Berkeley in diesem Abschnitt inter-ideelle Kausalität zurück und verteidigt die Ansicht, dass sich alle Ideen wie Zeichen und Bezeichnetes zueinander verhalten. Obschon dies auf den ersten Blick implizieren mag, dass das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen eine Sprache ist, wird bei genauerem Hinsehen Folgendes deutlich: Für sich genommen spricht diese Zurückweisung nur dafür, dass das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen ein Zeichensys-

tem ist. Es belegt jedoch keineswegs, dass es für Berkeley auch eine Sprache ist – d. i. ein *besonderes* Zeichensystem.

Im Sinne einer Zusammenfassung kann man Folgendes festhalten: Entgegen dem bisherigen Forschungskonsens muss man davon ausgehen, dass Berkeley – zumindest seit 1732 – die These einer visuellen Sprache Gottes vertritt und nicht das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als göttliche Sprache versteht. Während Berkeley in der Erstausgabe der *Prinzipien* (1710) Letzteres wohl noch vertritt, nimmt er in *Alciphron* (1732) endgültig davon Abstand. Diese Entwicklung spiegelt sich eindeutig in den Überarbeitungen der *Prinzipien* (1734) wider. Zudem ist diese Deutung mit Berkeleys Aussagen in *Siris* (1744) konsistent und wird in der 1752 leicht revidierten Fassung von *Alciphron* durch Zusätze wie in Alc.¹⁷⁵² IV § 12 gar weiter untermauert. Man kann also sagen, dass Berkeley zum Schluss kommt, dass einzig visuell Wahrgenommenes (*vision*) die Sprache Gottes ist.⁸² Freilich

⁸² Eine weiterführende Frage, deren Beantwortung jedoch den gegenwärtigen Rahmen sprengen würde, ist, *warum* Berkeley von der Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens als göttliche Sprache abgekommen ist und der restriktiveren These einer visuellen Sprache den Vorzug gibt. Da Berkeleys Ausführungen in dieser Hinsicht wenig aufschlussreich sind, kann man darüber nur spekulieren. Eine vielversprechende Möglichkeit, welche einer eingehenderen Prüfung bedarf, ist die folgende: Möglicherweise hat Berkeley erkannt, dass die extensivere These zu einem, wie ich es nennen möchte, Problem des Selbstbezugs führt. Verschiedene Forschende haben die Ansicht vertreten, es gebe für die Ausdrücke der göttlichen Sprache keine aussermentalen Bezugsgegenstände (Creery 1972: 218 f.; Nols 2011: 108). Andere haben sich dafür ausgesprochen, dass diese Ausdrücke nur andere Ausdrücke signifizieren könnten (Mabbott 1931: 26 f.; Olscamp 1970: 32 f.). Selbst Pearce (2017: 181 & 197–203) kommt zum Schluss, dass die göttliche Sprache insofern auf sich selbst bezogen sei, als sie uns über andere Ideen (inklusive Einzeldingen) informiere. Dieser Selbstbezug der göttlichen Sprache ist für ihn unproblematisch, weil uns die göttliche Sprache auch und in erster Linie über andere Geister informiere. Für meine Rekonstruktion sowie die Beantwortung meiner Leitfragen kann ich sowohl auf eine ausführliche Untersuchung dieser vielversprechenden Lösung als auch auf weitere Spekulationen über Berkeleys Beweggründe verzichten. Wenn man Berkeleys wörtliche Auslegung der These der göttlichen Sprache nachvollziehen will, reicht es aus, wenn man beachtet, *dass* Berkeley der restriktiveren These einer visuellen Sprache den Vorzug gibt, weshalb sich das Problem des Selbstbezugs ohnehin nicht stellt. So signifizie-

wirft dies umso mehr die Frage danach auf, wie sich die visuelle Sprache Gottes zum restlichen, nicht (un-)mittelbar visuell wahrnehmbaren Naturgeschehen verhält. Dieser Frage werde ich als Nächstes nachgehen.

4.6 Der Skopus der göttlichen Sprache II – das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als Diskurs

Entgegen dem Forschungskonsens erweist sich auf der Grundlage der Überlegungen des vorangehenden Abschnittes, dass Berkeley die These, das gesamte sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen sei eine Sprache, nach 1732 verwirft. Von der Publikation von *Alciphron* an spricht sich Berkeley klar dafür aus, dass nur visuell Wahrgenommenes (*vision*) die Sprache Gottes ist. Damit ist aber nach wie vor offen, womit Berkeley das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen gleichsetzt und wie sich dieses zur visuellen Sprache Gottes verhält. *Alciphron* gibt in dieser Hinsicht keinen Aufschluss. Dafür finden sich in den *Prinzipien* drei unterschiedlich plausible Möglichkeiten.

Berkeleys Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens: drei Gleichnisse

In PHK § 60 redet Berkeley vom «Uhrwerk (*clockwork*) der Natur» und in § 64 vom «Welttheater». In § 109 verwendet er zudem das Gleichnis des «Buches (*volume*) der Natur». Letzteres ist aus mehreren Gründen der vielversprechendste dieser drei Vorschläge. Zunächst ist das Gleichnis des Buches der Natur *prima facie* kompatibel mit der These der visuellen Sprache Gottes. Schliesslich sind Bücher in der Regel in einer Sprache verfasst. Wenn das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen einem Buch analog wäre, würde das auch bedeuten, dass es in einer bestimmten Sprache verfasst wäre. Diese Sprache wäre aber keine künstliche Sprache der Menschen wie z. B. Arabisch oder Russisch, sondern die natürliche Sprache Gottes: visuell Wahrgenommenes (*vision*).

ren die Ausdrücke (visuelle Sinnesideen) nicht bloss andere Ausdrücke, sondern aussermentale Bezugsgegenstände (tastbare Sinnesideen).

Mit der These der göttlichen Sprache kompatibel zu sein, ist nicht nur dem Gleichnis eines Buchs der Natur eigen. Es ist zwar unklar, ob und wie sich die These der visuellen Sprache Gottes mit der Natur als Uhrwerk harmonisieren liesse. Es ist aber offensichtlich, dass die These grundsätzlich ebenfalls mit dem Welttheatergleichnis kompatibel ist. Schliesslich werden zumindest Sprechdramen in einer bestimmten Sprache aufgeführt und haben im Allgemeinen eine schriftliche Grundlage. Zudem kommt das Gleichnis des Welttheaters ebenso wie das Buchgleichnis in Berkeleys Texten nur einmal vor. Im Unterschied zum Buchgleichnis geschieht dies beim Welttheater – wie beim Uhrwerkgleichnis – im Rahmen eines Einwandes.

In PHK § 64 reformuliert Berkeley den elften Selbsteinwand gegen den Immaterialismus, welcher im Kern in den Vorwürfen besteht, dass er weder die Komplexität noch die Ordnung und Struktur des Naturgeschehens erklären könne. Berkeleys Äusserungen im Rahmen von Einwänden werfen dabei immer wieder die Frage auf, ob er an solchen Stellen seine eigene Ansicht wiedergibt oder ob er sich der Sprache seiner Gegner bedient. Ausserdem wurde das Welttheater aus historischer Sicht gemeinhin nicht als Gleichnis für das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen gebraucht. Vielmehr dient es normalerweise dazu zu illustrieren, dass jeder Mensch eine von Gott auferlegte Rolle zu spielen hat. So heisst es etwa in Shakespeares *Kaufmann von Venedig* (I, 1):

I hold the world but as the world, Gratiano.
A stage where every man must play a part,
And mine a sad one.

Dieser übliche Verwendungszweck des Welttheatergleichnisses spricht *prima facie* dagegen, dass Berkeley damit seine Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens wiedergibt. Das Gleichnis mag zwar mit der These der visuellen Sprache Gottes kompatibel sein. Aber Berkeley erwähnt es im Rahmen eines Einwandes nur ein einziges Mal – und er bringt das Gleichnis zu keinem Zeitpunkt mit seiner These der göttlichen Sprache in Verbindung.⁸³

⁸³ Obschon Shakespeares Versionen (vgl. auch *Wie es Euch gefällt* II, 7), heutzutage mit die bekanntesten sind, ist er mitnichten der einzige Autor, welcher das Gleichnis be-

Im Unterschied zum *theatrum mundi* wird das Uhrengleichnis in der Frühen Neuzeit verschiedentlich auf das (sinnlich wahrnehmbare) Naturgeschehen angewendet. Ebenso wie das Gleichnis des Welttheaters verwendet Berkeley dieses Gleichnis, zumindest in den *Prinzipien*, nur ein einziges Mal, und zwar zu Beginn des zuvor erwähnten elften Selbsteinwandes (PHK § 60). Anders als beim *theatrum mundi* liegt es bei diesem Gleichnis auf der Hand, dass Berkeley sich der Terminologie seiner Gegnerschaft bedient; vor allem, weil Berkeley 1729 in seiner Korrespondenz mit Johnson kritisiert, dass das Uhrengleichnis unzureichend sei: «[T]he analogy would not be just to suppose a clock is in respect of its artist what the world is in respect of its creator» (*Works* II, 273; Letter 194, 303).⁸⁴

Wie Berkeley in seiner Antwort an Johnson darlegt, ist der entscheidende Unterschied zwischen Gott und einem Uhrmacher der folgende: Der Uhrmacher kann zwar eine Uhr erschaffen, ist aber für deren Fortbestehen und Weiterwirken nicht notwendig. Gott hat hingegen die Welt nicht nur erschaffen, sondern sie würde ohne ihn auch nicht mehr fortbestehen (*Works*

nutzt hat. Meine Ausführungen reichen zwar nicht aus, um mit Sicherheit ausschließen zu können, dass Berkeley das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als Theater versteht. Sie genügen jedoch, um die Beweislast zu verschieben. In Anbetracht der nachfolgend ausgeführten Alternative gälte es, für das Welttheatergleichnis überzeugende Gründe anzuführen. Ein derartiger Versuch findet sich in Bonks *Immaterialismus*, wenn er sich dafür ausspricht, dass Berkeley Pedro Calderón de la Barca (1600–1681) Version des Welttheatergleichnisses adaptiert habe. Bonks Ausführungen sind aus meiner Sicht unzureichend. Während er zu zeigen vermag, dass Calderón eine Art Immaterialismus vertritt, liefert er weder einen Beweis noch überzeugende Indizien dafür, dass Berkeley Calderóns Werke gelesen oder von deren Existenz gewusst hat (Bonk 1990: Kap. 2).

⁸⁴ Berkeley schreibt dieses Gleichnis Descartes zu (*Works* VII, 186; Kline 1987: Abs. 4). Aus heutiger Sicht muss man anmerken, dass Descartes das (sinnlich wahrnehmbare) Naturgeschehen nie explizit als Uhrwerk bezeichnet. Er beschreibt die Welt und manche ihrer Bestandteile jedoch sowohl in den *Prinzipien* (AT VIII 315 & 326) als auch in den *Meditationen* (AT VII 14 & 728 ff.) so, als ob sie Maschinen seien. Descartes ist dabei kein Einzelfall. Vergleiche zwischen dem (sinnlich wahrnehmbaren) Naturgeschehen und Maschinen sind während der ganzen Frühen Neuzeit verbreitet. So schreibt Nikolaus Kopernikus bereits 1543 von der *machina mundi* (*De revolutionibus, praefacio*). Doch auch beinahe 200 Jahre später spielt ein derartiger Vergleich z. B. in Émilie Du Châtelets *Institutions de physique* ([1988]: § 131) immer noch eine interessante Rolle.

II, 273; Letter 194, 303). Ein ähnlicher Kritikpunkt wird in *Alciphron* (1732) durch Berkeleys Gewährsmann Crito detaillierter ausgeführt:

Some philosophers, being convinced of the wisdom and power of the Creator, from the make and contrivance of organized bodies and orderly system of the world, did nevertheless imagine that he left this system with all its parts and contents well adjusted and put in motion, as an artist leaves a clock to go thenceforward of itself for a certain period. But this visual Language proves, not a Creator merely, but a provident Governor, actually and intimately present, and attentive to all our interests and motions, who watches over our conduct, and takes care of our minutest actions and designs throughout the whole course of our lives, informing, admonishing, and directing incessantly, in a most evident and sensible manner. This is truly wonderful. (Alc. IV § 14, 160)

Berkeley ist der Ansicht, dass die These der visuellen Sprache Gottes gegenüber dem Uhrenvergleichnis und dem korrespondierenden mechanistischen Weltverständnis einen entscheidenden Vorteil habe: Mit Hilfe dieser These könne nicht nur die bloße Existenz eines Schöpfers bewiesen werden, sondern auch jene eines stets präsenten, aufmerksamen und weisen (*provident*) Lenkers (*governor*) (Alc. I § 12, 51 & II § 25, 107; *Siris* § 233). Dabei wird in der Folge deutlich, dass Berkeley diesen Anspruch aus heutiger Sicht nur teilweise einlösen kann. Selbst wenn alle Prämissen Berkeleys akzeptiert werden, kann er höchstens beweisen, dass ein nicht-menschliches, sprachfähiges Wesen existiert, welches zudem allgegenwärtig ist. Berkeley kann aber nicht beweisen, dass dieses Wesen allwissend, allgütig oder allmächtig ist.

Berkeleys Verwendung des Uhrenvergleichnisses in und ausserhalb der *Prinzipien* macht deutlich, dass dieses Gleichnis mitnichten sein Verständnis des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens wiedergibt. Damit bleibt das Buchgleichnis aus PHK § 109 übrig. Dieses hat ebenso wie die anderen beiden Gleichnisse eine lange Tradition. Eine der berühmtesten Versionen findet sich in Galileis *Il Saggiatore* (1623):

Die Philosophie steht in diesem gewaltigen Buch (ich spreche vom Universum), das wir ständig vor Augen haben. Verstehen kann man das Buch aber nur, wenn man die Sprache lernt, in der es geschrieben ist, lernt, die Buchstaben zu erkennen, die in

ihm stehen. Es ist in der Sprache der Mathematik geschrieben.⁸⁵ (*Opere* VI, 232; Übersetzung von Saporiti 2006: 257)

In meinen bisherigen Ausführungen ist deutlich geworden, dass für Berkeleys Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens Mathematik eine untergeordnete Rolle spielt. Es ist gar eine der zentralen Einsichten seiner optischen Theorie, dass wir keine «natürlichen Geometer» sind (NTV § 19). Wenn man aber «Mathematik» durch «visuell Wahrgenommenes» ersetzt, zeigt sich, wie gut das Buchgleichnis *per se* zur These der visuellen Sprache Gottes passt. Berkeley kann nämlich ohne Weiteres der Aussage zustimmen, dass das Universum (bzw. in seinem Fall das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen) als ein gewaltiges Buch zu verstehen ist, geschrieben in der visuellen Sprache Gottes.⁸⁶

⁸⁵ Im Original: «La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica». Interessanterweise findet sich das Gleichnis auch in Descartes' *Discourse* (AT VI 10).

⁸⁶ Eine weitere Parallele zu Galileis Ausführungen ist, dass Berkeley ebenfalls immer wieder betont, die visuelle Sprache Gottes müsse wie jede andere gelernt werden (z. B.: NTV § 41; TVV § 45; PHK §§ 43–44; Alc. IV §§ 11, 156f.). Es ist eine interessante Frage, welche ich im Rahmen meiner Untersuchung nicht berücksichtigen kann, weshalb Mathematik aus Berkeleys Sicht keine *göttliche* Sprache zu sein scheint. Dies vor allem, da Berkeley in der überarbeiteten Fassung von *Alciphron* nahelegt, dass zumindest Algebra als eine Sprache verstanden werden könne (Alc.¹⁷⁵² VII § 14). Auf der anderen Seite scheint Berkeley der Ansicht, dass es in der Geometrie nur notwendige Verknüpfungen gebe (TVV § 20). Zudem scheint er der Überzeugung zu sein, dass Mathematik zwar beides umfasse, Geometrie aber ernster zu nehmen sei (*The Analyst*, qu. 40–48). Es mag deshalb sein, dass Mathematik nicht als göttliche Sprache in Frage kommt, weil man annehmen müsste, dass Gott sich des besser vollendeten Teils bediente, dieser aber notwendige Verknüpfungen beinhaltet. Im Unterschied dazu müssen Zeichen und Bezeichnetes einer Sprache stets arbiträr verknüpft sein (§ 4.2). Ein weiterer Grund mag sein, dass Gott visuell Wahrgenommenes (*vision*) für seine Sprache gewählt hat, da sich damit die Zwecke, denen Sprache dienen muss, am besten erfüllen lassen (§ 4.7). Eine ausführliche Untersuchung zum Verhältnis von Sprache und Mathematik ohne Berücksichtigung der These der göttlichen Sprache findet sich in: Moriarty 2018: Kap. 1 & 3.

Im Unterschied zum Gleichnis des Welttheaters erwähnt Berkeley das Buchgleichnis zudem nicht im Rahmen eines Einwandes. Anders als bei jenem legt der Zusammenhang, in welchem das Gleichnis verwendet wird, nicht bereits nahe, dass Berkeley sich der Sprache seiner Gegnerschaft bedient. Vielmehr handelt es sich um eine Warnung: Wer das Buch der Natur lese und deute, solle sich in erster Linie auf dessen Inhalt und nicht auf dessen Grammatik konzentrieren (PHK § 109; Schlusswort).

Berkeleys Modifikation des Buchgleichnisses

Es spricht damit einiges dafür, dass Berkeley, einer langen und illustren Tradition folgend, die Natur als Buch verstand. Das Gleichnis weist jedoch, zumindest aus heutiger Sicht, ein Problem auf. So steht das Buchgleichnis vor einer ähnlichen theologischen Schwierigkeit wie das Uhrengleichnis. Wie bereits deutlich geworden ist, setzt Berkeley an Letzterem aus, dass der Uhrmacher für das Fortbestehen oder Funktionieren der Uhr nicht notwendig sei. Dasselbe kann nun über die Autorin oder den Autor eines Buches gesagt werden. Diese sind zwar dazu notwendig, das Buch zu verfassen; wenn das Buch aber verfasst worden ist, sind der Autor oder die Autorin für dessen Fortbestehen überflüssig. Wenn das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen bloss ein Buch wäre, geschrieben in der Sprache des visuell Wahrgenommenen (*vision*), dann hätte Berkeley ebenso wenig wie im Falle des Uhrengleichnisses eine Chance, seinen Anspruch im IV. Dialog von *Alciphron* einzulösen. Wie im zuvor zitierten § 14 deutlich geworden ist, verfolgt Berkeley das Ziel, die Existenz eines weisen (*provident*) Lenkers (*governor*) zu belegen, welcher uns stets tatsächlich und inniglich präsent sei (Alc. IV § 14, 160).

Es ist eine interessante, aber kaum zu beantwortende Frage, ob Berkeley diese Problematik erkannt hat. Ich kenne in seinen Schriften zwar keine Stelle, welche eindeutig darüber Aufschluss geben würde. Es fällt jedoch auf, dass Berkeley insbesondere im IV. Dialog von *Alciphron* und in der *Theorie des Sehens* visuell Wahrgenommenes (*vision*) konstant mit *gesprochener* Sprache vergleicht (Alc. IV §§ 7 & 11–12; NTV §§ 47, 144, 147, 152 & 159; TVV § 9; § 4.3):

ALCIPHRON. You [Euphranor; MF] would have us think, then, that light, shades, and colours, variously combined, answer to the several articulations of sound in language; and that, by means thereof, all sorts of objects are suggested to the mind through the eye, in the same manner as they are suggested by words or sounds through the ear, that is, neither from necessary deduction to the judgment, nor from similitude to the fancy, but purely and solely from experience, custom, and habit. (Alc. IV § 10, 154)

Infinitely various are the modifications of light and sound, whence they are each capable of supplying an endless variety of signs, and, accordingly, have been each employed to form languages; the one by the arbitrary appointment of mankind, the other by that of God Himself. [...] [I]n fact, there is no more likeness to exhibit, or necessity to infer, things tangible from the modifications of light, than there is in language to collect the meaning from the sound. But, such as the connexion is of the various tones and articulations of voice with their several meanings, the same is it between the various modes of light and their respective correlates; or, in other words, between the ideas of sight and touch. (TVV § 40)

In beiden Zitaten vergleicht Berkeley die Modifikationen von Licht (d. i. visuelle Sinnesideen) mit gesprochenen Wörtern, welche er einmal als *articulation of sound in language* (1) und einmal als *tones and articulations of voice* (2) bezeichnet. Zudem macht er geltend, dass sowohl visuelle Sinnesideen als auch gesprochene Wörter (diese sind ja zugleich auditive Sinnesideen) mit ihrem Bezeichneten arbiträr verknüpft sind. Was er jedoch nicht explizit anspricht, sind die zwei theologischen Vorteile, welche ein Verständnis der visuellen Sprache Gottes als *gesprochene* Sprache aufweist.

Erstens scheint dieses Verständnis der visuellen Sprache besser zur Schöpfungsgeschichte in der *Genesis* zu passen. Dies ist von Bedeutung, da Berkeley stets darauf bedacht ist, seine Ausführungen so zu gestalten, dass sie mit der Schöpfungsgeschichte zumindest verträglich sind (DHP III 250–256). Wenn man die *Genesis* liest, fällt zunächst auf, dass in ihr Gott stets «spricht» und nicht «schreibt»: «Gott sprach: es werde Licht. Und es wurde Licht» (Gen 1,3). Dieser Anfang passt zudem zu Berkeleys These der visuellen Sprache Gottes, da Gott nicht nur am ersten Tag zu sprechen beginnt, sondern mit der Trennung von Licht und Dunkelheit zugleich visuelle Sinnesideen erschafft, welche gemäss diesem Verständnis der göttlichen Sprache die Rolle von *gesprochenen* Wörtern innehaben. Man könnte mit Berkeleys These sagen: Die Welt beginnt in dem Augenblick zu existie-

ren, als Gott zu sprechen beginnt. Zunächst gibt es überdies keine Bezugsgegenstände. Diese kommen nach und nach hinzu, wenn Gott über die Tage hinweg mehr und mehr Tastbares oder Dinge mit tastbaren Eigenschaften kreiert; ganz so, wie eine Erzählerin oder ein Erzähler, welche oder welcher eine Geschichte zu erzählen anhebt, nach und nach neue Charaktere einführt und deren Schicksal schildert und dabei immer wieder neue Wendungen und Protagonistinnen und Protagonisten hinzufügt. Wie Berkeley mit Bezug auf den Fortgang des visuell wahrnehmbaren Naturgeschehens schreibt: «Every moment produceth some change in the parts of this visible creation. Something is added or diminished, or altered» (*Siris* § 344). Dabei entspricht jede dieser Änderungen einer Äusserung Gottes.

Es ist aus Berkeleys Sicht sinnvoll, das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als kontinuierlich fortgesetzte Erzählung in der visuellen Sprache Gottes zu verstehen. Mit dieser Auslegung ist die These der göttlichen Sprache nämlich kompatibel mit der Erzählung in der *Genesis*. Zudem birgt sie einen weiteren theologischen Vorteil, da es diese Auslegung Berkeleys ermöglicht, seinem eigenen Anspruch an den Gottesbeweis in *Alciphron* gerechter zu werden.

Im Unterschied zur Uhr und zum Buch kann eine gesprochene Sprache nicht ohne Sprecherinnen oder Sprecher fortbestehen. Wenn man Berkeleys Prämissen akzeptiert, kann er zumindest beweisen, dass es ein (nicht-menschliches) Wesen gibt, welches stets präsent ist. Jede visuell wahrnehmbare Veränderung im sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehen ist nichts anderes als eine sprachliche Äusserung Gottes und führt uns damit dessen Existenz und allgegenwärtige Präsenz vor Augen. Wenn visuell Wahrgenommenes (*vision*) als *gesprochene* Sprache verstanden wird, gilt Folgendes: Gottes Existenz als deren Sprecher ist so lange mit Sicherheit gegeben, als Menschen existieren und visuelle Wahrnehmungen haben; und solange wir visuelle Wahrnehmungen haben, spricht Gott zu uns und ist uns damit stets und inniglich präsent. Zudem kann Gott individuell zu allen Menschen sprechen und, wenn nötig, jeden und jede von uns individuell informieren, instruieren oder unterhalten.

Das Augenmerk auf gesprochene Sprache mag aus heutiger Sicht zwar nicht ausreichen, um die Existenz eines allmächtigen, allgütigen oder allwis-

senden Wesens zu beweisen.⁸⁷ Nichtsdestoweniger legen die bisher ausgeführten theologischen Vorteile nahe, dass Berkeley die Betonung *bewusst* auf gesprochene Sprache gelegt hat. Obwohl dies in theologischer Hinsicht sinnvoll und vielversprechend ist, zieht es aber eine Schwierigkeit nach sich. Gerade im IV. Dialog von *Alciphron* finden sich zwei auf den ersten Blick konfligierende Tendenzen. Auf der einen Seite scheint der Unterschied zwischen gesprochener und geschriebener Sprache aus theologischer Sicht relevant zu sein. Auf der anderen Seite spielt Berkeley die Relevanz des Unterschieds herunter, gerade in Bezug auf die Frage, ob Gott mit uns kommuniziert (§ 4.1). Für beide Tendenzen gibt es aus heutiger Sicht gute Gründe, welche von Berkeley aber jeweils nicht thematisiert werden. Dies wirft wiederum die Fragen auf, ob er sich erstens überhaupt darüber Gedanken gemacht hat und, wenn ja, ob er zweitens ebenfalls einen Konflikt zwischen diesen Tendenzen sieht. Diese Fragen lassen sich nicht mit Sicherheit beantworten. Der Konflikt kann aber abgeschwächt werden.

Es ist in der Diskussion von NTV § 143 bereits deutlich geworden (§ 4.3), dass Berkeley die Ansicht vertritt, es gebe eine Korrespondenz oder strukturelle Isomorphie zwischen den Grundbausteinen der gesprochenen und geschriebenen Sprache: Für jeden Laut gebe es einen Buchstaben (und umgekehrt). Dies eröffnet die Möglichkeit, Berkeleys Augenmerk auf *gespro-*

⁸⁷ Aus heutiger Sicht bringt das Augenmerk auf *gesprochene* Sprache keinen Mehrwert, wenn es darum geht, Gottes Allmacht, Allwissen oder Allgüte zu beweisen. Es ist zwar zu vermuten, dass dieses stets präsente und sprechende Wesen mächtiger, weiser und vielleicht gar gütiger ist als wir Menschen. Jedoch gibt weder die visuelle Sprache noch der Rest des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens einen wohlbegründeten Anlass zur Vermutung, dass diesen Attributen keine (für uns erfassbaren) Grenzen gesetzt sind. Dennoch gewinnt Berkeleys Beweis aus damaliger Sicht in der Tat an argumentativer Kraft, wenn man seinem Augenmerk auf *gesprochene* Sprache folgt. Aus heutiger Sicht reicht dieses Augenmerk zwar nicht einmal aus, um die Existenz eines stets präsenten Wesens zu beweisen. Im Zeitalter von *Smartphones*, welche Bild- und Tonaufnahmen machen können, gibt es nämlich keinen entscheidenden Unterschied mehr zum Buch, das ohne eine Verfasserin oder einen Verfasser fortbestehen kann. Die ersten erfolgreichen Tonaufnahmen gelangen jedoch erst Mitte des 19. Jahrhunderts. Zu Berkeleys Lebenszeit gibt es somit einen markanten Unterschied betreffend die Aufzeichnungsmöglichkeiten von geschriebener und gesprochener Sprache. Ich danke Todd DeRose für diesen Einwand.

chene Sprache nicht als Zurückweisung, sondern als Modifikation des Buchgleichnisses zu deuten.

Ich habe vorhin dargelegt, dass gemäss einer Berkeley'schen Interpretation der *Genesis* das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen einer kontinuierlichen Erzählung Gottes gleicht. Es wäre damit möglich und plausibel, das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als Buch zu deuten, welches in der visuellen Sprache Gottes geschrieben ist und aus welchem Gott uns vorliest. Das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen gliche dann einer Vorlesung, welche genau so lange dauert, wie sie gehalten wird. Damit gäbe es einen Unterschied zwischen gesprochener und geschriebener Sprache bzw. zwischen einer gesprochenen und geschriebenen Version des Naturgeschehens. Ich werde am Ende des Abschnitts nochmals auf diesen Umstand eingehen. Für den Moment ist die Feststellung wichtiger, dass sich aufgrund der strukturellen Isomorphie von gesprochener und geschriebener Sprache folgende Deutung des Unterschieds anbietet: Es handelt sich um einen Unterschied im Sinne der sprichwörtlichen zwei Seiten der Medaille und nicht im Sinne zweier Medaillen. Berkeley könnte darauf bestehen, dass der Unterschied zwischen gesprochener und geschriebener Sprache irrelevant ist, wenn es um die Frage geht, ob Gott mit uns kommuniziert, aber relevant, wenn es darum geht, ob Gott uns stets und inniglich präsent ist (Alc. IV § 14, 160). In gleicher Weise könnte man sagen: Ich sehe die Medaille, egal ob ich ihre Vorder- oder Rückseite zu sehen bekomme. Wenn ich freilich der Frage gegenüberstehe, was auf der Vorderseite abgebildet ist, muss ich die Vorderseite sehen.

Unglücklicherweise findet sich in keinem der bis anhin analysierten Werke (NTV, PHK, Alc., TVV) eine derartige Deutung des Buchgleichnisses oder gar ein Vergleich zwischen dem sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehen und einer Vorlesung. Ein Vorschlag in diese Richtung findet sich erst einige Jahre nach der Überarbeitung der *Prinzipien* (1734) in *Siris* (1744). In § 254 nennt Berkeley das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen einen kohärenten, unterhaltsamen und lehrreichen Diskurs (*discourse*) Gottes. Es mag zunächst so scheinen, als ob Berkeley damit ein gänzlich neues Gleichnis einführte. Wenn man jedoch beachtet, was Berkeley unter «Diskurs» versteht, wird deutlich, dass dieses Gleichnis mit der Deutung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens als Erzählung eines Buches zumindest verträglich ist.

Das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als Diskurs

In der 1913 erschienenen deutschen Übersetzung von *Siris* geben Raab & Raab *discourse* in § 254 mit «Gespräch» wieder.⁸⁸ Aus heutiger Sicht mag dies eine zulässige Übersetzung sein. In § 3.8 ist jedoch bereits deutlich geworden, dass dies nicht Berkeleys Verständnis wiedergibt. Gemäss ihm leitet sich *discourse* vom lateinischen *discurrere* her und meint in seiner ersten und eigentlichen Bedeutung «herumrennen». Erst später sei der Ausdruck in einem übertragenen Sinn vom menschlichen Geist und dessen Aktivitäten ausgesagt worden, um Folgendes zu bezeichnen: «[A]n invisible action of the mind, reasoning or inferring one thing from another» (Alc. VI § 9, 238).

Das Resultat dieser in *Alciphron* so genannten «unsichtbaren Handlung» kann anderen mündlich oder schriftlich zugänglich gemacht und ebenfalls «Diskurs» genannt werden. Dies wird bereits deutlich, wenn Philonous in den *Drei Dialogen* von «our discourse» spricht (DHP I 181) oder wenn Berkeley die *Neue Theorie* (PHK § 44) sowie *Passive Obedience* (*Works* VI, 15) als Ganzes als Diskurse bezeichnet. Während sich die erste

⁸⁸ Die Ansicht, Berkeley vertrete in *Siris* § 254 oder gar allgemein die Auffassung, dass das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen ein Gespräch oder Dialog sei, findet sich z. B. in: Fau 1993: 123; Nols 2011: 114ff. & 264 oder DeRose 2018: 16. Diese Deutung erklärt auch, weshalb z. B. Nols fälschlicherweise davon ausgeht, der göttliche Diskurs beginne aus Berkeleys Sicht nicht am ersten Tag der Schöpfung, sondern erst am sechsten, als Adam erschaffen worden sei. Eine weitere Schwierigkeit in § 254 ergibt sich dadurch, dass Berkeley «this language or discourse» schreibt und damit die These der göttlichen Sprache auf das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen auszuweiten scheint. Im Kontext des Abschnittes scheint mir jedoch klar, dass es Berkeley nicht darum geht, «Sprache» und «Diskurs» einfach gleichzusetzen. Vielmehr geht es an der betreffenden Stelle darum, dass das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen eine linguistische Struktur aufweist. Berkeley ist der Ansicht, dass das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen sprachlich verfasst, aber nicht selbst eine Sprache ist. Wenn Berkeley in § 254 von «Sprache» schreibt, handelt es sich aus heutiger Sicht gewissermassen um eine Akt-Objekt-Ambiguität. Das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen ist keine Sprache im Sinne einer Handlung oder eines Prozesses (Akt), sondern nur im Sinne des Resultats dieser Handlung oder dieses Prozesses (Objekt). Einzig visuell Wahrgenommenes (*vision*) ist eine Sprache im Sinne einer Handlung oder eines Prozesses.

Äusserung auf ein (fiktives) Gespräch bezieht, handelt es sich bei den beiden danach genannten Werken um geschriebene Bücher. Diese beiden Werke sind dabei ebenso wenig Dialoge wie etwa Berkeleys Schriften *A Discourse addressed to Magistrates and Men in Authority* oder *The Analyst or A Discourse Addressed to an Infidel Mathematician*, deren Titel bereits deutlich machen, dass es sich um Diskurse handelt. Es ist deshalb keine Überraschung, dass Berkeley wiederholt geltend macht, man könne einen Diskurs sowohl lesen als auch hören (PHKI § 20; TVV § 48; Alc. II § 21, 101; *Works* II, 139 ff.).

Es ist offensichtlich, dass Berkeley *discourse* keineswegs gleichbedeutend mit *dialogue* gebraucht. Das vorherige Zitat aus den *Drei Dialogen* zeigt, dass ein Diskurs zwar ein Dialog sein kann; dies ist aber keineswegs notwendig. Damit etwas ein Diskurs ist, reicht es völlig aus, dass es darin nur eine Sprecherin oder einen Sprecher gibt. In zeitgenössischer Terminologie formuliert: Das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen ist für Berkeley gewissermassen mindestens eine Form der Einwegkommunikation von Gott (Sender) zu den Menschen (Empfängerinnen und Empfänger). Obwohl unklar ist, ob es eine Rückkoppelung gibt und die Empfängerinnen und Empfänger mit dem Sender interagieren können, ist zumindest eines klar: Gott kommuniziert mit uns (§ 4.1).⁸⁹

Mit «Diskurs» bezieht Berkeley sich in erster Linie auf den Inhalt und nicht die Form. Dies wird deutlich, wenn Berkeley seine Werke als «Diskurse» bezeichnet. Damit meint er nicht, dass diese in der Dialogform verfasst

⁸⁹ Entgegen dem wiederholten Vorwurf (King 1970: 121; Baldwin 1978: 203) wäre es für Berkeley unproblematisch, wenn sich herausstellte, dass die visuelle Sprache Gottes nur einen Sprechenden hätte – nämlich Gott. Dieser Vorwurf scheint mir nur schon in Anbetracht von Berkeleys Verständnis von *discourse* unberechtigt. Ausserdem lassen Berkeleys Äusserungen grundsätzlich die Möglichkeit zu, das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als Gespräch zu deuten. Wenn Menschen visuelle Sinnesideen hervorbringen würden bzw. diese verändern könnten, dann wären sie aktive Gesprächsteilnehmer (Pearce 2008: 256). Das hat zur Folge, dass die Frage, ob sich das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen sinnvollerweise als Gespräch deuten lässt, ebenso davon abhängt, ob sich das in der Forschung höchst umstrittene Problem der Handlungsfähigkeit endlicher Wesen lösen lässt – ohne Berkeley zu einem Okkasionalisten zu machen (McDonough 2008; Lee 2018).

sind, sondern dass es sich um «methodisch aufgebaute Abhandlungen über ein bestimmtes Thema» handelt. Berkeleys Verwendung von «Diskurs» sagt für sich genommen nichts über die Anzahl der Gesprächsteilnehmer aus. Wenn Berkeley das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen einen «Diskurs» nennt, impliziert dies keineswegs, dass es sich um einen Dialog handelt. Vielmehr sagt Berkeley damit, dass Gott mit uns kommuniziert und dass die Gesamtheit von Gottes Äusserungen die Form einer methodisch aufgebauten Abhandlung haben. In der Folge wird deshalb von «Diskurs» und nicht von «Gespräch» oder «Dialog» die Rede sein.⁹⁰

Die bisherigen Ausführungen legen erstens nahe, dass das Diskurs- und Buchgleichnis miteinander kompatibel sind. Zweitens wird deutlich, dass Berkeleys Diskursgleichnis sinnvollerweise als Modifikation des herkömmlichen Buchgleichnisses verstanden werden kann. Gemäss Berkeleys Auffassung von «Diskurs» kann ein Diskurs sinnvollerweise als Vorlesung oder Erzählung mit schriftlicher Grundlage gedeutet werden. Berkeley scheint den Ausdruck gar in diesem Sinne zu verwenden, wenn er seine Predigten – diese haben ebenfalls keine Dialogform – «Diskurse» nennt (*Works* VI, 15 & *Works* VII, 106, 117 & 126). Dies macht zudem noch deutlicher, dass es für die Frage, ob etwas ein Diskurs ist, keine Rolle spielt, ob es geschrieben oder gesprochen ist. Vielmehr zählt, ob es sich um eine methodisch aufgebaute

⁹⁰ Es scheint zudem, dass der Ausdruck «Diskurs» von Berkeleys Gegnerschaft auch in diesem Sinne verwendet wird. Zum Beispiel ist Anthony Collins' «niederträchtiges» Werk (Letter 38 [27], 79 [58]) *A Discourse on Free-Thinking* ebenfalls nicht in Dialogform geschrieben. Vielmehr handelt es sich um eine methodisch aufgebaute Abhandlung mit dem Ziel, das Freidenkertum zu verteidigen (Collins 1713: Abs. 1). Zwei interessante Fragen, welche sich nahtlos an die bisherige Diskussion von Berkeleys Verständnis von «Diskurs» anschliessen, sind die folgenden: Übernimmt Berkeley die Unterscheidung zwischen intuitiver und diskursiver Erkenntnis? Und wenn dem so ist; welche Rolle spielt diese Unterscheidung für ihn im Allgemeinen und für die These der göttlichen Sprache im Besonderen? Die Unterscheidung hat eine lange Tradition und findet sich im Ansatz z. B. bei Galilei (*Opere* VII, 129). Vor allem ist sie zentral für Spinoza (*Ethica* II, prop. 20, schol. oder prop. 41). Berkeley schreibt wiederholt von «intuitivem Wissen» oder unterscheidet zwischen *intuition* und *demonstration* (DHP III 230), ebenso werden sowohl Spinoza (NB 824–831; TVV § 6; Alc. IV § 16, 163; *Siris* § 354) als auch Galilei (DM § 9; *Siris* § 245) wiederholt erwähnt.

Abhandlung handelt, und zusätzlich muss eine solche Abhandlung in jedem Fall eine linguistische Struktur aufweisen – d. i. in einer bestimmten Sprache geführt werden oder geschrieben sein. Es ist jedoch nicht festgelegt, welche Sprache dies ist. Ein Diskurs kann in Deutsch, in Englisch oder, wie im Falle des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens, in der Sprache des visuell Wahrgenommenen (*vision*) geführt werden.

Auf den ersten Blick lässt sich das Diskursgleichnis sinnvollerweise als Modifikation des Buchgleichnisses verstehen und deshalb handelt es sich um einen sehr vielversprechenden Vorschlag hinsichtlich der Klärung von Berkeleys Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens. Bei näherem Hinsehen scheint sich jedoch ein Problem zu ergeben: Es ist bereits festgestellt worden, dass gemäss Berkeley «Diskurs» im eigentlichen Sinn verwendet «herumrennen» bedeutet. Dies hat zur Folge, dass es, ausgesagt vom Naturgeschehen, metaphorisch zu verstehen ist. Das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen ist schliesslich nichts, was «herumrennt». Dies gibt Anlass zu einer Sorge: Im Lichte von Berkeleys Beharren auf einer wörtlichen Auslegung der These der göttlichen Sprache scheint es problematisch, wenn «Diskurs», ausgesagt vom Naturgeschehen, metaphorisch zu verstehen ist. Dies vor allem in Anbetracht dessen, dass ich Pearces Interpretation, wonach Gott bloss im uneigentlichen Sinn zu uns «spricht», für sein metaphorisches Verständnis kritisiert habe (§ 4.1). Meine Hauptkritikpunkte sind dabei gewesen, erstens, dass Berkeleys Äusserungen nicht nahelegen, er habe «sprechen» in diesem Kontext metaphorisch verstanden. Zweitens habe ich darauf hingewiesen, dass es insofern mit der wörtlichen Auslegung der These konfligiert, als es die argumentative Kraft der visuellen Sprache als Gottesbeweis entscheidend unterminierte, wenn Berkeley «sprechen» nicht im eigentlichen Sinn verwendete. Trifft dies nun ebenso für eine metaphorisch zu verstehende Verwendung von «Diskurs» zu?

Anders als im Fall von «sprechen» hält Berkeley in verschiedenen Werken und zu unterschiedlichen Zeitpunkten daran fest, dass *discourse* fast immer in einem uneigentlichen Sinn verwendet werden muss. Dies bekräftigt er sowohl 1713, 1725 und 1734 in den *Drei Dialogen* (DHP III 250) als auch 1732 sowie 1752 in *Alciphron* (Alc. VI § 9, 238 & VII § 13, 306). Darüber hinaus erscheint *discourse* grundsätzlich eine unproblematische Metapher zu sein (§ 3.8): So liegt der Übertragung von *discourse* von Passendem (Herumrennen) auf Unpassendes (eine bestimmte geistige Tätigkeit X) eine funktio-

nale Ähnlichkeit zugrunde – d. i., es handelt sich um eine metaphorische Analogie. Die Übertragung von *discourse* hat damit eine von unseren Interessen und Fähigkeiten unabhängige Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge. Obschon es sich um eine uneigentliche Redeweise handelt, ist sie zulässig. Dies gilt ebenso, wenn sich «Diskurs» nicht auf die geistige Aktivität, sondern auf deren (wahrgenommenes) Produkt bezieht: eine geschriebene oder vorgetragene Abhandlung.

Der Umstand, dass das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen nur in einem uneigentlichen Sinn «Diskurs» genannt werden kann, konfliktiert zudem nicht mit Berkeleys wörtlicher Auslegung der These der göttlichen Sprache. Dementsprechend wird dadurch auch die argumentative Kraft des darauf aufbauenden Gottesbeweises nicht unterminiert. Vielmehr impliziert die Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens als Diskurs (in einem metaphorisch zu verstehenden Sinn) dennoch, dass Gott im eigentlichen Sinn mit uns kommuniziert. Das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen umfasst nämlich in jedem Fall die Gesamtheit Gottes sprachlicher Äusserungen. Es liegt deshalb auf der Hand, dass das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen eine linguistische Struktur aufweist, d. i. in einer Sprache verfasst ist. Diese Sprache ist in Berkeleys Fall weder etwa die Mathematik noch etwa Suaheli, sondern visuell Wahrgenommenes (*vision*). Dabei hat es auf die Beantwortung der Fragen, ob visuell Wahrgenommenes (*vision*) im eigentlichen Sinne eine Sprache ist und ob Gott im eigentlichen Sinne kommuniziert, keinen Einfluss, wenn das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen nur in einem uneigentlichen Sinn als «Diskurs» bezeichnet werden kann. Dafür zählt einzig, dass Berkeley Folgendes geltend machen kann: Erstens muss er zeigen, dass visuell Wahrgenommenes (*vision*) ein besonderes Zeichensystem ist (bestehend aus arbiträr verknüpften, passenden und angemessenen Zeichen), welches den Zwecken der Information, Unterhaltung sowie Instruktion dient. Zweitens muss er darlegen, dass Gott dieses Zeichensystem für diese Zwecke nutzt.

Kurzum: Es ist aus Berkeleys Sicht unproblematisch, wenn das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen nur in einem uneigentlichen Sinne als «Diskurs» bezeichnet werden kann. Zudem handelt es sich nicht um einen Nachteil gegenüber dem Buchgleichnis. Mir ist in Berkeleys Gesamtwerk kein Hinweis bekannt, der nahelegen würde, dass Berkeley unter einem Buch etwas anderes als ein Schriftstück oder den Teil eines solchen verstünde

(wie etwa die Bücher der Bibel). Das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen ist aber ebenso wenig im eigentlichen Sinne ein Schriftstück, wie es ein Paar herumrennender Beine ist. Es scheint damit, als ob es auf der Ebene des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens nur die Möglichkeit gibt, eine mehr oder weniger treffende Metapher bzw. eine treffende metaphorische Analogie zu verwenden – und Berkeley entscheidet sich dann für ein bekanntes Gleichnis und modifiziert und ergänzt dieses in einer interessanten Weise.

Man kann das so zusammenfassen: Das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen wird gemäss Berkeley am besten als ein von Gott vorgelesenes Buch verstanden oder, wie Berkeley es nennt, als Diskurs. Dieser Diskurs wird in der visuellen Sprache Gottes (und nicht etwa den künstlichen Sprachen der Menschen) geführt. Obschon das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen nur im uneigentlichen Sinne ein Diskurs ist, kann es dennoch im eigentlichen Sinne linguistisch strukturiert, d. i. in einer Sprache verfasst sein – sofern Berkeley seinem Anspruch folgend darlegen kann, dass visuell Wahrgenommenes (*vision*) eine Sprache ist. Dies wird im nächsten Abschnitt geprüft.

Für den Moment ist die Feststellung wichtiger, dass das Diskurs- und das Buchgleichnis Berkeleys miteinander kompatibel sind. Es gibt zwar gewissermassen eine gesprochene und eine geschriebene Version des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens und dies mag auf den ersten Blick seltsam anmuten. Es ergibt im Kontext eines theistischen Gottesverständnisses jedoch durchaus Sinn. Gemäss einem derartigen Verständnis ist Gott ein Wesen, das ausserhalb von Raum und Zeit ist und bereits existiert, bevor die Schöpfung der Welt beginnt – d. i., bevor das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen zu existieren beginnt. Wie ich vorgeschlagen habe, beginnt dessen Existenz in dem Augenblick, als Gott *zu sprechen* beginnt. Dies ist aber damit kompatibel, dass Gott vor diesem ersten Sprechakt gewissermassen alles einmal niedergeschrieben hat. Dies ergibt aus theologischer Sicht wiederum insofern Sinn, als aus Gottes Sicht der Verlauf der Welt von der sprichwörtlich ersten bis zur letzten Sekunde feststeht. Es ist gar so, dass Gott uns das Ende der Geschichte bereits verraten hat. Wir wissen nämlich, dass das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen (so wie wir es kennen) mit der

Wiederkunft Christi und dem Tag des Jüngsten Gerichts ein Ende haben wird (Offb, 20–22).

Aus Gottes Sicht steht der Verlauf der Welt fest (d. i., das Buch ist bereits verfasst), bevor sie aus unserer Sicht überhaupt zu existieren begonnen hat. Aus unserer Sicht beginnt die Existenz der Welt, als Gott beginnt, das Buch vorzulesen. Es liegt damit nahe, dass wohl nur Gott Zugang zur geschriebenen Version des Naturgeschehens hat und wir unmittelbar nur zur gesprochenen Version. Dies ist aber insofern irrelevant, als diese Versionen aufgrund der strukturellen Isomorphie von gesprochener und geschriebener Sprache in den für uns relevantesten Hinsichten keine Unterschiede aufweisen. Der Zugang zur gesprochenen Version reicht aus, damit Gott mit uns kommunizieren kann und wir uns der inniglichen Präsenz eines uns überlegenen Wesens bewusst werden können. Dementsprechend kann die auf den ersten Blick bestehende Spannung zwischen dem Buchgleichnis und Berkeleys Augenmerk auf gesprochene Sprache weitgehend aufgelöst werden.

Mit meinem Interpretationsvorschlag wird klar, welche Rolle das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen hat und in welchem Verhältnis es zur These der visuellen Sprache Gottes steht: Es handelt sich beim sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehen um einen göttlichen Diskurs, der von Gott in der Sprache des visuell Wahrgenommenen (*vision*) geführt bzw. gehalten wird. Mit dieser Deutung des Verhältnisses bleibt jedoch ein Problem bestehen: Es ist nach wie vor unklar, welche Rolle die Ideen oder Wahrnehmungen der verbleibenden drei Sinnesmodalitäten einnehmen. Dieses Problem wird im nächsten Abschnitt zunächst besprochen, denn erst mit dessen Lösung kann ich die Rekonstruktion von Berkeleys Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens vollenden. Dies ermöglicht wiederum, die offenen Fragen aus §§ 4.2–4.3 zu beantworten und so die Untersuchung von Berkeleys wörtlichem Verständnis der These der göttlichen Sprache abzuschließen.

4.7 Berkeleys Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens und die visuelle Sprache Gottes: ein Rettungsversuch

Im vorausgehenden Abschnitt ist dargelegt worden, dass Berkeley das traditionelle Buchgleichnis in einer sehr interessanten Weise modifiziert: Er deutet das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen als Diskurs, welcher die Form einer Vorlesung hat und in der Sprache des visuell Wahrgenommenen gehalten wird. Damit wird klar, dass sich Berkeleys These der visuellen Sprache Gottes auf der Makroebene mit der Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens als Diskurs verträgt. Auf der Mikroebene hingegen besteht ein Konflikt: Bisher konnte nämlich nicht geklärt werden, welche Rolle den Ideen oder Wahrnehmungen der verbleibenden drei Sinnesmodalitäten zukommt. Aufgrund von Berkeleys Ausführungen gibt es zwei plausible, aber miteinander konfligierende Möglichkeiten, diese Frage zu beantworten. Diese werden als Nächstes eingehender betrachtet.

Das Verhältnis von göttlicher Sprache und göttlichem Diskurs (i): zwei Möglichkeiten

Die erste Möglichkeit findet sich in PHK § 65. Dort schreibt Berkeley: « [T]he reason why ideas are formed into machines, that is, artificial and regular combinations, is the same with that for combining letters into words». Obschon Berkeley von «Maschinen» spricht, wird im Kontext des Abschnitts klar, dass er sich damit auf Einzeldinge, d. i. Ideenbündel, bezieht. Dies wird bereits deutlich, wenn man beachtet, dass er diese «Maschinen» als «künstliche und regelmässige Kombinationen» von Ideen charakterisiert. So verstanden, legt Berkeleys Äusserung in PHK § 65 Folgendes nahe: die verschiedenen Arten von Sinnesideen bzw. die Wahrnehmungen unserer fünf Sinnesmodalitäten nehmen in der göttlichen Sprache die Rolle von Buchstaben und die Ideenbündel jene von Wörtern ein.

Auf den ersten Blick scheint PHK § 65 für meinen Rettungsversuch insofern vielversprechend zu sein, als Berkeley in diesem Abschnitt allen Arten von Sinnesideen eine Rolle zuzuweisen scheint. Bei genauerem Hinsehen wird jedoch deutlich, dass diese Charakterisierung von Sinnesideen als

Buchstaben und von Ideenbündeln als Wörtern aus PHK § 65 mit meiner ausführlich verteidigten Interpretation von visuell Wahrgenommenem (*vision*) als Sprache Gottes inkompatibel ist. Während visuelle Sinnesideen gemäss meiner Interpretation die *Wörter* der göttlichen Sprache sind (§ 4.4), legt Berkeleys Äusserung in PHK § 65 für sich genommen nahe, dass es sich um *Buchstaben* im Alphabet der göttlichen Sprache handelt. Der Konflikt wird gar noch deutlicher, wenn Tastbares in Betracht gezogen wird. So müssten tastbare Sinnesideen zugleich die Rolle von aussermentalen Bezugsgegenständen und Buchstaben einnehmen. In beiden Fällen lägen die Rollen nicht einmal auf derselben linguistischen Ebene. So wäre eine visuelle Sinnesidee im einen Fall als Buchstabe ein Grundelement und im anderen Fall als Wort eine aus Grundelementen zusammengesetzte komplexe Einheit. Eine tastbare Sinnesidee wäre gar zugleich ein Grundelement und der aussermentale Bezugsgegenstand der daraus zusammengesetzten komplexen Einheit. Eine Konsequenz solcher Doppelfunktionen scheint zudem zu sein, dass Gott zwei Sprachen hätte. Folgt man nämlich der Charakterisierung aus PHK § 65, dann kann das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen, d. i. der göttliche Diskurs, nicht in der visuellen Sprache verfasst sein. Vielmehr wäre das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen selbst die Sprache Gottes (Pearce 2017: 174–180).

Ich habe in §§ 4.5–4.6 ausführlich dargelegt, dass Berkeley von der Auffassung abkommt, das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen sei die Sprache Gottes. Sowohl die Grosszahl von Berkeleys Äusserungen zu diesem Thema als auch fast alle seiner Anpassungen sprechen dafür, dass er spätestens ab 1732 die Auffassung vertreten hat, einzig visuell Wahrgenommenes (*vision*) sei die Sprache Gottes. Vor diesem Hintergrund gibt es zwei naheliegende Möglichkeiten: *entweder* man betrachtet die Äusserungen aus PHK § 65 als einmaligen Ausreisser Berkeleys, den er möglicherweise bei den Revisionen von 1734 übersehen hat, und vernachlässigt die Stelle *oder* man prüft, ob es eine Deutung gibt, mit welcher sich der soeben ausgeführte Konflikt zumindest vermindern lässt.

Die Situation weist damit interessante Parallelen zur Diskussion von Berkeleys inkonsistent erscheinenden Äusserungen zur Signifikationsbeziehung von Sichtbarem und Tastbarem auf (§ 4.3). Die Äusserungen in NTV § 143 haben dabei eine besondere Herausforderung geboten. Berkeleys Aussagen in diesem Abschnitt haben sich mit den übrigen Texten nur in

Einklang bringen lassen, indem ich ihre Bedeutung an den argumentativen Kontext gebunden habe, in dem sich der Abschnitt befindet. Dieser Kontext hat bei der Analyse von NTV § 143 nahegelegt, dass es Berkeley nicht darum geht, in welchem Sinne Sicht- und Tastbares als Zeichen und Bezeichnetes der göttlichen Sprache zu verstehen sind. Vielmehr geht es in § 143 um die Illustration eines spezifischen Gesichtspunktes, welcher der Zurückweisung eines Einwands dient (§ 4.3).

Interessanterweise kann man in Bezug auf PHK § 65 eine ähnliche Deutung anbieten. Berkeley führt die betreffenden Charakterisierungen von Sinnesideen als Buchstaben und von Ideenbündeln als Wörtern nämlich ebenfalls im Rahmen einer Verteidigung gegen einen Einwand ein. Es handelt sich dabei um den bereits erwähnten elften Selbsteinwand gegen den Immaterialismus (§ 4.6). Damit setzt Berkeley Sinnesideen mit Buchstaben und Ideenbündel mit Wörtern in einem argumentativen Zusammenhang gleich, der nahelegt, dass er Folgendes zeigen möchte: Berkeley versucht an den betreffenden Stellen darzulegen, inwiefern er mit seinem Immaterialismus trotz Zurückweisung inter-ideeller Kausalität die Ordnung und Komplexität des Naturgeschehens erklären kann (PHK §§ 60–65). Es geht Berkeley an der betreffenden Stelle weder in erster Linie um seine These der göttlichen Sprache noch darum, die Rolle von Sinnesideen in der göttlichen Sprache näher zu bestimmen.

Während meine bisherigen Ausführungen nahelegen, dass PHK § 65, gelesen im argumentativen Kontext, nicht mit meiner Interpretation von Berkeleys These der göttlichen Sprache konfligiert, hat diese Strategie ihren Preis: PHK § 65 ist die einzige Stelle, an welcher Berkeley das Verhältnis von visueller Sprache und dem restlichen Naturgeschehen auszuformulieren scheint. Er unterlässt es nämlich in seinen Schriften, darauf einzugehen, welche Rolle Ideenbündeln und den Ideen oder Wahrnehmungen der verbleibenden drei Sinnesmodalitäten in der göttlichen Sprache jeweils zukommt. Das Unterfangen, Berkeleys These der göttlichen Sprache mit seiner Auffassung des Naturgeschehens zusammenzubringen, nimmt insofern die Form eines Rettungsversuches an, als die Interpretin oder der Interpret dabei weitgehend auf sich gestellt ist. Das Einzige, was Berkeley zur Verfügung stellt, sind gewissermassen Leitplanken in Form von Hinweisen und Vorgaben, welche ein Rekonstruktionsvorschlag erfüllen muss. Damit lässt sich zwar sicherstellen, dass der Vorschlag weitgehend in Berkeleys Sinn

ist. Es ändert aber nichts daran, dass Berkeleys Schweigen eine weitreichende exegetische Hilfeleistung unabdingbar macht. In der Folge werde ich zunächst auf die Bedingungen eingehen, welche ein Rekonstruktionsvorschlag erfüllen muss, und dann darauf, wie mein Rettungsversuch aussieht und inwiefern er diesen Bedingungen gerecht wird.

Das Verhältnis von göttlicher Sprache und göttlichem Diskurs (ii): ein Rettungsversuch

Im Lichte meiner bisherigen Ausführungen ist klar, dass mein Rekonstruktionsvorschlag mindestens den folgenden Bedingungen gerecht werden muss:

1. Einzeldinge sind Ideenbündel, welche Ideen aller fünf Sinnesmodalitäten umfassen (PHK § 1).
2. Die Ideen des Geruchs- und Geschmacksinnes formen keine eigenen Sprachen (§ 4.5).
3. Visuelle Sinnesideen sind in der göttlichen Sprache analog zu (gesprochenen) Wörtern und Tastbares ist analog zu deren aussermentalen Bezugsgegenständen (§ 4.4).
4. Das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen umfasst Ideen aller fünf Sinnesmodalitäten – die These der visuellen Sprache Gottes nur deren zwei (§ 4.5).
5. Nur visuell Wahrgenommenes (*vision*) ist die Sprache Gottes (§ 4.5)
6. Das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen ist ein Diskurs, welcher in der Sprache des visuell Wahrgenommenen (*vision*) geführt wird bzw. verfasst ist (§ 4.6).
7. Das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen mag eine schriftliche Grundlage haben, Berkeleys Augenmerk liegt bei der These der göttlichen Sprache aber auf der gesprochenen Sprache (§ 4.6).
8. Sprachliche Äusserungen haben stets eine pragmatische Dimension, insofern als sie einem bestimmten Zweck dienen (§ 4.2).

Die aufgezählten Bedingungen machen deutlich, dass Berkeley einerseits das Primat der visuellen Sprache Gottes betont, andererseits aber dennoch davon ausgeht, dass die Ideen der verbleibenden drei Sinnesmodalitäten (Hören, Riechen, Schmecken) in irgendeiner Weise Bestandteil dieser visuellen

Sprache Gottes sind. Dabei macht Pearce einen in dieser Hinsicht vielversprechenden Vorschlag, den er aber selbst nicht weiterverfolgt.

In seinem Buch vergleicht Pearce Riechbares und Schmeckbares mit einer Körpersprache: «Stoplights are [...] part of the total apparatus by which English speakers customarily communicate. Smell and taste are, in fact, far richer than stoplights, so that we may perhaps also compare them to «body language»» (Pearce 2017: 181). Auf Pearces Vorschlag aufbauend könnte man Riechbares und Schmeckbares mit Mimik und Gestik gleichsetzen; und die von Pearce (2017: 181 & 187) nicht erwähnten auditiven Sinnesideen könnten die Rolle der Intonation einnehmen.

Der Vorschlag, die Ideen der restlichen Sinnesmodalitäten als «Körpersprache» zu verstehen, ist besonders vielversprechend, da er sowohl zu Berkeleys Augenmerk auf gesprochene Sprache (§ 4.5) als auch zur gemäss Berkeley bestehenden pragmatischen Dimension sprachlicher Äusserungen passt (§ 4.2). Pearce weist zu Recht darauf hin, dass die Körpersprache ein non-verbaler Teil unserer verbalen Kommunikation ist. Mit diesem auf Pearce aufbauenden Vorschlag scheint man Berkeleys Anspruch einlösen zu können, dass die Ideen oder Wahrnehmungen der verbleibenden drei Sinnesmodalitäten Teil der visuellen Sprache Gottes sind, ohne selbst im Berkeley'schen Sinne eine Sprache zu sein, d. i. ein besonderes Zeichensystem, das bestimmten Zwecken dient. Der Vorschlag zieht aber eine theologische Schwierigkeit nach sich: Die Rede von «Körpersprache» legt bereits nahe, dass Gott gemäss diesem Vorschlag einen Körper habe. Dieser scheint darüber hinaus eine wichtige Rolle für die göttliche Kommunikation zu spielen. Es ist aber im Rahmen meiner Diskussion des Problems der göttlichen Attribution deutlich geworden, dass Berkeley der Ansicht ist, Gott besitze *keinen* Körper (Alc. IV § 21, 170; § 2.5).

Die Spannung zwischen dem Vorschlag und Berkeleys Ansicht lässt sich nicht gänzlich vermeiden, aber bedeutend reduzieren, wenn man Berkeleys Augenmerk auf gesprochene Sprache aus dem IV. Dialog von *Alciphron* folgt. Davon ausgehend liegt es nahe, die Ideen der restlichen Sinnesmodalitäten zusammengefasst als Intonation zu deuten. Bevor ich darauf eingehe, was ich hierbei unter «Intonation» verstehe, muss ich erläutern, inwiefern dieser Vorschlag die theologische Problematik reduziert. Schliesslich gehört Intonation ebenso wie Mimik und Gestik zur Körpersprache. Mein Vorschlag impliziert jedoch *nicht*, dass Gott einen Körper inklusive

Gesicht, Händen und Füßen hat, sondern einzig, dass Gott über eine Stimme oder einen Stimmapparat verfügt.

Der entscheidende Vorteil meines Vorschlags liegt jedoch nicht in der Reduktion der Anzahl zugeschriebener Körperteile, sondern darin, dass er kein neues Problem schafft. Vielmehr baut er auf einem bereits für Berkeley bestehenden Problem auf. Im Zusammenhang damit, dass er sein Augenmerk auf gesprochene Sprache legt, redet Berkeley wiederholt von der «Stimme Gottes» (NTV § 152 & PO § 31). Wie ich dargelegt habe, gibt es verschiedene Möglichkeiten, diese Redeweise zu entschärfen (§ 4.1). Diese fallen mit meinem gegenwärtigen Rettungsversuch jedoch weg, weil dieser genau davon lebt, Berkeleys Augenmerk auf gesprochene Sprache und die Rede von einer «Stimme» so ernst zu nehmen, wie es nur geht. Es bleibt mir deshalb nichts anderes übrig, als in den sprichwörtlich sauren Apfel zu beissen und die theologische Problematik meines Vorschlags zu akzeptieren. Aufgrund der bisherigen Ausführungen sollte klar sein, dass dies kaum zu umgehen ist. Die Alternative ist nämlich eine auf PHK § 65 basierende Rekonstruktion, welche nicht mit der These der visuellen Sprache Gottes kompatibel ist. Es stehen damit, bildlich gesprochen, nur mehr oder weniger saure Äpfel zur Auswahl, und ich habe unter diesen bereits den süssesten eruiert. Als Nächstes soll deshalb mein Rekonstruktionsvorschlag im Detail besprochen werden.

Mit «Intonation» meine ich in einem zeitgenössisch-linguistischen Sinn «die Gesamtheit der prosodischen Eigenschaften lautsprachlicher Äusserungen», welche aus dem Zusammenspiel dreier Elemente resultiert: Betonung, Tonhöhenverlauf und Pausengliederung (Bussmann 2008: «Intonation»). Gemäss meinem Vorschlag korrespondieren diese drei Elemente mit den drei Ideen der verbleibenden Sinnesmodalitäten. Es spielt keine Rolle, welches Element welcher Art von Sinnesidee zugeordnet wird. Riechbares kann z. B. analog zur Betonung, Hörbares analog zum Tonhöhenverlauf und Schmeckbares analog zur Pausengliederung aufgefasst werden. Der entscheidende Gesichtspunkt ist, dass so den Ideen oder Wahrnehmungen der verbleibenden drei Sinnesmodalitäten in der visuellen Sprache Gottes eine Rolle gegeben werden kann, welche sie selbst nicht zu eigenen Sprachen macht. Der Kerngedanke ist dabei der folgende: In der göttlichen Sprache nehmen visuelle Sinnesideen die Rolle ein, welche Ausdrücke in den künstlichen Sprachen der Menschen haben, und ebenso wie Letztere werden die

Ausdrücke in der Sprache Gottes mit einer bestimmten Intonation vorgebracht.

Der Vorschlag passt *prima facie* dazu, dass Berkeley sein Augenmerk vor allem im IV. Dialog von *Alciphron* auf gesprochene Sprache legt, und wird zudem dem Primat von visuell Wahrgenommenem (*vision*) als Sprache gerecht. Dies zeigt sich besonders deutlich, wenn man Berkeleys Gründe dafür, dass Riech-, Schmeck- und Hörbares keine göttliche Sprache bilden, genauer untersucht. Diese Untersuchung wird nicht nur die Gründe für die gemäss Berkeley bestehende Vorrangstellung von visuell Wahrgenommenem (*vision*) offenlegen. Sie wird es zudem ermöglichen, die noch offenen Fragen aus § 4.2 zu beantworten. Im Zuge der Untersuchung wird nämlich deutlich, dass visuell Wahrgenommenes (*vision*) dieselben pragmatischen und semantischen Merkmale aufweist, welche Sprache zu einem *besonderen* Zeichensystem machen: ebenso wie Sprache dient es den Zwecken der Information, der Instruktion sowie der Unterhaltung. Zudem sind seine Zeichen (visuelle Sinnesideen) nicht nur arbiträr mit ihrem Bezeichneten verknüpft (§§ 4.3–4.4), sondern auch angemessen und vielfältig. Bevor dies gezeigt werden kann, muss ich aber Berkeleys Argumentation dafür, dass Riechbares und Schmeckbares keine Sprachen seien, näher betrachten.

Die Vorrangstellung von Sichtbarem und Tastbarem

In der *Alciphron*-Ausgabe von 1752 macht Berkeley geltend, die Ideen des Geruchs- und Geschmacksinns seien Zeichen, ihnen fehle jedoch die Artikulation, Kombination, Varietät und Fülle, welche zusammen mit den Möglichkeiten des allgemeinen Gebrauchs und der einfachen Anwendung der Zeichen die wahre Natur der Sprache ausmachten (Alc.¹⁷⁵² IV § 12, 157). Berkeley erwähnt dabei weder, wofür Riechbares und Schmeckbares Zeichen sein könnten, noch bringt er explizit zum Ausdruck, welche dieser Merkmale diesen Arten von Sinnesideen im Unterschied zu Sichtbarem fehlen. Seine Vergleiche von Riechbarem und Schmeckbarem mit den «natürlichen Schreien» der Tiere und Ausrufen der Menschen legen nahe, dass es diesen Arten von Sinnesideen vor allem an Fülle mangelt – was die Möglichkeiten zur Kombination und Varietät reduziert. In einer zeitgenössischen Terminologie ist Berkeleys Punkt der folgende: Den «natürlichen Schreien» der Tiere

mangelt es, ebenso wie den Ideen oder Wahrnehmungen des Geruchs- und Geschmacksinns, als Zeichensystemen vor allem an Produktivität. Es mag zwar sein, dass man aus einfachen Grundelementen komplexere Einheiten bilden kann und dieser Vorgang gar Regeln folgt. Die äusserst limitierte Zahl der Grundelemente führt jedoch dazu, dass die Anzahl komplexer Elemente ebenso überschaubar bleibt. Dies lässt sich am besten am Geschmacksinn verdeutlichen.⁹¹

In Berkeleys Ausführungen werden explizit drei Geschmäcke voneinander unterschieden: sauer (*Siris* § 97), süss und bitter (DHP I 180). Obschon er «salzig» nicht im Sinne eines Geschmacks erwähnt, kann man es zumindest für den Zweck der Illustration so behandeln. Man kann für diesen Zweck sogar *umami* mitberücksichtigen, denn es spielt keine Rolle, ob man drei, vier oder fünf Geschmäcke zulässt. In jedem dieser Fälle gilt das Folgende: sofern gustatorische Sinnesideen ein Zeichensystem bildeten, würde dieses aus Berkeleys Sicht mehr Parallelen zu den natürlichen Schreien von nicht-menschlichen Tieren als zu einer menschlichen Sprache aufweisen. Das «Vokabular» ist mit bloss drei bis fünf Ausdrücken so oder so äusserst limitiert, ganz so wie dasjenige eines nicht-menschlichen Tieres, welches in einer begrenzten Zahl von unterschiedlichen Situationen verschiedene Laute von sich gibt, z. B. wenn es Nahrung findet oder wenn es Schmerzen hat. Dies resultierte selbst dann in einem sehr limitierten Vokabular, wenn man Berkeleys Charakterisierung aus PHK § 65 folgte, womit das Zeichensystem aus drei bis fünf Buchstaben bestünde.

Während dieselben Überlegungen aus Berkeleys Sicht wohl ebenso für Riechbares gelten, fragt sich, weshalb Berkeley in Alc.¹⁷⁵² IV § 12 auditive

⁹¹ Berkeleys Augenmerk an dieser Stelle weist eine interessante Parallele zur Argumentation Descartes' auf (Wild 2006: Kap. III.4). Für Berkeley scheint dabei nicht nur klar, dass nicht-menschliche Tiere keine Sprachen haben, sondern auch, dass es ihnen an Vernunft mangelt (AT IV 575; AT V 278). Die Auffassung, dass es eine enge Verknüpfung zwischen Sprechen und Rationalität gebe, ist zu dieser Zeit weitverbreitet und scheint auch von Berkeley geteilt zu werden. Dies liegt nahe, da Berkeley sie meist *brutes* nennt und schreibt: «Man alone of all animals hath understanding to know his God» (Alc. V § 28, 207). Aus heutiger Sicht könnte man Berkeley entgegenen, dass unklar ist, ob nicht-menschliche Tiere Menschen in diesen Hinsichten tatsächlich derart unterlegen sind (Perler & Wild 2005; Wild 2008: I & II.4).

Sinnesideen gar nicht erst erwähnt. Vor dem Hintergrund meiner bisherigen Ausführungen liegt eine Vermutung nahe: Auditive Sinnesideen sind eine Sprache bzw., präziser formuliert, sie können genutzt werden, um Sprachen zu bilden. Im Unterschied zu visuell Wahrgenommenem (*vision*) handelt es sich dabei nicht um die «natürliche Sprache» Gottes. Vielmehr stellen sie die Grundlage für die «künstlichen Sprachen» der Menschen dar, wie Berkeley in TVV § 40 nahelegt. Berkeley macht im betreffenden Abschnitt nämlich explizit geltend, dass menschliche Sprachen, ebenso wie jene Gottes, aus einer grossen Anzahl arbiträr verknüpfter, vielfältiger und angemessener Zeichen bestehen. Dabei handelt es sich bei diesen Zeichen um nichts anderes als die diversen Laute und Artikulationen der Stimme.

Auditive Sinnesideen weisen gemäss Berkeley alle (semantischen) Eigenschaften auf, welche sprachliche Zeichen auszeichnen (NTV §§ 130 & 152; TVV § 40; Alc. IV § 10). Es muss deshalb einen anderen Grund geben, weshalb Gott in seiner Sprache visuellen Sinnesideen den Vorzug gegeben hat. Obwohl Berkeley die Frage nach diesem Grund nie explizit thematisiert, finden sich für deren Beantwortung Hinweise. Wie als Nächstes deutlich wird, scheint Berkeley nämlich der aus heutiger Sicht problematischen Ansicht zu sein, dass visuell Wahrgenommenes (*vision*), gemessen an der vorliegenden Beschaffenheit der Welt im Allgemeinen und der Menschen im Besonderen, am besten dazu dient, die Zwecke von Sprache (Information, Instruktion und Unterhaltung) zu erfüllen. Damit man dies nachvollziehen kann, muss man zunächst das Augenmerk auf die aussermentalen Bezugsgegenstände legen und damit darauf, worüber uns die göttliche Sprache informiert, instruiert und unterhält.

Berkeley geht davon aus, dass uns Tastbares am meisten affiziere – d. i., dass es den grössten Einfluss auf unser körperliches Wohlergehen habe (NTV § 147). Dabei handelt es sich um eine sinnvolle Annahme, wenn man wie Berkeley der Ansicht ist, dass wir mit dem Tastsinn nicht nur Entfernung, Ausdehnung und Lage (vgl. NTV), sondern auch Temperatur (heiss und kalt), Elastizität (hart und weich) sowie Bewegung und Widerstand (PHK § 1) wahrnehmen. Zwei Beispiele mögen reichen, um Berkeleys Überlegung zu verdeutlichen.

Erstens kann man auf die menschliche Körpertemperatur hinweisen: Der menschliche Körper ist derart beschaffen, dass er nur in einer gewissen Temperaturbandbreite funktioniert. Während eine Körpertemperatur von

unter 20 °C den Kältetod bedeutet, führt eine von über 44° C zum Tod durch Überhitzung. Zweitens lohnt es sich, in Betracht zu ziehen, inwiefern etwas in räumlicher Entfernung unser körperliches Wohlergehen beeinträchtigen kann. Unsere Körper werden von anderen Lebewesen, Pflanzen oder gar Steinen in der Regel in ihrem Wohlergehen nicht entscheidend beeinträchtigt, solange sie nicht in direkten Kontakt mit ihnen kommen. Ihr Aussehen, ihr Geruch, ihr Geschmack oder die Geräusche, welche sie von sich geben, mögen unangenehm sein, sind aber im Allgemeinen nicht lebensbedrohlich. Wenn ich z. B. den Fliegenpilz nicht esse, werde ich auch nicht vergiftet. In gleicher Weise kann eine Tigerin noch so übelriechend sein oder ein markerschütterndes Gebrüll von sich geben – lebensgefährlich ist erst ein Biss oder ein Schlag ihrer Pranke.

Die zwei Beispiele helfen zu verdeutlichen, dass Tastbares für Berkeley einen besonderen Status hat, da es aus seiner Sicht für unser körperliches Wohlergehen ausserordentlich wichtig ist. Obschon Berkeleys Ausführungen in dieser Hinsicht auch aus heutiger Sicht *prima facie* eine gewisse Plausibilität besitzen, ist unklar, ob sie einer ausführlichen und kritischen Prüfung standhalten würden. Eine derartige Prüfung würde jedoch zu weit führen. Diese liefe nämlich auf eine Grundsatzdiskussion über Sinn und Unsinn von Berkeleys Immaterialismus, der Heterogenitätsthese und seiner Auffassung davon, was wir sehen und tasten können, hinaus. Für meinen gegenwärtigen Zweck, die Rekonstruktion von Berkeleys These der göttlichen Sprache und seiner Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens zu vollenden, ist es ohnehin ausreichend, *dass* Berkeley der Überzeugung ist, Tastbares affiziere uns am meisten. Es ist für ihn deshalb sinnvoll und stellt wohl einen weiteren Beleg für Gottes Güte dar, dass Gott Tastbares zum aussermentalen Bezugsgegenstand der göttlichen Sprache gemacht hat – d. i., dass Gott uns in erster Linie in Bezug auf Tastbares informieren, instruieren und unterhalten will.

Obschon sich damit erklärt, weshalb Tastbares in der göttlichen Sprache die Rolle des aussermentalen Bezugsgegenstandes innehat, stellt sich nach wie vor die Frage, weshalb visuellen Sinnesideen die Rolle der Ausdrücke zukommt. Es scheint nämlich, dass auditive Sinnesideen grundsätzlich ebenso geeignet wären. Dies legt Berkeley in der *Neuen Theorie* gar selbst nahe, wenn er mit Bezug auf die Wahrnehmung von Entfernung schreibt: «By the variation of the noise I perceive the different distances of the coach,

and know that it approaches before I look out. Thus by the ear I perceive distance, just after the same manner as I do by the eye» (NTV § 46). Gemäss Berkeley nehmen wir Entfernung nicht nur auditiv wahr, sondern *in der gleichen Weise* wie mit dem Gesichtssinn.

Berkeleys Äusserungen in der *Neuen Theorie* suggerieren damit, dass auditive Sinnesideen grundsätzlich ebenso geeignet wären, in der göttlichen Sprache die Rolle der Ausdrücke einzunehmen. Im gleichen Werk scheint sich Berkeley jedoch dafür auszusprechen, dass visuelle Sinnesideen insofern eine Vorrangstellung haben, als sie einen einzigartigen Grad an Differenziertheit aufweisen:

[T]he ideas of sight enter into the mind, several at once, more distinct and unmingled, than is usual in the other senses beside the touch. Sounds, for example, perceived at the same instant, are apt to coalesce, if I may so say, into one sound: But we can perceive at the same time great variety of visible objects, very separate and distinct from each other. (NTV § 145)

Laut Berkeley weisen auditive und visuelle Sinnesideen nicht denselben Grad an Differenziertheit auf. Wenn wir zeitgleich viele Geräusche hören, falle es uns schwer, diese voneinander zu unterscheiden und nicht bloss als ein Geräusch wahrzunehmen.

Ein Beispiel mag Berkeleys Überlegung im soeben zitierten Abschnitt verdeutlichen: Wir können mittels visueller Sinneseindrücke problemlos die diversen Gäste eines Restaurants unterscheiden, selbst wenn ihre jeweiligen Gespräche zu einer für uns kaum mehr auditiv differenzierbaren Geräuschkulisse verschmelzen. Obschon dieses Beispiel Berkeleys Überlegung plausibel erscheinen lässt, mag ein weiteres deren Defizit deutlich machen: aus heutiger Sicht muss man festhalten, dass Berkeley die Differenziertheit auditiver (ebenso wie jene olfaktorischer) Sinnesideen unterschätzt. Man höre bspw. Waldteufels Schlittschuhläufer-Walzer oder ein anderes Stück klassischer Musik nach Wahl, um sich davon zu überzeugen.

Andererseits ist es merkwürdig, dass Berkeley – ein ausgewiesener Musikliebhaber (Letter 290 [204], 347 [247] & 375 [258]; Smith [1774]: 139) – auditive Sinnesideen in dieser Hinsicht derart unterschätzt haben sollte. Berkeleys Rede vom «Verschmelzen» (*coalesce*) gibt denn auch Aufschluss darüber, auf was er in NTV § 145 hinauswill. In den *Prinzipien* weist er in einem anderen Zusammenhang darauf hin, dass eine Melodie

zwar aus Noten bestehe. Die meisten von uns nähmen diese jedoch nicht wahr und mögen teils nicht einmal Kenntnis von ihnen besitzen (PHK § 71). Berkeley deutet an dieser Stelle an, dass das Erkennen von einzelnen Noten, d. i. einzelnen auditiven Sinnesideen, beim Hören eines Musikstücks alles andere als selbstverständlich ist. Vielmehr braucht selbst ein gutes relatives Gehör Übung und ein absolutes Gehör findet sich nur bei einer Handvoll Menschen. Die durchschnittliche Hörerin einer Symphonie nimmt hingegen nicht die Einzelteile, sondern einzig deren Zusammenspiel wahr. Berkeley scheint davon auszugehen, dass dies ein gewichtiger Unterschied zu visuellen Sinnesideen sei. Er denkt wohl, dass es normalsichtigen Personen verhältnismässig leicht falle, einzelne Farben, d. i. visuelle Sinnesideen, auseinanderzuhalten. Vielleicht wäre Berkeley in dieser Hinsicht vorsichtiger gewesen, hätte er z. B. die Möglichkeit gehabt, Claude Monets *Abendstimmung in Venedig* von 1908 zu sehen. Gerade impressionistische Werke lassen aus heutiger Sicht Zweifel an der Vorstellung aufkommen, es sei so viel leichter, Farben zu differenzieren. Vielmehr drängt sich der Eindruck auf, dass Berkeley das menschliche Gehör zwar nicht unterschätzt hat. Jedoch scheint er den Gesichtssinn überschätzt zu haben.

Obschon Berkeley aus heutiger Sicht damit falschliegen mag, liegt es aufgrund des bisher Gesagten auf der Hand, dass er in NTV § 145 auf Folgendes hinauswill: Auditive und visuelle Sinnesideen mögen im Grundsatz ähnlich differenziert und gar vielfältig kombinierbar sein – ansonsten würden sie ihre jeweiligen Rollen als Ausdrücke in den künstlichen Sprachen der Menschen und der natürlichen Sprache Gottes nicht erfüllen können. Die Welt und wir Menschen sind aber so beschaffen, dass wir die Differenziertheit visueller Sinnesideen viel einfacher erkennen können. Der Unterschied zwischen visuellen und auditiven Sinnesideen in punkto Differenziertheit ist kein prinzipieller, sondern ein gradueller: Visuelle Sinnesideen sind Berkeleys Ansicht nach in einzigartiger Weise differenziert, weshalb wir sie im Unterschied zu auditiven Sinnesideen in der Regel «trennscharf» (*distinct*) und «unvermischt» (*unmingled*) wahrnehmen (NTV § 145).

Für meinen Zweck der Rekonstruktion von Berkeleys These der göttlichen Sprache kann in der Folge darauf verzichtet werden, diese Annahme weiter zu problematisieren. Berkeley ist nämlich wohl oder übel der Ansicht, dass visuell Wahrnehmbares (*vision*) in einer einzigartigen Beziehung zu Tastbarem steht. Ein Umstand, den er explizit mit Bezug auf Hörbares

deutlich macht, wenn er in § 47 der *Neuen Theorie* – dessen Titel «The ideas of sight more apt to be confounded with the ideas of touch than those of hearing are» (*Works* I, 166) lautet – schreibt: «[O]ne is with more difficulty brought to discern the difference there is betwixt the ideas of sight and touch: Though it be certain a man no more sees or feels the same thing, than he hears and feels the same thing» (NTV § 47). Obschon wir Tastbares ebenso wenig sehen, wie wir es hören können, falle es uns im Vergleich zu Hörbarem ungleich schwerer, zwischen Sicht- und Tastbarem zu unterscheiden.

Es ist deutlich geworden, dass Berkeley von der Vorrangstellung des visuell Wahrnehmbaren (*vision*) überzeugt ist – auch wenn er aus heutiger Sicht keine befriedigende Antwort auf die Frage danach liefert, weshalb dem so ist. Es ist nicht einmal klar, ob oder inwiefern ihn diese Frage überhaupt beschäftigt hat. Vielmehr scheint Berkeley das Primat von visuell Wahrnehmbarem (*vision*) für eine Beobachtung dessen zu halten, wie die Welt beschaffen ist. Diese Deutung liegt zumindest nahe, wenn man Berkeleys Erläuterung des (von Gott gestifteten) Zwecks dessen, dass wir überhaupt sehen können, untersucht.

Berkeley betont wiederholt, wie wichtig es für unser Wohlergehen sei, dass wir vorausschauend handeln können (PHK § 31; Alc. IV §§ 7, 149 & 12, 157; TVV § 14). Er schreibt gar mit Bezug auf nicht-menschliche Tiere:

[F]or this end the visive sense seems to have been bestowed on animals, to wit, that by the perception of visible ideas (which in themselves are not capable of affecting, or any wise altering the frame of their bodies) they may be able to foresee (from the experience they have had, what tangible ideas are connected with such and such visible ideas) the damage or benefit which is like to ensue, upon the application of their own bodies to this or that body which is at a distance. Which foresight, how necessary it is to the preservation of an animal, every one's experience can inform him. (NTV § 59)

Wie in § 59 ersichtlich wird, denkt Berkeley, Gott habe nicht-menschlichen Tieren in erster Linie einen Sehsinn gegeben, damit sie in Bezug auf Tastbares vorausschauend handeln können. Obschon Berkeley diese Überlegung an dieser Stelle nicht explizit auf den Menschen anwendet, liegt es auf der Hand, dass sie auch für uns gültig ist. Wie in Kürze mit Bezug auf NTV § 147 noch deutlicher wird, scheint er grundsätzlich von Folgendem auszu-

gehen: Gott hat die Welt derart eingerichtet, dass visuelle Sinnesideen am besten dafür geeignet sind, uns vorausschauendes Handeln in Bezug auf Tastbares zu ermöglichen – und damit auf die Arten von Sinnesideen, welche uns für unser körperliches Wohlergehen am meisten affizieren.

In meinen bisherigen Ausführungen ist deutlich geworden, dass Berkeley weder die Vorrangstellung von Tastbarem als aussermentalem Bezugsgegenstand noch jene von Sichtbarem als Ausdrücke der Sprache Gottes ausführlich begründet. Vielmehr scheint es sich aus Berkeleys Sicht um Beobachtungen dessen zu handeln, wie Gott die Welt eingerichtet hat. Die systematische Korrelation von Sichtbarem und Tastbarem in Form einer Sprache ist Teil dieser Beobachtungen. In der Folge werde ich zunächst detaillierter darauf eingehen, wie visuell Wahrnehmbares (*vision*) die Zwecke von Sprache (Information, Instruktion und Unterhaltung) in Bezug auf Tastbares erfüllt. Danach werde ich meine Rekonstruktion beenden, indem ich die Rolle erläutere, welche die Ideen der verbleibenden drei Sinnesmodalitäten innerhalb dieser göttlichen Sprache innehaben.

Die Zwecke der visuellen Sprache Gottes

Es ist mitunter dieser aus Berkeleys Sicht bestehende einzigartige Grad an Differenziertheit visueller Sinnesideen, welcher dazu führt, dass sie angemessen und vielfältig sind – ganz so, wie es sprachliche Zeichen seiner Ansicht nach sein müssen (§ 4.2). Visuelle Sinnesideen sind insofern vielfältig, als sie uns mit einer ungeheuren Bandbreite von tastbaren Sinnesideen vertraut machen können. So können Roteindrücke auf eine Kutsche (NTV § 46) oder auf einen Apfel (PHK § 1) verweisen. Sie können mir gar über das Seelenleben einer Person Aufschluss geben. Man denke etwa an das vor Wut, Scham oder Freude gerötete Gesicht einer anderen Person (NTV §§ 9–10), welches es mir ermöglicht, auf ihre Emotionen zu schliessen, ohne dass sie ein einziges Wort sagt. Dabei sind die visuellen Sinnesideen insofern angemessen, als sie trotz dieser Vielfältigkeit situativ angepasst verwendet werden können. Ich mag in unterschiedlichen Situationen Roteindrücke haben, welche zwar (beinahe) dieselbe Schattierung aufweisen. Im einen Fall verweist der Roteindruck jedoch auf eine bestimmte Temperatur (d. i., er ist Teil des Ideenbündels namens «Feuer») und im anderen auf eine bestimmte

Textur (d. i., er ist Teil des Ideenbündels namens «Apfel»). Ich mag gar im gleichen Augenblick diese beiden Roteindrücke haben und werde als kompetenter Sprecher in der Regel fähig sein, ihre unterschiedlichen aussermentalen Bezugsgegenstände zu erkennen – ganz so, wie wenn jemand «Katze» sagt, während zugleich ein Tiger und ein Siamkätzchen gegenwärtig sind.

Nicht zuletzt deshalb, weil visuelle Sinnesideen angemessen und vielfältig sind, schreibt Berkeley in *Alciphron* bezogen auf die visuelle Sprache Gottes:

[I]t expresseth the differences of things so clearly and aptly: it instructs with such facility and despatch, by one glance of the eye conveying a greater variety of advices, and a more distinct knowledge of things, than could be got by a discourse of several hours [...] And it answers so apposite to the uses and necessities of mankind, informing us more distinctly of those objects whose nearness and magnitude qualify them to be of greatest detriment or benefit to our bodies, and less exactly in proportion as their littleness or distance make them of less concern to us. (Alc. IV § 15, 160 f.)

Gott hat die Welt derart eingerichtet, dass sich visuelle Sinnesideen am besten dazu eignen, uns über Tastbares zu informieren. Einzig der Gesichtssinn kann es nämlich mit der Differenziertheit des Tastsinnes aufnehmen. Es ist deshalb wenig überraschend, dass es zwischen Sichtbarem und Tastbarem eine systematische Korrelation gibt und dass wir dementsprechend nicht nur davon sprechen, sondern auch glauben, wir sähen Entfernung, Ausdehnung, Emotionen etc. Wir sind gar derart davon überzeugt, dass wir fälschlicherweise meinen, es gäbe eine notwendige Verknüpfung zwischen Sichtbarem und Tastbarem (NTV § 145). Gemäss Berkeley kann zwischen Sichtbarem und Tastbarem keine notwendige Beziehung bestehen, weil es sonst keine Sinnestäuschungen wie optische Illusionen oder Halluzinationen gäbe (NTV § 45; Alc. IV § 12, 157 f.; TVV § 25).⁹²

⁹² Eine weiterführende Frage, welche meinen Rekonstruktionsvorschlag nicht entscheidend tangiert, betrifft die Rolle derartiger Illusionen und Halluzinationen in der göttlichen Sprache. Im Lichte von Gottes Perfektion liegt es nämlich nahe, dass es keine sprachlichen Fehler Gottes sein können. Vielmehr scheint es sich um Fehlinterpretationen unsererseits zu handeln (DHP III 238; Saporiti 2006: 286 f.; Pearce 2017: 179 f.). Ein vielversprechender Ansatz zur Deutung dieser Fehlinterpretationen im Kontext der göttli-

Es ist mitunter dieses (prä-)philosophische Vorurteil, welches Berkeley erst dazu veranlasst, die *Neue Theorie* zu verfassen. An deren Ende äussert er sich zum Zweck von visuell Wahrgenommenem (*vision*) wie folgt:

[W]e are instructed how to regulate our actions, in order to attain those things that are necessary to the preservation and well-being of our bodies, as also to avoid whatever may be hurtful and destructive of them. It is by their information that we are principally guided in all the transactions and concerns of life. (NTV § 147)

Berkeleys Äusserungen machen deutlich, dass der Zweck der Information eng mit jenem der Instruktion verknüpft ist (PHK § 44). Visuelle Sinneseideen können von Gott gleichermassen für beide Zwecke genutzt werden. Es scheint sogar schwer, diese Zwecke auseinanderzuhalten. Ich habe z. B. einen Roteindruck, der erfahrungsgemäss mit einer bestimmten tastbaren Sinneseidee korreliert ist und normalerweise auch von einem bestimmten Geschmack, Geräusch und Geruch begleitet wird (im Deutschen nennen wir dieses Ideenbündel «Apfel»). Ob mich Gott mittels dieses Eindrucks nun informieren oder instruieren will, scheint sich nicht ohne Weiteres zu ergeben. Es ist nämlich anzunehmen, dass der Roteindruck in beiden Fällen (im Fall einer Information wie im Falle einer Instruktion) gleich wäre; ebenso scheint der aussermentale Bezugsgegenstand konstant. Berkeley gibt jedenfalls an der vorliegenden Stelle – und auch sonst – keinen Anhaltspunkt dafür, wie die Zwecke auseinandergehalten werden können.

Ich werde sogleich erläutern, wie mein Rettungsversuch bei der Unterscheidung dieser Zwecke hilft. Zunächst möchte ich aber noch auf den verbleibenden Zweck der Unterhaltung eingehen und zeigen, wie Berkeley sich vorstellt, dass visuell Wahrgenommenes (*vision*) diesem dient. Dies

chen Sprache findet sich bei Turbayne. Er hat sich dafür ausgesprochen, dass zumindest optische Illusionen und Halluzinationen als Ambiguitäten der göttlichen Sprache zu deuten seien (Turbayne 1963: Abs. 6–7). In der Tat scheint Berkeley zuzugestehen, dass auch die göttliche Sprache nicht frei von Ambiguitäten ist (NTV₁₇₃₂ § 152). Es ergibt sich deshalb vor dem Hintergrund dieses Vorschlags und meiner bisherigen Ausführungen die folgende vielversprechende Deutungsmöglichkeit: Optische Illusionen und Halluzinationen könnten als eine besondere Form sprachlicher Ambiguität gedeutet werden – nämlich als metaphorische Analogien, d. i. als uneigentliche, aber dennoch zulässige Redeweisen Gottes (§§ 3.7–3.8).

wird zudem weiter verdeutlichen, dass visuelle Sinnesideen insofern angemessen sind, als sie für alle Zwecke genutzt werden können, welchen eine Sprache gemäss Berkeley genügen muss.

Berkeley sagt zum Zweck der Unterhaltung verhältnismässig wenig und bringt im IV. Dialog von *Alciphron* keine Beispiele dafür. Seine Ausführungen an anderen Stellen legen nahe, dass Tastbares für diesen Zweck im Vergleich zu den anderen eine weniger wichtige Rolle einnimmt. Berkeley thematisiert z. B. an verschiedenen Stellen die Schönheit der Natur. Die Natur bietet uns eine Vielzahl «natürlicher Spektakel»: von malerischen Landschaften oder der schier unendlichen Weite des Ozeans bis hin zu spektakulären Sonnenuntergängen. So äussert sich Berkeleys Gewährsmann Philonous gleich zu Beginn der *Drei Dialoge* bewundernd:

Can there be a pleasanter time of the day, or a more delightful season of the year? That purple sky, these wild but sweet notes of birds the fragrant bloom upon the trees and flowers, the gentle influence of the rising sun, these and a thousand nameless beauties of nature inspire the soul with secret transports. (DHP I 171)

Berkeley weist an dieser Stelle darauf hin, dass etwas so Alltägliches wie ein Frühlingmorgen atemberaubend schön sein kann. Obwohl Berkeley sich an dieser und an anderen Stellen (PHK § 152; DHP II 210 f.) nicht auf visuelle Sinnesideen beschränkt, legen seine Ausführungen im IV. Dialog von *Alciphron* nahe, dass visuell Wahrgenommenes (*vision*) für ihn in dieser Hinsicht ebenfalls ein Primat genießt. Dies wird deutlich, wenn er mit Bezug auf die visuelle Sprache Gottes schreibt: «[W]hile it informs, it amuses and entertains the mind with *such singular pleasure and delight* [meine Hervorhebung]» (Alc. IV § 15, 160). Gemäss Berkeley zeichnen sich visuelle Sinnesideen dadurch aus, dass sie uns in *einzigartiger Weise* Freude und Vergnügen bereiten. Freilich führt Berkeley nie aus, was es ist, das visuelle Sinnesideen in dieser Hinsicht auszeichnet, und so scheint diese Behauptung aus heutiger Sicht kaum haltbar: Das Zwitschern der Vögel scheint nämlich grundsätzlich ebenso geeignet dazu, mein Gemüt zu erfreuen und mich über den anstehenden Tagesanbruch zu informieren, wie die Morgenröte.

Berkeleys Äusserungen machen zwar nochmals deutlich, dass er den Gesichtssinn wohl überschätzt hat, dennoch werde ich in der Folge nicht weiter auf dieses Problem eingehen. Vielmehr möchte ich im Rest dieses

Abschnitts meine Rekonstruktion vollenden und dafür sind die folgenden Gesichtspunkte entscheidend: Erstens, dass der Zweck der Unterhaltung erfüllt werden kann. Zweitens machen Berkeleys Bemerkungen deutlich, dass es sich bei den verschiedenen Zwecken der Sprache nicht um ein «Entweder-Oder» handelt. Gott kann uns zugleich informieren *und* unterhalten (man spricht heutzutage von «Infotainment»). Es ist dabei ebenso plausibel, dass Gott uns zugleich informieren *und* instruieren oder uns instruieren *und* unterhalten kann (man denke an Formen der Erzählung, die in einer «Moral der Geschichte» enden).

Obwohl diese Zwecke oftmals zusammen vorkommen, ist es wichtig, dass wir zumindest die Möglichkeit haben, sie auseinanderzuhalten, und z. B. einen informativen Hinweis von einer instruktiven Warnung unterscheiden können. Es soll nun gezeigt werden, inwiefern mein Rekonstruktionsvorschlag hilft, die Analogie zwischen visuell Wahrgenommenem (*vision*) und Sprache – vor allem in Hinsicht auf die von Berkeley bereits betonte pragmatische Dimension sprachlicher Äusserungen (§ 4.2) – weiter zu akzentuieren. Erstens ist das nämlich der Fall, indem mein Vorschlag dabei hilft, die Zwecke der Information und Instruktion auseinanderzuhalten, und zweitens, indem in seinem Lichte die verschiedenen Zwecke für uns (besser) erkennbar und unterscheidbar werden.

Riechbares, Hörbares und Schmeckbares als Intonation der Ausdrücke Gottes

Zumindest im Deutschen und Englischen hat die Intonation in der gesprochenen Sprache sowohl eine syntaktische wie auch eine pragmatische Funktion. Wir nutzen die Intonation, um die grammatische Struktur des Satzes zu verdeutlichen, indem wir bspw. durch ein Heben der Stimme am Satzende eine Frage anzeigen und so Frage- von Antwortsätzen unterscheiden können. Wir können die Intonation in gleicher Weise dazu nutzen, unsere Stimmung oder Absichten gegenüber einer Hörerin oder einem Hörer zu verdeutlichen. Die Äusserung «Feuer» oder «Da ist Feuer.» hat unter normalen Umständen stets denselben Bezugsgegenstand, nämlich das, was wir im Deutschen «Feuer» nennen. Was ich mit einer solchen Äusserung bezwecken will, kann aber drastische Unterschiede zeigen: Es kann sich um einen informativen

Hinweis, aber auch um eine instruktive Warnung handeln. Es ist mitunter überlebenswichtig, diesen Unterschied nachvollziehen zu können. Wenn «Da ist Feuer!» sich auf einen Waldbrand bezieht, der sich rasant ausbreitet, ist es wichtig, dass ich die Warnung als solche erkenne, der (impliziten) Instruktion folge und mich so schnell wie möglich in Sicherheit bringe.

Die Art und Weise, wie ich die Äusserung «Feuer» intoniere, hat einen entscheidenden Einfluss darauf, ob mein Gegenüber meine Absicht erkennt und ich die von mir gewünschte Wirkung erziele. Grundsätzlicher formuliert kann man sagen, dass die Intonation sowohl Sprechenden als auch Hörenden dabei hilft, Informationen von Instruktionen zu unterscheiden. Angewandt auf die visuelle Sprache Gottes ergibt sich folgendes Bild: In der göttlichen Sprache sind die visuellen Sinnesideen analog zu Ausdrücken. In dieser Sprache würde «Feuer» oder «Da ist Feuer.» zunächst durch einen von Gott verursachten Roteindruck kommuniziert. Dabei haben wir gelernt, dass ein bestimmter Roteindruck unter normalen Umständen auf eine bestimmte tastbare Eigenschaft (Temperatur) verweist, diese aber je nach Ausmass angenehm warm oder lebensbedrohlich heiss sein kann.

Gemäss Berkeleys Immaterialismus ist ein Feuer ein Einzelding und damit ein Ideenbündel. Ein Feuer umfasst deshalb neben den sicht- und tastbaren Sinnesideen auch riech-, schmeck- und hörbare Sinnesideen. Unter normalen Umständen schenken wir Letzteren kaum Beachtung (dies wäre das Äquivalent zu einem rein informativen Hinweis). Es ist nun einleuchtend, dass eine Veränderung dieser drei Eigenschaften dazu führte, dass der Roteindruck anders auf uns wirkte. Es wäre mitunter sehr bedrohlich, wenn wir auf einmal das sogenannte Brüllen der Flammen hörten, oder wohl fatal, wenn wir herausfänden, wie ein Feuer schmeckte. In beiden Fällen wüssten wir jedenfalls, dass Gefahr droht.

Gemäss meinem Vorschlag ist eine Veränderung betreffend eine oder mehrere Ideen oder Wahrnehmungen der verbleibenden drei Sinnesmodalitäten äquivalent zu einer veränderten Intonation. Im zuvor besprochenen Beispiel des Feuers ist deutlich geworden, dass eine veränderte Intonation dazu dient, einen informativen Hinweis von einer instruktiven Warnung zu unterscheiden. Gott nutzt denselben Ausdruck (d. i. dieselbe visuelle Sinnesidee) mit demselben aussermentalen Bezugsgegenstand (d. i. dieselbe tastbare Sinnesidee), aber mit unterschiedlicher Intonation (d. i. mit einer Variation hinsichtlich mindestens einer der Ideen oder Wahrnehmungen der

verbleibenden drei Sinnesmodalitäten), um verschiedene Zwecke zu erreichen.

Wenn man meinem Vorschlag folgt, sind Ideenbündel nichts anderes als Ausdrücke mit aussermentaligen Bezugsgegenständen, welche eine bestimmte Intonation aufweisen. Bevor ich im Schlusswort darauf eingehe, was diese Interpretation für Antworten auf die noch offenen Fragen nach der Syntax der göttlichen Sprache (§§ 4.2 & 4.5) sowie unserem Verhältnis zur Welt ermöglichen (§§ 3.1 & 3.5), möchte ich im Rest dieses Abschnitts zeigen, wie mein Vorschlag den zu Beginn dieses Abschnitts gesammelten Hinweisen gerecht wird.

Mein Vorschlag kann die Ideen der verbleibenden drei Sinnesmodalitäten in die göttliche Sprache integrieren. Dies geschieht jedoch nicht auf Kosten des gemäss Berkeley bestehenden Primats von visuell Wahrgenommenem (*vision*). Einzig visuelle Sinnesideen sind Ausdrücke in Gottes Sprache und nur Tastbares ist deren aussermentaler Bezugsgegenstand. Die Ideen der verbleibenden drei Sinnesmodalitäten sind in einem untergeordneten Sinn Teil dieser göttlichen Sprache und fördern deren Zweckdienlichkeit, indem sie bei der Demarkierung von Information, Instruktion und Unterhaltung helfen.

Darüber hinaus ändert mein Vorschlag nichts am Unterschied zwischen visuell Wahrgenommenem (*vision*) und dem sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehen. Vielmehr wird damit deutlicher, dass die visuelle Sprache Gottes reicher ist, als ich bisher habe zeigen können. Das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen ist insofern von dieser visuellen Sprache Gottes zu unterscheiden, als es der Diskurs ist, welcher in dieser Sprache geführt wird. Die linguistische Struktur des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens rührt daher, dass es sprachlich verfasst ist, und nicht daher, dass es selbst eine Sprache ist.

Zu guter Letzt wird mit meinem Vorschlag verständlich, dass Berkeley seit 1732 die These der göttlichen Sprache auf visuell Wahrgenommenes (*vision*) hat beschränken können, ohne dabei zugleich die Ideen oder Wahrnehmungen der restlichen drei Sinnesmodalitäten gänzlich aus der göttlichen Sprache auszuschliessen. Die Ideen oder Wahrnehmungen dieser Sinnesmodalitäten tragen dazu bei, die Analogie zwischen visuell Wahrgenommenem (*vision*) und Sprache zu festigen, indem sie sicherstellen, dass die verschiedenen Zwecke der visuellen Sprache Gottes für uns problemlos

unterscheidbar sind. Ein solcher Vorschlag hilft sicherzustellen, dass die funktionale Ähnlichkeit zwischen visuell Wahrgenommenem (*vision*) (A) und Gott (B) sowie Sprache (C) und den Menschen (D) nicht nur gegeben, sondern für uns auch erkennbar ist.

Meine Ausführungen in diesem Abschnitt legen nahe, dass Berkeley bezüglich der Analogie von visuell Wahrgenommenem (*vision*) und Sprache über eine konsistente Argumentation verfügt. Visuell Wahrgenommenes (*vision*) erfüllt die in § 4.2 ausgeführten Adäquatheitsbedingungen, sodass es im eigentlichen Sinn des Wortes eine Sprache genannt werden kann. Beide Zeichensysteme weisen die semantischen und pragmatischen Merkmale auf, welche dazu führen, dass es sich bei ihnen um die gleiche Art von *besonderem* Zeichensystem handelt. Berkeley kann, aufbauend auf seinen Auffassungen von Ähnlichkeit und Sprache, überzeugend darlegen, dass es zwischen Sprache und visuell Wahrgenommenem (*vision*) insofern eine funktionale Ähnlichkeit gibt, als beides jeweils aus angemessenen sowie vielfältigen Zeichen besteht, welche arbiträr mit ihrem Bezeichneten verknüpft sind und den Menschen und Gott jeweils zu den Zwecken der Information, Instruktion und Unterhaltung dienen. Damit kann er zeigen, dass eine Analogie zwischen visuell Wahrgenommenem (*vision*) (A) und Gott (B) sowie Sprache (C) und Menschen (D) besteht.

Obwohl das Augenmerk des göttlichen Diskurses, der in dieser visuellen Sprache geführt wird, auf Tastbarem liegt, umfasst dieser Diskurs ebenso die Ideen der verbleibenden drei Sinnesmodalitäten. Riechbares, Schmeckbares und Hörbares bilden zusammen die Intonation der Ausdrücke. Je nach Situation schenken wir derselben mehr oder weniger Beachtung. Mit meinem Vorschlag kann der systematischen Korrelation der fünf Arten von Sinnesideen Genüge getan werden. Dies geschieht weder auf Kosten der These der visuellen Sprache Gottes noch auf Kosten von Berkeleys Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens als göttlicher Diskurs. Dass dies nicht einmal dann ausreicht, wenn alle Prämissen akzeptiert werden und man Berkeleys Wunsch folgend das Theodizee-Problem vernachlässigt (Alc. IV § 2, 142f.), um die Existenz eines allmächtigen, allgütigen und allwissenden Wesens zu beweisen (sondern höchstens die Existenz eines den Menschen überlegenen sprachfähigen Wesens), steht hierbei auf einem anderen Blatt (§ 4.6).

Schlusswort – die Regeln der göttlichen Sprache, die Welt und wir

Ich habe in der vorliegenden Arbeit George Berkeleys Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens aus einer historisch-kritischen Perspektive untersucht. Im Zentrum meiner Untersuchung hat die These der göttlichen Sprache gestanden. In Bezug auf diese These habe ich zwei Leitfragen beantwortet:

- i) Weshalb besteht Berkeley darauf, dass die These der göttlichen Sprache wörtlich zu verstehen ist?
- ii) Wie lässt sich Berkeleys wörtliche Auslegung der These der göttlichen Sprache am besten ausformulieren?

In Bezug auf die erste Leitfrage habe ich dargelegt, dass Berkeleys Beharren in erster Linie durch eine theologische Motivation zu erklären ist (§§ 1 & 2). Berkeley erachtet nämlich das Freidenkertum als eine ernstzunehmende Gefahr, weil dessen Vertreterinnen und Vertreter seiner Ansicht nach Atheismus und Irreligiosität propagieren (§§ 2.3–2.4). In *Alciphron* nutzt Berkeley die These der göttlichen Sprache, um einen Gottesbeweis nach den Vorgaben der Freidenker zu formulieren (§ 4.1). Wenn man diesen Kontext und diese Funktion der These berücksichtigt, wird Folgendes deutlich: Die These der göttlichen Sprache bildet aus zwei Gründen das Herzstück von Berkeleys Theismus. Erstens handelt es sich aus Berkeleys Sicht um einen einzigartigen Gottesbeweis. Da der Beweis nach den Vorgaben der Freidenker formuliert worden ist, stellt dieser Beweis, zweitens, für Berkeley eine schlagkräftige Waffe in seinem lebenslangen Kampf gegen Atheismus und Irreligiosität dar (§§ 2.3 & 4.1).

Hinsichtlich der zweiten Frage ist deutlich geworden, dass Berkeley die These der göttlichen Sprache für eine Analogie hält – d. i., es gibt zwei binäre

Relationen, welche sich funktional ähnlich sind (§§ 2.5 & 3.2). Dabei muss man beachten, dass gemäss Berkeley nur visuell Wahrgenommenes (*vision*) und nicht das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen die Sprache darstellt, mit welcher Gott kommuniziert (§ 4.5). Das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen ist hingegen ein göttlicher Diskurs, welcher in ebenjener visuellen Sprache geführt wird bzw. in dieser Sprache verfasst ist (§ 4.6). In dieser Sprache verhalten sich visuelle Sinnesideen (E) zu tastbaren Sinnesideen (F) wie Wörter (G) zu ihren aussermentalen Bezugsgegenständen (H). Sowohl E als auch G haben als Zeichen den von Gott gestifteten Zweck, über sich hinaus auf etwas anderes zu verweisen – dabei sind F respektive H die Bestandteile der Wirklichkeit, auf welche jeweils hingewiesen wird (§ 4.5). Ich habe zudem bereits thematisiert, dass «aussermental» von «nicht-mental» zu unterscheiden ist, da die Bezugsgegenstände durchaus mentale Entitäten sein können. Sie sind jedoch *aussermental*, weil sie ausserhalb und unabhängig vom (endlichen) Geist der Sprecherin oder des Sprechers existieren (§ 1.1).

Die Signifikationsbeziehung zwischen Sichtbarem und Tastbarem ist entscheidend, da sie sicherstellt, dass visuell Wahrgenommenes (*vision*), ebenso wie eine menschliche Sprache, aus angemessenen sowie vielfältigen Zeichen besteht, welche arbiträr mit ihrem Bezeichneten verknüpft sind (§§ 4.2–4.4). Deshalb ergibt sich auch die folgende Analogie: Visuell Wahrgenommenes (*vision*) (A) hat dieselben Finalursachen, d. i. dieselben von Gott gestifteten Zwecke, für Gott (B) wie die Sprache (C) für den Menschen (D). Sowohl A als auch C dienen B respektive D zu den Zwecken der Information, Instruktion und Unterhaltung (§ 4.7).

Obschon ich in der zweiten Hälfte dieser Arbeit die Untersuchung meiner Leitfragen erfolgreich abschliessen konnte, gibt es bis anhin noch keine Antwort auf zwei wichtige Fragen, welche sich im Zuge dieser Untersuchung wiederholt gestellt haben. Im dritten Kapitel ist verschiedentlich die Frage aufgekommen, in welchem Verhältnis wir (d. i. endliche Geister) zur Wirklichkeit der Dinge stehen. Während eine umfassende Antwort auf diese Frage den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde, möchte ich zum Ende dennoch andeuten, in welche Richtung eine zukünftige Auseinandersetzung gehen sollte. Dies zu zeigen, bedingt jedoch zunächst, dass die zweite der noch offenen Fragen beantwortet wird: Welchen Regeln folgt visuell Wahrgenommenes (*vision*)?

Die Regeln der göttlichen Sprache

Wie im Verlauf des vierten Kapitels deutlich geworden ist, läuft diese Frage nach den Regeln darauf hinaus, dass man danach fragt, ob es für die göttliche Sprache eine Syntax und vielleicht sogar eine Grammatik gibt. Eine eingehende Prüfung dieser zweiten Frage ist zudem über die möglichen Rückschlüsse hinaus, welche sich für die Beantwortung der ersten Frage ziehen lassen, aus heutiger Sicht von Interesse: da die Syntax für uns als wesentlicher Bestandteil natürlicher Sprachen gilt. Wenn Berkeleys göttliche Sprache keine Syntax aufweise, wäre dies aus unserer Sicht eindeutig als schwerwiegendes Defizit zu bewerten, welches die Plausibilität seiner Argumentation erheblich schwächen würde.

Ein erneuter Blick in die besprochenen Texte macht dabei schnell deutlich, dass Berkeley zumindest 1710 noch davon überzeugt ist, dass die göttliche Sprache eine Grammatik habe (wie sogleich deutlich wird, würden wir heutzutage eher von einer Syntax sprechen). Zumindest legt Berkeley dies nahe, wenn er schreibt, die Naturforschenden könnten als Grammatikerinnen und Grammatiker verstanden werden (PHK₁₇₁₀ § 108). Wie ich in § 4.5 jedoch ausführlich dargelegt habe, gibt es in Berkeleys Denken bezüglich der These der göttlichen Sprache eine Entwicklung, im Zuge derselben er unter anderem diese Gleichsetzung streicht. Es stellt sich damit die Frage, ob Berkeley von der Ansicht abkommt, dass die göttliche Sprache eine Grammatik habe, oder ob es letztendlich einen anderen Grund für diese Streichungen gibt.

Wie ich als Nächstes ausführe, glaubt Berkeley auch nach 1710, dass die göttliche Sprache eine Grammatik aufweise. Er kommt hingegen von der Überzeugung ab, dass das Verfassen der Grammatik der göttlichen Sprache die Fertigkeit (*art*) der Naturforschenden ausmache (PHK₁₇₁₀ § 108). Dies wird besonders deutlich, wenn man die Warnung nochmals betrachtet, welche Berkeley in der überarbeiteten Version der *Prinzipien* in §§ 108–109 ausspricht. Berkeley bestreitet in diesen Abschnitten nämlich nicht, dass es grammatikalische Regeln gebe. Vielmehr besteht er darauf, dass unser Augenmerk gerade *nicht* darauf liegen solle. Wer ein Buch verstehen wolle, müsse sich auf den Inhalt und nicht auf die Grammatik konzentrieren (PHK § 109). Ebenso könne ein zu strenges Befolgen und Beachten grammatikalischer Regeln dazu führen, dass man fehlerhaft (*improperly*) schreibe. Dies sei

wiederum vergleichbar damit, dass es zu Irrtümern komme, wenn man ausgehend von den allgemeinen Regeln der Natur Schlüsse ziehe (PHK § 108).

Berkeley scheint damit die Ansicht zu vertreten, dass es so etwas wie eine Grammatik der göttlichen Sprache gibt. Diese zu ergründen ist aber nicht die Hauptaufgabe der Naturforschenden. Ein Eindruck, der zehn Jahre später durch seine Äusserungen in *Siris* weiter bestärkt wird:

There is a certain analogy, constancy, and uniformity in the phenomena or appearances of nature, which are a foundation for general rules: and these are a grammar for the understanding of *nature*, or *that series of effects in the visible world* [meine Hervorhebung] whereby we are enabled to foresee what will come to pass in the natural course of things. [...] [H]e that foretells the motions of the planets, or the effects of medicines, or the result of chemical or mechanical experiments, may be said to do it by natural vaticination. (*Siris* § 252)

In § 252 schreibt Berkeley, dass die Vorgänge (*phenomena*) und Erscheinungen (*appearances*) des Naturgeschehens (*nature*) eine Analogie, Konstanz und Uniformität aufwiesen, was zugleich die Grundlage für allgemeine Regeln bilde. Diese Regeln seien wiederum eine Grammatik (*grammar*) zum Verstehen des Naturgeschehens. Ich werde zu einem späteren Zeitpunkt näher darauf eingehen, was sich Berkeley unter einer derartigen Grammatik vorstellen mag. Für den Moment ist es wichtiger zu beachten, dass Berkeley in § 252 das (sinnlich wahrnehmbare) Naturgeschehen (*nature*) mit der «Abfolge von Wirkungen in der *sichtbaren* Welt» gleichsetzt.

Diese Gleichsetzung ergibt im Lichte meiner Interpretation insofern Sinn, als Berkeley damit das Augenmerk auf die visuelle Sprache Gottes legt, welche für Berkeley eine Vorrangstellung innehat. Schliesslich handelt es sich um die Sprache, in welcher der göttliche Diskurs – d. i. das ganze sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen (§ 4.6) – gehalten wird bzw. verfasst ist. Ich habe die These verteidigt, dass visuell Wahrgenommenes (*vision*) gemäss Berkeley gegenüber Riechbarem, Schmeckbarem und Hörbarem ein Primat genießt, weil es sich dabei um die Ideen oder Wahrnehmungen der einzigen Sinnesmodalität handelt, welche uns in Bezug auf Tastbares (diese Art von Sinnesideen sind gemäss Berkeley für unser körperliches Wohlergehen am wichtigsten) adäquat informieren, instruieren und unterhalten können.

Diese Vorrangstellung von Sichtbarem darf jedoch nicht zur Annahme verleiten, die anderen Arten von Sinnesideen seien nicht Teil der göttlichen Sprache oder des göttlichen Diskurses. Ich habe in § 4.7 meinen Interpretationsvorschlag ausführlich verteidigt, wonach es insofern eine systematische Korrelation zwischen allen fünf Arten von Sinnesideen gibt, als Sichtbares die Rolle der Ausdrücke, Tastbares die Rolle des aussermentalen Bezugsgegenstandes und Hörbares, Riechbares sowie Schmeckbares zusammen die Rolle der Intonation einnehmen, welcher wir je nach Situation mehr oder weniger Beachtung schenken. Die Ideen der verbleibenden drei Sinnesmodalitäten sind damit in einem untergeordneten Sinn Teil dieser göttlichen Sprache und fördern deren Zweckdienlichkeit, indem sie bei der Demarkierung der drei Zwecke helfen, welche Sprache zu erfüllen hat: Information, Instruktion und Unterhaltung (§ 4.2). Alle Arten von Sinnesideen sind damit in einem untergeordneten Sinne integrale Bestandteile der göttlichen Sprache und somit auch Teil des göttlichen Diskurses, welcher das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen ausmacht.

Es wird in der Folge deutlich, inwiefern die Regeln, welche für die göttliche Sprache gelten, alle Arten von Sinnesideen betreffen. Zunächst möchte ich jedoch die Besprechung von § 252 abschliessen. In diesem Zusammenhang ist die entscheidende verbleibende Einsicht, dass Berkeley gegen Ende des Abschnitts betont, dass «natürliche Prophezeiungen» (*natural vaticination*) die Kernkompetenz der Naturforschenden sein sollten. Es scheint damit, dass Berkeley auf Folgendes hinauswill: Naturforschende sind nicht in erster Linie Grammatikerinnen oder Grammatiker, sondern Prognostikerinnen oder Prognostiker. Dies können sie aber nur sein, wenn ihr Augenmerk in erster Linie darauf liegt, den göttlichen Diskurs zu verstehen, und nicht darauf, eine Grammatik desselben zu erstellen. Letzteres ist, wie Berkeley in den *Prinzipien* deutlich macht, nur so weit von Interesse, als es das Verständnis des göttlichen Diskurses, welcher in dieser visuellen Sprache gehalten wird, zu verbessern hilft.

Ich kann in der Folge nicht detaillierter darauf eingehen, wie sich Berkeleys Auffassung der Naturphilosophie und deren Aufgabe über den Verlauf der Jahre entwickelt hat und was deren Endpunkt ist. Die entscheidende Einsicht hinsichtlich der Syntax-Frage ist vielmehr, dass Berkeley sowohl in PHK §§ 108–109 als auch *Siris* § 252 zumindest deutlich macht, dass der göttliche Diskurs bzw. die visuelle Sprache Gottes bestimmten

allgemeinen Regeln folgt. Damit legt er zugleich nahe, dass es für die göttliche Sprache eine Syntax gibt. Dies wird noch deutlicher, wenn man beachtet, dass die Regelmäßigkeit des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens und damit der visuellen Sprache Gottes bereits zu Beginn der *Prinzipien* wiederholt Thema ist (PHK §§ 1, 30–36 & 60–66). In den *Prinzipien* macht Berkeley zudem ersichtlich, dass diese allgemeinen Regeln (*general rules*), welchen die göttliche Sprache unter normalen Umständen folge, nichts anderes als Naturgesetze (*Laws of Nature*) seien (PHK § 30).

Der Zusatz «unter normalen Umständen» ist aus Berkeleys Sicht besonders wichtig, weil es Gott freilich jederzeit möglich sei, Wunder zu vollbringen: «[I]t cannot be denied that God, or the intelligence which sustains and rules the ordinary course of things might, if he were minded to produce a miracle» (PHK § 62). Dementsprechend mag es nicht überraschen, dass Berkeley wiederholt darauf hinweist, dass diese Regeln keine unveränderlichen Prinzipien oder Gesetze seien (PHK §§ 31 & 107). Vielmehr handle es sich um (von Gott) «festgelegte Verfahrensweisen» (PHK § 30). Er gesteht andernorts zwar zu, dass wir nicht wissen können, ob es diese Regeln wirklich gibt, sondern voraussetzen müssen, dass Gott – in meiner Terminologie – seine Sprechakte in gleichförmiger (*uniformly*) und stetiger Beachtung (*observance*) dieser Regeln vollzieht (PHK § 107). Dies ändert jedoch nichts daran, dass unsere tägliche Erfahrung nahelegt, das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen folge Regeln.

In PHK § 32 wird dabei klar, was die von Berkeley so genannten Naturgesetze unter anderem regeln: eine besondere Abfolge von Sinnesideen. Berkeleys Beispiele machen deutlich, dass es sich insofern um *eine bestimmte Art* von Abfolge handelt, als es in erster Linie um solche geht, welche man gemeinhin als Kausalzusammenhänge bezeichnen würde: «[F]or example, having observed that when we perceive by sight a certain round luminous figure, we at the same time perceive by touch the idea or sensation called *heat*, we do from thence conclude the sun to be the cause of heat» (PHK § 32). Gemäss Berkeley schliessen wir z. B. aufgrund unserer Beobachtungen, dass die Sonne warm ist. Es liegt aufgrund des bisher Gesagten auf der Hand, dass wir uns mit dieser Schlussfolgerung seiner Ansicht nach täuschen, da er inter-ideelle Kausalität entschieden zurückweist (§ 4.5).

Wie ich ausführlich dargelegt habe, verhalten sich alle Sinnesideen wie Zeichen und Bezeichnetes zueinander (§§ 4.5 & 4.7). Dabei ist gemäss

Berkeley die Signifikationsbeziehung zwischen Sichtbarem und Tastbarem besonders hervorzuheben, welche sich wie Ausdrücke zu ihren aussermentalen Bezugsgegenständen verhalten (§§ 4.3–4.4). Der Umstand, dass es gemäss Berkeley keine inter-ideelle Kausalität gibt, ändert für ihn jedoch nichts daran, dass wir Kausalzusammenhänge postulieren, wenn wir regelmässige Abfolgen beobachten. Wie Saporiti (2006: 254) treffend bemerkt, handelt es sich dabei aus seiner Sicht um eine «Neigung» unsererseits. Diese Neigung ist so lange unproblematisch, als man sich bewusst ist, dass es sich bei diesen postulierten Zusammenhängen trotz allem nicht um notwendige Verknüpfungen, sondern um Signifikationsbeziehungen handelt. Berkeley bestreitet dabei keineswegs, dass diese Beziehungen bestimmten Regeln folgen. Man kann Berkeleys Argumentationsgang in PHK § 65 im Gegenteil wie folgt auf den Punkt bringen: Wenn man sich bewusst ist, dass es keine inter-ideelle Kausalität, aber dennoch eine Regelmässigkeit gibt, erkennt man, dass die von Berkeley so genannten Naturgesetze für die göttliche Sprache die Funktion einer Syntax einnehmen. Berkeley schreibt nämlich: «That a few original ideas may be made to signify a great number of effects and actions, it is necessary they be variously combined together [...] these combinations must be by *rule*» (PHK § 65). Was Berkeley im zitierten Ausschnitt beschreibt, kann man aus heutiger Sicht sinnvoll (sprachliche) Kompositionalität nennen. Es wird dabei im Verlauf von PHK §§ 60–66 deutlich, dass er denkt, die göttliche Sprache weise diese auf (TVV § 40; Alc. IV § 7, 149). Damit legt er zugleich nahe, dass die göttliche Sprache ein systematisches und produktives Zeichensystem ist (Saporiti 2006: 277 ff.; Pearce 2017: 177 f.; DeRose 2018) – was wiederum eine Syntax bedingt. Als Nächstes werde ich deshalb darauf eingehen, wie sich diese syntaktische Dimension der göttlichen Sprache ausformulieren lässt.

Berkeleys Beispiele in den *Prinzipien* legen nahe, dass Ursache und Wirkung in der göttlichen Sprache eine Rolle spielen, welche dem entspricht, was wir heute als Subjekts- und Prädikatsausdrücke bezeichnen würden.⁹³

⁹³ Es wird in der Folge deutlich, dass diese Gleichsetzung zulässig ist, obschon sich Berkeley nicht einer derartigen Terminologie bedient. Wie im Verlauf dieser Arbeit immer wieder deutlich geworden ist, möchte Berkeley das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen in einer, wie man heute sagen würde, linguistischen Terminologie beschreiben.

Dies wird deutlich, wenn man Berkeleys Beispiele für die von uns postulierten Kausalzusammenhänge näher betrachtet. So schreibt er in PHK § 32 zwar von einer sichtbaren, leuchtenden (*luminous*) Scheibe, welche mit dem Wahrnehmen von Wärme – gemäss Berkeley eine tastbare Eigenschaft – einhergehe (PHK § 1). Wenn er im Anschluss daran den postulierten Kausalzusammenhang beschreibt, spricht er jedoch davon, dass wir die Sonne als Ursache von Wärme ansehen (PHK § 32). Die Sonne ist für Berkeley ein Ideenbündel. Wenn man sich zudem vor Augen führt, dass wir unseren Köpern (d. i. ein weiteres Ideenbündel) benötigen, um Wärme sinnlich wahrzunehmen, wird deutlich, dass der postulierte Kausalzusammenhang einer zwischen Ideenbündeln ist. Dies gilt ebenso, wenn Berkeley in PHK § 65 schreibt, Feuer (ein Ideenbündel) werde als Ursache von Schmerz angesehen. Schliesslich ist Schmerz gemäss Berkeley ebenfalls eine tastbare Eigenschaft, deren sinnliche Wahrnehmung einen Körper bedingt. Ein weiteres Beispiel, welches Berkeley in PHK § 65 anführt, ist das Geräusch, welches wir wahrnehmen, wenn zwei Körper (*bodies*) miteinander kollidieren. Das sinnliche Wahrnehmen dieser auditiven Sinnesidee erfordert nämlich wiederum einen Körper und in diesem Sinne ist der postulierte Kausalzusammenhang ebenfalls einer zwischen Ideenbündeln.

Gemäss der von mir verteidigten Interpretation sind Ideenbündel nichts anderes als das Äquivalent zu einem mit einer bestimmten Intonation gemachten Ausdruck mit aussermentalem Bezugsgegenstand (§ 4.7). Eine Abfolge von Ideenbündeln ist demnach analog zu Sätzen. Es liegt aufgrund des bisher Gesagten nahe, die von uns postulierten Kausalzusammenhänge als derartige Abfolgen und damit als Äquivalent zu den Sätzen in der göttlichen Sprache zu verstehen. Dabei weisen die Sätze dieser Sprache eine bestimmte Struktur auf, welche mit menschlichen Sprachen vergleichbar ist,

Die von ihm so genannten Naturgesetze sind dabei keine Ausnahme. Es ist mitunter der Umstand, dass Berkeley diese linguistische Terminologie nicht verwendet, welche es erschwert, der Frage nachzugehen, ob es eine Analogie zwischen Subjekts- (A) und Prädikatsausdrücken (B) sowie Ursache (C) und Wirkung (D) gibt. Einige Äusserungen Berkeleys legen nahe, dass es eine funktionale Ähnlichkeit geben könnte, da sowohl A in Bezug auf B als C in Bezug auf D den Zweck eines Bezugspunktes zu haben scheinen – d. i., Prädikatsausdruck und Wirkung sind in Hinsicht auf Subjektsausdruck sowie Ursache geordnet und dementsprechend sind beide Beziehungen jeweils strukturgebend.

denn es gibt mit Ursache und Wirkung jeweils ein Äquivalent zum Subjekts- und Prädikatsausdruck. Führt man sich zudem vor Augen, dass ein Ideenbündel wie bspw. ein Feuer je nach postuliertem Kausalzusammenhang die Rolle einer Ursache oder Wirkung haben kann, wird deutlich, dass die göttliche Sprache insofern produktiv ist, als verschiedene Ausdrücke an Subjekts- oder Prädikatsstelle eingesetzt werden können, sodass man immer wieder neue Sätze bilden kann. Dies ist wiederum nur möglich, weil die Bildung von komplexen Ausdrücken wie Sätzen bestimmten allgemeinen Regeln folgt – d. i., weil es sich um ein systematisches Zeichensystem handelt.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, inwiefern die von Berkeley so genannten Naturgesetze für die göttliche Sprache die Rolle einer Syntax einnehmen. Gemäss Berkeley sind Naturgesetze «the rules or established methods, wherein the mind we depend on [d. i. Gott; MF] excites in us the ideas of sense» (PHK § 30). Eine dieser Regeln, welche Gott normalerweise befolgt, ist, dass eine Ursache immer eine Wirkung hat – d. i., dass ein wohlgeformter Satz immer einen Subjekts- und einen Prädikatsausdruck aufweist. Obschon Ideenbündel keine Wirkursachen sind, liefern Gottes (regelgeleitete) Sprechakte die Grundlage, auf der wir Kausalzusammenhänge postulieren und gewisse Ideenbündel als Ursachen (Subjektsausdrücke) und andere als Wirkungen (Prädikatsausdrücke) behandeln.⁹⁴

⁹⁴ Es scheint dabei eine weitere Art von Kausalzusammenhängen zu geben, welche für das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen und damit für die göttliche Sprache strukturgebend sind. Während das Augenmerk meiner bisherigen Ausführungen auf dem Postulieren von Kausalbeziehungen im Sinne von Wirkursachen und ihren Wirkungen gelegen hat, scheint Berkeley Finalursachen als ebenso wichtig zu erachten (§ 3.2). In PHK § 31 schreibt er, dass wir durch das Beobachten der Naturgesetze lernen können, welche Mittel (*means*) im Allgemeinen dem Erreichen welcher Zwecke (*ends*) zuträglich (*conducive*) sind. Im Unterschied zu den von uns als Wirkursachen und Wirkungen gedeuteten Ideenbündeln beziehen sich Berkeleys Beispiele für Finalursachen in diesem Abschnitt in erster Linie auf die Verknüpfung von Vorgängen mit Ideenbündeln wie unserem Körper («Schlaf erfrischt», «Essen ernährt», «Feuer wärmt»). Es scheint damit eine weitere Ebene zu geben, auf welcher die Naturgesetze eine syntaktische oder gar grammatikalische Funktion erfüllen.

Eine Grammatik «zum Verstehen»

Die bisherigen Erkenntnisse lassen sich im Sinne eines Zwischenfazit wie folgt auf den Punkt bringen: Die göttliche Sprache weist insofern eine syntaktische Dimension auf, als deren mit einer bestimmten Intonation gemachte referierende Ausdrücke (d. i. Ideenbündel) innerhalb von Sätzen (d. i. Abfolgen solcher Ideenbündel) unterschiedliche Funktionen erfüllen können. Sie können je nach Situation als Subjektsausdruck (d. i. als Ursache) oder als Prädikatsausdruck (d. i. als Wirkung) fungieren. Da diese Abfolgen regelgeleitet sind, handelt es sich bei der göttlichen Sprache um ein sowohl systematisches als auch produktives Zeichensystem.

Obschon die von Berkeley so genannten Naturgesetze aus heutiger Sicht für die göttliche Sprache eindeutig die Rolle einer Syntax erfüllen, wäre es zu einfach, sie darauf zu reduzieren. Während die Regeln zur Abfolge von Ideenbündeln einen wichtigen Bestandteil dieser Naturgesetze bilden, regeln sie noch weitaus mehr. Schliesslich schreibt Berkeley in PHK § 30, dass es sich bei den Naturgesetzen um jegliche Regeln handle, gemäss welchen Gott in uns Sinnesideen hervorrufe (*excite*). Damit regeln die von Berkeley so genannten Naturgesetze auch das gemeinsame Auftreten von Sinnesideen. Dies macht Berkeley bereits in § 1 der *Prinzipien* deutlich, wenn er schreibt, dass wir Sinnesideen bündeln, wenn wir beobachten (*observe*), dass sie gemeinsam auftreten (*accompany*). In der Tat hält sich Gott unter normalen Umständen an die Regel, dass jedes Ideenbündel alle fünf Arten von Sinnesideen umfasst.

Im Lichte meines Interpretationsvorschlags lässt sich das wie folgt formulieren: Normalerweise hat im göttlichen Diskurs bzw. in der göttlichen Sprache jeder Ausdruck (Sichtbares) stets einen gleichbleibenden aussermentalen Bezugsgegenstand (Tastbares) und wird mit einer bestimmten Intonation (Riechbares, Hörbares, Schmeckbares) gemacht. Aus Berkeleys Sicht handelt es sich bei dieser Regel (und ähnlichen Regeln) um Naturgesetze. Aus heutiger Sicht betreffen diese jedoch nicht den Satzbau der göttlichen Sprache, sondern gewissermassen den Wortaufbau. Da dieser «Wortaufbau» mit dem aussermentalen Bezugsgegenstand und der Intonation Elemente enthält, welche wir heute gemeinhin jeweils als Teil der Semantik respektive der Phonologie klassifizieren würden, handelt es sich bei diesen Regeln nicht

einfach um eine Wortsyntax.⁹⁵ Vielmehr spielen diese von Berkeley so genannten Naturgesetze aus heutiger Sicht die Rolle einer linguistischen Norm. Sie regeln nämlich, wie sich die Elemente der göttlichen Sprache zusammensetzen, auf deren Grundlage wohlgeformte Sätze gebildet werden können.

Es ist eine interessante Aufgabe für die zukünftige Forschung, detaillierter zu untersuchen, in welcher Hinsicht diese linguistischen Normen semantische und in welcher Hinsicht sie pragmatische Aspekte umfassen. Schliesslich ist davon auszugehen, dass es nicht nur Regeln dazu gibt, wie sich Ideenbündel zusammensetzen, sondern auch dazu, wie das Zusammenspiel der Teile funktioniert. So ist deutlich geworden, dass Gottes Sprechakte normalerweise mit bestimmten Absichten gemacht werden. Unter normalen Umständen möchte Gott uns (in erster Linie in Bezug auf Tastbares) informieren, instruieren oder unterhalten. Wenn man, erstens, meinem Rettungsversuch in § 4.7 folgend davon ausgeht, dass die Intonation eine wichtige Rolle dafür spielt, dass wir diese Zwecke korrekt erkennen, und wenn man zudem dem Forschungskonsens folgend akzeptiert, dass diese Zwecke aus Berkeleys Sicht einen wichtigen Bestandteil des Bedeutungsgehalts sprachlicher Ausdrücke bilden, ergibt sich folgendes Bild: Insofern als es ein systematisches Zusammenspiel zwischen Intonation sowie Sprecherabsicht gibt und Letzteres den Bedeutungsgehalt mitbestimmt, sind einige der von Berkeley so genannten Naturgesetze jeweils Bestandteil der Semantik und der Pragmatik der göttlichen Sprache.

Wenn man die unterschiedlichen Funktionen der von Berkeley so genannten Naturgesetze mit in Betracht zieht, wird überdies noch deutlicher, in welchem Sinn Berkeley in *Siris* § 252 diese Regeln als «Grammatik *zum Verstehen*» des Naturgeschehens beschreibt. Diese Naturgesetze sind nämlich

⁹⁵ Es ist dabei möglich, dass einige der von Berkeley so genannten Naturgesetze sinnvollerweise als Wortsyntax zu verstehen sind. Schliesslich legen Berkeleys Ausführungen in NTV §§ 139–144 nahe, dass visuelle Sinnesideen (d. i. die Ausdrücke der göttlichen Sprache) Teile haben (§ 4.3). In einer ausführlicheren Untersuchung der Rolle der von Berkeley so genannten Naturgesetze für die göttliche Sprache muss man deshalb unter anderem den Fragen nachgehen, ob Berkeley Hinweise dazu liefert, inwiefern und woraus visuelle Sinnesideen zusammengesetzt sind und ob zwischen deren Bestandteilen ein systematischer Zusammenhang besteht.

mehr als eine systematische Beschreibung der Regeln der göttlichen Sprache. Es geht nämlich nicht nur darum, an welche Regeln sich Gott beim Vollziehen seiner Sprechakte hält oder wie solche Akte und deren Bestandteile strukturiert sind. Es geht ebenso darum, welche Absichten Gott damit verfolgt und *wie* diese Sprechakte zu verstehen sind. In einer zeitgenössischen Terminologie formuliert scheint Berkeley mit dieser Wendung auf Folgendes hinauszuwollen: Es ist zwar lohnenswert, die Syntax der göttlichen Sprache auszuformulieren. Dies sollte jedoch immer mit der Absicht geschehen, unser Verständnis des Gesagten zu verbessern – d. i. mit dem Ziel, die Semantik und vor allem die Pragmatik der göttlichen Sprache besser ergründen zu können.

Obschon ein detaillierteres Verständnis von Berkeleys Rede einer «Grammatik zum Verstehen» weiterer Ausführungen bedürfte, muss ich mich an dieser Stelle damit begnügen, dass ich eine sinnvolle Interpretation davon andeuten konnte. Für meinen gegenwärtigen Zweck, der Frage nachzugehen, welchen Regeln die göttliche Sprache folgt, reicht es aus, dass ich Folgendes zeigen konnte: Die von Berkeley so genannten Naturgesetze erfüllen in der göttlichen Sprache *mindestens* zwei Funktionen. Ein Teil derselben kann sinnvollerweise als Syntax der göttlichen Sprache verstanden werden. Ein anderer Teil dieser Naturgesetze ist wiederum am besten als linguistische Norm zu verstehen, welche Aufschluss über die Zusammensetzung der Grundelemente wohlgeformter Sätze gibt. Es ist vor allem diese zweite Funktion, welche hinsichtlich der noch verbleibenden Frage nach dem Verhältnis zwischen der Wirklichkeit der Dinge und uns von Interesse ist. Obschon ich mich im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr detailliert mit dieser Frage auseinandersetzen kann, möchte ich zum Abschluss deutlich machen, in welche Richtung deren zukünftige Untersuchung gehen sollte.

Die Welt und wir: ein Ausblick

Die Frage danach, in welchem Verhältnis endliche Geister wie wir zur Wirklichkeit der Dinge stehen, bedingt zunächst ein Augenmerk darauf, ob unseren Bündelungsaktivitäten von unseren Interessen und Fähigkeiten unabhängige Grenzen gesetzt sind. Der Grund dafür erhellt sich, wenn man beachtet, dass die Wirklichkeit gemäss Berkeley unabhängig von endlichen

Geistern wie uns keine Komplexität oder nennenswerte Struktur aufzuweisen scheint. So legen seine Ausführungen zu Beginn der *Prinzipien* nahe, dass das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen gewissermassen aus atomaren Grundbausteinen besteht. Diese Grundbausteine werden wiederum erst durch endliche Geister und deren mentale Akte zueinander in Beziehung gesetzt (PHK § 1–6). Es scheint, dass es ohne uns nicht einmal eine Wirklichkeit der *Dinge* gibt, da komplexere Entitäten wie Einzeldinge erst durch unsere Bündelungsaktivität entstehen. Ohne endliche Geister wie uns scheint es keine Welt voller Berge, Bäume oder Flüsse zu geben – um Berkeleys Gleichnis aus PHK § 6 zu verwenden: Ohne uns scheint die Welt kein Mobiliar aufzuweisen. Vielmehr scheint es, als bestünde sie aus einer Unzahl unzusammenhängender Farben und Formen, Geräusche, Geschmäcke sowie Gerüche.

Es ist im Verlauf dieses Schlussworts bereits deutlich geworden, dass dieser Eindruck täuscht. Das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen ist kein Chaos unzusammenhängender Sinneseindrücke. Schliesslich sind diese atomaren Grundbausteine oder Sinnesideen Bestandteile der göttlichen Sprache und sowohl ihre Kombination zu Ideenbündeln als auch die Abfolge solcher Bündel folgt bestimmten allgemeinen Regeln – d. i., in Berkeleys Worten, «Naturgesetzen». Dabei legt Berkeleys Ausdrucksweise bereits nahe, dass diese Regeln von unseren Interessen und Fähigkeiten unabhängig sind. Schliesslich macht Berkeley allein schon in den *Prinzipien* mehr als deutlich, dass diese Regeln von uns *beobachtet* (*observed*) werden (PHK §§ 1, 31, 32, 58, 62, 105, 107 & 151). Zudem sagt Berkeley explizit, dass Gottes Wille die Naturgesetze konstituiere (PHK § 32). Gottes Wille ist jedoch ebenso von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängig wie seine Weisheit und Güte, welche unter anderem in den Naturgesetzen ihren Ausdruck finden (PHK §§ 30 & 107).

Entgegen dem ersten Anschein, welchen §§ 1–6 der *Prinzipien* erwecken mögen, ist das sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen aber kein heillooses Chaos. Vielmehr ist es insofern wohlgeordnet und strukturiert, als es ein göttlicher Diskurs ist (§ 4.6). Dieser wird in einer bestimmten Sprache gehalten und folgt bestimmten Regeln, die von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängig sind.

Die von Berkeley so genannten Naturgesetze bilden damit gewissermassen die objektiven Grenzen, innerhalb derer unsere Bündelungsaktivitäten

vonstatten gehen. Dabei ändert dieser von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Rahmen nichts daran, dass das Mobiliar der Welt unserer Akte des Bündelns bedarf. Ebenso wenig ändert die Objektivität der von Berkeley so genannten Naturgesetze etwas an dem Umstand, dass diese Akte wie jeder andere für Relationen konstitutive mentale Akt *auch* von unseren Fähigkeiten und Interessen abhängen (§ 3.1). Da sich diese Fähigkeiten und vor allem die Interessen nicht nur bei einzelnen Personen, sondern auch in verschiedenen Sprachgemeinschaften und Kulturkreisen voneinander unterscheiden, mag es kaum überraschen, dass es mehr als eine Weise gibt, die Wirklichkeit der Dinge zu strukturieren. Verschiedene Sprachgemeinschaften können selbst in Bezug auf Farben ein unterschiedliches Klassifizierungsverhalten aufweisen. Anders als im Deutschen gibt es bspw. im Russischen keine gemeinsame Bezeichnung für hell- und dunkelblaue Dinge (§ 3.5).

Diese unterschiedlichen Einteilungen von Farben sind hierbei von besonderem Interesse, da Farben für Berkeley visuelle Sinnesideen sind. Die visuellen Sinnesideen nehmen in der göttlichen Sprache wiederum die Rolle von Ausdrücken ein. Deshalb laufen diese Unterschiede in der Klassifizierung von Farben darauf hinaus, dass die göttliche Sprache für verschiedene Sprachgemeinschaften jeweils ein anderes Vokabular aufweist. Dementsprechend stellt sich die Frage danach umso dringlicher, ob eine dieser Sprachgemeinschaften mit ihrer Einteilung der Wirklichkeit «richtiger» liegt als eine andere – oder gar als *alle* anderen (§ 3.5). Diese Frage ist jedoch nur schwer zu beantworten. Es ist nämlich unklar, ob es überhaupt einen fixen externen Standard gibt, welcher als Grundlage eines Vergleichs dienen könnte – d. i., ob es so etwas wie die *perfekte* Paraphrase des göttlichen Diskurses gibt. Doch selbst wenn es eine perfekte Paraphrase gäbe, ist mitnichten klar, dass diese für uns Menschen jemals erreichbar wäre. Dabei scheint Berkeley dies in Frage zu stellen, wenn er geltend macht, dass es einzig Gottes Güte und seine Gnade (*kindness*) gegenüber den Menschen seien – und nicht etwa unveränderliche Verhältnisse (*habitudes*) oder Beziehungen zwischen den Dingen (*things*) –, welche es z. B. erlauben, auf der Grundlage von Experimenten allgemeine Schlüsse zu ziehen (PHK § 107).

Im Sinne einer Zusammenfassung der bisherigen Erkenntnisse lässt sich somit festhalten, dass Berkeleys Welt zwar kein Chaos ist. Sie scheint jedoch

in einem grundlegenden Sinn unterbestimmt. Damit man herausfinden kann, wie grundlegend oder weitreichend diese Unterbestimmtheit ist, wird man prüfen müssen, wie viel Interpretationsspielraum uns die von Berkeley so genannten Naturgesetze lassen. Vor allem muss man der Frage nachgehen, bis zu welchem Grad diese Regeln unseren Bündelungsaktivitäten eine von unseren Fähigkeiten und Interessen unabhängige Grenze setzen. Dafür muss man wiederum das Augenmerk auf ihre semantische und pragmatische Funktion legen.

Für meinen gegenwärtigen Zweck, die Untersuchung der These der göttlichen Sprache zu beenden, reicht es jedoch aus, dass ich Folgendes habe zeigen können: Ein Teil der von Berkeley so genannten Naturgesetze erfüllt für die göttliche Sprache die Rolle einer Syntax. Dementsprechend erweist sich die Befürchtung als unbegründet, dass die göttliche Sprache keine syntaktische Dimension aufweise. Es scheint gar, als ob man sinnvoll von einer Grammatik der göttlichen Sprache reden kann. Zumindest erfüllen einige der von Berkeley so genannten Naturgesetze die Aufgabe linguistischer Normen, welche sowohl phonologische, semantische als auch pragmatische Aspekte umfassen.

Zu guter Letzt ist in diesem Schlusswort deutlich geworden, dass Berkeleys These der göttlichen Sprache nicht nur das Herzstück seines Theismus ist. Sie stellt darüber hinaus einen integralen Bestandteil von Berkeleys immaterialistischer Metaphysik dar, da diese These der Schlüssel ist, um zu verstehen, weshalb das aus fünf Arten von Sinnesideen bestehende, sinnlich wahrnehmbare Naturgeschehen eine komplexe Struktur und Ordnung aufweist. Die Grundbausteine des Naturgeschehens sind nämlich systematisch korrelierte Bestandteile eines göttlichen Diskurses, dessen Interpretinnen und Interpreten wir sind.

In Anbetracht dieser Wichtigkeit der These der göttlichen Sprache mag es aus exegetischer Sicht zwar verwundern, wie wenig Berkeley über die Details dieser systematischen Korrelation und unserer Interpretationstätigkeit zu sagen hatte. Dies ändert aber nichts an dem Umstand, dass die Fragen danach, welches die bessere Interpretation des göttlichen Diskurses ist, ob es gar eine perfekte Paraphrase davon gibt und nach welchen Standards dies zu beurteilen wäre, auf einem Blatt stehen, welches in Zukunft unbedingt beschrieben werden sollte.

Bibliographie

- Berkeley, George. *The correspondence of George Berkeley*. Herausgegeben von: Marc A. Hight. CUP, 2013.
- Berkeley, George. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Herausgegeben von: Arthur A. Luce & Thomas E. Jessop. Thomas Nelson and Sons Ltd., 1948–1957.
- Berkeley, George. *Eine Abhandlung über die Prinzipien menschlicher Erkenntnis*. Herausgegeben von: Arend Kulenkampff. Meiner, 2004.
- Berkeley, George. *Alciphron oder der kleine Philosoph*. Herausgegeben von: Wolfgang Breidert. Meiner, 1996.
- Berkeley, George. *Berkeley: Philosophical Works Including the Works on Vision*. Herausgegeben von: Michael Ayers. Everyman, 1993.
- Berkeley, George. *Alciphron in focus*. Herausgegeben von: David Berman. Routledge, 1993.
- Berkeley, George. *Versuch über eine neue Theorie des Sehens und die Theorie des Sehens oder der visuellen Sprache verteidigt und erklärt*. Herausgegeben von: Wolfgang Breidert. Meiner, 1987.
- Berkeley, George. *Philosophisches Tagebuch*. Herausgegeben von: Wolfgang Breidert. Meiner, 1979.
- Berkeley, George. *Works on Vision*. Herausgegeben von: Colin M. Turbayne. Bobbs-Merrill, 1963.
- Berkeley, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Herausgegeben von: Colin M. Turbayne. Bobbs-Merrill, 1957.
- Berkeley, George. *Siris*. Übersetzt von Luise Raab & Dr. Friedrich Raab. Meiner, 1913.
- Berkeley, George. *The Principles of Human Knowledge*. 1710 in der Hauptbibliothek Trinity College Dublin (Referenznummer: Ref.: V.gg.22).

Literatur vor 1900

- Aristoteles. *Aristoteles Latinus*. Herausgegeben von: George Lacombe & Lorenzo Minio-Paluello. Libreria Dello Stato [etc.] Typis Academiae, Corpus Philosophorum Medii Aevi, 1939–41.

The Articles of Religion

<<http://acl.asn.au/the-thirty-nine-articles/>>

- Augustinus. *Corpus Augustinianum Gissense* (elektronische Edition). Band 4 & 7. Herausgegeben von: Cornelio P. Mayer. Schwabe, 1995.
- Bacon, Francis. *Novum organum*. Herausgegeben von: Thomas Fowler. Clarendon Press, 1878.
- Bacon, Roger. *Opus tertium*. Herausgegeben von: Niklaus Egel. Meiner, 2019.
- Die Bibel*
- <<https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltxt/>>
- Boethius, Anicii Manlii Severini Boetii. *Opuscula Sacra and De consolatione Philosophiae*. Herausgegeben von: Claudio Moreschini. K. G. Saur, 2005.
- Boethius, Anicii Manlii Severini Boetii. *Commentarii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, pars prior* (editio prima). Herausgegeben von: Karl Meiser. Teubner, 1877.
- Boswell, James. *The Life of Samuel Johnson*. Band 1. Dent, 1910.
- Browne, Peter. *Things Divine and Supernatural Conceived by Analogy with Things Natural and Human, by the Author of the Procedure, Extent and Limits of Human Understanding*. Innys & Manby, London 1733.
- Browne, Peter. *The procedure, extent, and limits of human understanding*. Innys & Manby, London, 1728.
- Caietanus, Thomas de Vio. *De nominum analogia. De conceptu entis*. Herausgegeben von: Paulus Zammit & Hyacinthus Hering. Institutum Angelicum, 1952.
- Collins, Anthony. *A Discourse of Free-thinking: Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect Call'd Free-thinkers*. London, 1713.
- Collins, Anthony. *A Vindication of the Divine Attributes – in some Remarks on His Grace the Archbishop of Dublin's Sermon*. H. Hills London, 1710.
- Cherbury, E. Herbert. *De Religione Gentilium, Errorumque Apud Eos Causis*. Amstelaedami, 1663.
- Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*. Herausgegeben von: Charles E. Adam & Paul Tannery. Vrin, 1897–1910.
- Du Châtelet, Émilie. *Institutions physiques: Nouvelle édition*. Herausgegeben von: Jean Ecole. Olms, 1988.
- Galilei, Galileo. *Le Opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale, Band 6 & 7. Herausgegeben von: Antonio Favaro. Barbera, 1890–1909.
- Johnson, Samuel. *President of King's College: His Career and Writings*. Herausgegeben von: Herbert Schneider & Carol Schneider. Columbia University Press, 1929.
- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Band 4. Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900.
- King, William. *Divine Predestination and Foreknowledge, Consistent with the Freedom of Man's will. A Sermon Preach'd at Christ-Church, Dublin*. Herausgegeben von: Andrew Carpenter. Cadenus Press, 1976.

- Kopernikus, Nikolaus. *De Revolutionibus Orbium Coelestium*. Norimbergae, 1543. Digitalisat der Harvard University:
<http://ads.harvard.edu/books/1543droc.book/1543droc_front.pdf>.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Band 6. Herausgegeben von: Preussische (jetzt Deutsche) Akademie der Wissenschaften, 1923–.
- Locke, John. *Essay Concerning Human Understanding*. Herausgegeben von: Peter H. Nidditch. Clarendon Press, 1979.
- Ockham, Guillelmi. *Opera Theologica. Vol. IV: Scriptum in Librum Primum Sententiarum. Ordinatio (Dist. XIX–XLVIII)*. The Franciscan Institute, 1979.
- Ockham, Guillelmi. *Opera Philosophica. Vol. I: Summa Logicae*. The Franciscan Institute, 1974.
- S. Thomae Aquinatis. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: Quaestiones disputatae de veritate*. Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1970–76.
- S. Thomae Aquinatis. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Herausgegeben von: M. R. Cathala, R. M. Spiazzi & C. Caramello Marietti. Taurini-Romae, 1971.
- S. Thomae Aquinatis. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2–3. Herausgegeben von: P. Marc, C. Pera & P. Caramello Marietti. Taurini-Romae, 1961.
- S. Thomae Aquinatis. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4–5: Pars prima Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide. Romae, 1888–89).
- S. Thomae Aquinatis. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 11–12: Tertia pars Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide. Romae, 1903–06).
- Scotus, Ionanni. *Opera Omnia*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–2013. *Ordinatio* (vol. I–XIV) *Lectura* (vol. XVI–XXI).
- Scotus, John Duns. *Duns Scotus: Philosophical Writings*. Herausgegeben von: Allan Wolter. Hackett, 1987.
- Shakespeare, William. *As you like it*. CUP, 2009.
- Shakespeare, William. *The Merchant of Venice*. CUP, 2003.
- Smith, Charles. *The Ancient and Present State of the County and City of Cork*. W. Wilson, Dublin, 1774.
- Spinoza, Baruch. *Spinoza Opera*. Band 2. Herausgegeben von: Carl Gebhardt. Carl Winters, 1925–1987.
- Toland, John. *John Toland's Christianity Not Mysterious Text, Associated Works and Critical Essays*. Herausgegeben von: Philip McGuinness, Alan Harrison & Richard Kearney. The Liliput Press, 1997.

Literatur nach 1900

- Airaksinen, Timo & Gylling, Heta. «A threat like no other threat, George Berkeley against the freethinkers.» *History of European Ideas* 43.6 (2017): 598–613.
- Ashworth, E. Jennifer. «Medieval Theories of Analogy.» In: Edward N. Zalta (Hg.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/analogy-medieval/>>.
- Ashworth, E. Jennifer. «Analogy and Metaphor from Thomas Aquinas to Duns Scotus and Walter Burley.» In: Charles Bolyward & Rondo Keele (Hg.). *Later Medieval Metaphysics: Ontology, Language, and Logic*. Fordham University Press, 2013: 223–48.
- Ashworth, E. Jennifer. «Suárez on the analogy of Being: Some historical background.» *Vivarium* 33.1 (1995): 50–75.
- Ashworth, E. Jennifer. «Do words signify ideas or things? The scholastic sources of Locke's theory of language.» *Journal of the History of Philosophy* 19.3 (1981): 299–326.
- Atherton, Margaret. *Berkeley*. Wiley-Blackwell, 2020.
- Atherton, Margaret. «Berkeley's theory of vision and its reception.» In: Kenneth P. Winkler (Hg.). *The Cambridge Companion to Berkeley*. CUP, 2005: 94–124.
- Atherton, Margaret. «Berkeley Without God.» In: Robert G. Muehlmann (Hg.). *Berkeley's Metaphysics – Structural, Interpretative and Critical Essays*. Penn State Press, 1995: 231–48.
- Atherton, Margaret. *Berkeley's revolution in vision*. Cornell University Press, 1990.
- Atherton, Margaret. «Berkeley's Anti-Abstractionism.» In: Ernest Sosa (Hg.). *Essays on the philosophy of George Berkeley*. Springer, 1987: 45–60.
- Baldwin, Donald Edward. *The Divine Visual Language Argument in George Berkeley's Alciphron*. Dissertation. University of Missouri, 1978.
- Blackburn, Simon. «Philosophy of Language.» In: ders. (Hg.). *The Oxford dictionary of philosophy*. OUP, 2016: 265–66.
- Blechl, E. John. *Active Berkeleyanism*. Dissertation. University of York, 2019.
- Belfrage, Bertil. «On George Berkeley's alleged letter to Browne: A study in unsound rhetoric.» *Berkeley Studies* 22 (2011).
<<https://berkeleystudies.philosophy.fsu.edu/sites/g/files/imported/storage/original/application/9208655667e7d1614c299cacee40afc2.pdf>>.
- Belfrage, Bertil. «A New Approach to Berkeley's Philosophical Notebooks.» In: Ernest Sosa (Hg.). *Essays on the Philosophy of George Berkeley*. Springer, 1987: 217–30.
- Bennett, Jonathan Francis. *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. OUP, 1971.
- Berman, David. *George Berkeley: Idealism and the Man*. Clarendon Press, 1994.
- Berman, David. *A history of atheism in Britain: From Hobbes to Russell*. Croom Helm, 1988.

- Berman, David. «Introduction.» In: Andrew Carpenter (Hg.). *Archbishop King's Sermon on Predestination*, Cademus Press, 1976: 7–27.
- Berman, David & Pittion, Jean-Paul. «A new letter by Berkeley to Browne on divine analogy.» *Mind* 78.3 (1969): 375–92.
- Bettcher, Talia Mae. «Berkeley's Philosophy of Mind.» In: Bertil Belfrage & Richard Brook (Hg.). *The Bloomsbury Companion to Berkeley*. Bloomsbury, 2017: 397–420.
- Bettcher, Talia Mae. *Berkeley's Philosophy of Spirit*. Continuum, 2007.
- Bonk, A. Sigmund. *Immaterialismus: Darstellung und Verteidigung von George Berkeley's Gottesbeweis und immaterialistischem Weltbild*. Dissertation. Philosophische Hochschule der Jesuiten, 1990.
- Brădătan, Costică. «George Berkeley's Universal Language of Nature.» In: M. Gosman (Hg.). *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*. Peeters, 2006: 69–83.
- Breidert, Wolfgang. «Berkeley's Philosophy of Mathematics.» In: Bertil Belfrage & Richard Brook (Hg.). *The Bloomsbury Companion to Berkeley*. Bloomsbury, 2017: 435–57.
- Breidert, Wolfgang. *George Berkeley 1685–1753*. Birkhäuser, 1989.
- Brower, Jeffrey. «Medieval Theories of Relations.» In: Edward N. Zalta (Hg.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/reasons-medieval/>>.
- Brykman, Geneviève. *Berkeley: Philosophie Et Apologétique*. Vrin, 1984.
- Burrell, B. David. *Aquinas: God and Action*. Routledge, 1979.
- Bußmann, Hadumod; Gerstner-Link, Claudia & Lauffer, Hartmut. *Lexikon der Sprachwissenschaft*. 4., durchges. und bibliogr. erg. Aufl. Kröner, 2008.
- Cameron, Margaret. «Meaning: foundational and semantic theories.» In: John Marenbon (Hg.). *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. OUP, 2012: 342–62.
- Çetin, İsmail. «Language Metaphor and Its Implications in George Berkeley's Philosophy.» *Uludağ University Journal of Philosophy* 14 (2010): 123–30.
- Creery, E. Walter. «General Introduction.» In: ders. (Hg.). *George Berkeley: Critical Assessments in 3 Volumes*. Routledge, 1991: 1–38.
- Creery, E. Walter. «Berkeley's argument for a divine visual language.» *International Journal for Philosophy of Religion* 3.4 (1972): 212–22.
- Cross, Richard. *Duns Scotus*. OUP, 1999.
- Cummins, Philip Damien. «Berkeley's likeness principle.» *Journal of the History of Philosophy* 4.1 (1966): 63–69.
- Dancy, Jonathan. *Berkeley: an Introduction*. Blackwell, 1987.
- Daniel, H. Stephen. «Berkeley's Rejection of Divine Analogy.» *Science et Esprit* 63 (2011): 149–61.
- Daniel, H. Stephen. «Berkeley's Semantic Treatment of Representation.» *History of Philosophy Quarterly* 25.1 (2008): 41–55.

- Daniel, H. Stephen. «Berkeley's pantheistic discourse.» *International Journal for Philosophy of Religion* 49.3 (2001): 179–94.
- Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*. Clarendon Press, 1992.
- DeRose, Todd. «Semantic Compositionality and Berkeley's Divine Language Argument.» Seminararbeit. Ohio State University. 2018.
- Dicker, Georges. *Berkeley's idealism: a critical examination*. OUP, 2011.
- Dicker, Georges. «An Idea Can Be like Nothing but an Idea.» *History of Philosophy Quarterly* 2.1 (1985): 39–52.
- Downing, Lisa. «Sensible Qualities and Secondary Qualities in the First Dialogue.» In: Stefan Storrie (Hg.). *Berkeley's Three Dialogues: New Essays*. OUP, 2018: 7–23.
- Downing, Lisa. «George Berkeley.» In: Edward N. Zalta (Hg.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition).
<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/berkeley/>>.
- Downing, Lisa. «Berkeley's natural philosophy and philosophy of science.» In: Kenneth P. Winkler (Hg.). *The Cambridge Companion to Berkeley*. CUP, 2005: 230–65.
- Fasko, Manuel. «The Hostile Bishops? Reassessing the Relationship between the Bishops of Cloyne and Cork.» (Beitrag Charles Schmitt Prize 2020).
- Fasko, Manuel. «Representation, Resemblance and the Scope of George Berkeley's Likeness-Principle.» (Co-Gewinner Turbayne Essay Prize 2019).
- Fasko, Manuel. «A Scotist Nonetheless? George Berkeley, Cajetan, and the Problem of Divine Attributes.» *Ruch Filozoficzny* 74.4 (2018): 33–50.
- Fasko, Manuel & West, Peter. «The Irish Context of Berkeley's Resemblance Thesis.» In: Kenneth Pearce & Takaharu Oda (Hg.). *Irish Philosophy in the Age of Berkeley*. CUP, 2020: 7–31.
- Fasko, Manuel & West, Peter. «Molyneux's Question: The Irish Debates.» In: Brian Glenney & Gabriele Ferretti (Hg.). *The Molyneux Problem*. Routledge, 2020a: 122–34.
- Fau, Martina. *Berkeley's Theorie der visuellen Sprache Gottes. Ihre Bedeutung für die Philosophie des Immaterialismus und ihre historischen Wurzeln*. Peter Lang, 1993.
- Fields, Keota. «Berkeley's Semiotic Idealism.» In: Stefan Storrie (Hg.). *Berkeley's Three Dialogues: New Essays*. OUP, 2018: 61–83.
- Fields, Keota. *Berkeley: Ideas, Immaterialism, and Objective Presence*. Lexington Books, 2011.
- Flage, E. Daniel. *Berkeley's Doctrine of Notions: A Reconstruction*. Croom Helm, 1987.
- Frankel, Melissa. «Berkeley on the <Twofold state of things.>» *International Journal for Philosophy of Religion* 80.1 (2016): 43–60.
- Frankel, Melissa. «Something-we-know-not-what, something-we-know-not-why: Berkeley, meaning and minds.» *Philosophia* 37.3 (2009): 381–402.
- Gerrish, A. Brian «Natural and Revealed Religion.» In: Knud Haakonssen (Hg.). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. CUP, 2008: 639–65.

- Goodman, Nelson. *Problems and Projects*. Bobbs-Merrill, 1972.
- Henninger, Mark Gerald. *Relations: medieval theories, 1250–1325*. OUP, 1989.
- Hight, A. Marc. «Berkeley's Simple Insight on Mind.» (Manuskript April 2019).
- Hight, A. Marc. *Idea and Ontology. An Essay in Early Modern Metaphysics of Ideas*. Pennsylvania State University Press, 2013.
- Hill, Jonathan. «Berkeley's Missing Argument: The Sceptical Attack on Intentionality.» *British Journal for the History of Philosophy* 19.1 (2011): 47–77.
- Hochschild, P. Joshua. «Proportionality and Divine Naming: Did St. Thomas Change His Mind about Analogy?» *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 77.4 (2013): 531–58.
- Hochschild, P. Joshua. *The Semantics of Analogy: rereading Cajetan's De nominum analogia*. University of Notre Dame Press, 2010.
- Hochschild, P. Joshua. «George Berkeley and a theory of analogy.» *The Downside Review* 122.428 (2004): 157–68.
- Hooker, Michael. «Berkeley's Argument from Design.» In: Colin M. Turbayne (Hg.). *Berkeley: Critical and Interpretive Essays*. University of Minnesota Press, 1982: 261–70.
- Hutton, Sarah. «Lord Herbert of Cherbury and the Cambridge platonists.» In: Stuart Brown (Hg.). *Routledge History of Philosophy*. Routledge, 1996: 56–74.
- Isermann, M. Michael. «George Berkeley's Language of Vision and the Occult Tradition of Linguistic Platonism, Part II: George Berkeley's Language of Vision and Linguistic Platonism.» *Language & Communication* 28 (2008): 57–92.
- Jacovides, Michael. «How Berkeley corrupted his capacity to conceive.» *Philosophia* 37.3 (2009): 415–29.
- Jakapi, Roomet. «Christian Mysteries and Berkeley's Alleged Non-Cognitivism.» In: Stephen H. Daniel (Hg.). *Reexamining Berkeley's philosophy*. University of Toronto Press, 2007: 188–98.
- King, G. Edward. «Language, Berkeley, and God.» *International Journal for Philosophy of Religion*, 1.2 (1970): 112–23.
- Kline, A. David. «Berkeley's divine language argument.» In: Ernest Sosa (Hg.). *Essays on the Philosophy of George Berkeley*. Springer, 1987: 129–42.
- Kulenkampff, Arend. *Esse est percipi: Untersuchungen zur Philosophie George Berkeleys*. Schwabe, 2001.
- Lee, Sukjae. «Berkeley on Continuous Creation: Occasionalism Contained.» In: Stefan Storrie (Hg.). *Berkeley's Three Dialogues: New Essays*. OUP, 2018: 106–22.
- Lenz, Martin. *Lockes Sprachkonzeption*. De Gruyter, 2010.
- Leszl, Walter. *Aristotle's Conception of Ontology*. Antenore, 1975.
- Lloyd, E. R. Geoffrey. *Aristotle: the growth and structure of his thought*. CUP, 1968.
- Mabbott, John David. «The place of God in Berkeley's philosophy.» *Philosophy* 6.21 (1931): 18–29.

- Maat, Jaap. «Language and Semiotics.» In: Desmond M. Clarke & Catherine Wilson (Hg.). *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*. OUP, 2011: 272–94.
- March, W. W. S. «Analogy, Aquinas and Bishop Berkeley.» *Theology* 44.264 (1942): 321–29.
- Marenbon, John. «Anicius Manlius Severinus Boethius.» In: Edward N. Zalta (Hg.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/boethius/>>.
- Marušić, Jennifer Smalligan. «Comments on Michael Jacovides ‘How Berkeley Corrupted His Capacity to Conceive’.» *Philosophia* 37.3 (2009): 431–36.
- McDonough, K. Jeffrey. «Berkeley, Human Agency and Divine Concurrentism.» *Journal of the History of Philosophy* 46.4 (2008): 567–90.
- McGowan, William. «Berkeley’s Doctrine of Signs.» In: Colin M. Turbayne (Hg.). *Berkeley: Critical and Interpretive Essays*. University of Minnesota Press, 1982: 231–46.
- McGuinness, Philip. «Looking for a Mainland: John Toland and Irish Politics.» In: Philip McGuinness, Alan Harrison & Richard Kearney (Hg.). *John Toland’s Christianity Not Mysterious Text, Associated Works and Critical Essays*. The Liliput Press, 1997: 207–22.
- McInerney, Ralph. *Aquinas and Analogy*. Catholic University of America Press, 1996.
- Mirarchi, A. Lawrence. «Dynamical Implications of Berkeley’s Doctrine of Heterogeneity: A Note on the Language Model of Nature.» In: Colin M. Turbayne (Hg.). *Berkeley: Critical and Interpretive Essays*. University of Minnesota Press, 1982: 126–39.
- Moriarty, M. Clare. *Berkeley’s Analyst: Rigour and Rhetoric*. Dissertation. King’s College London, 2018.
- Muehlmann, G. Robert. *Berkeley’s ontology*. Hackett, 1992.
- Murphy, G. Jeffrie. «Berkeley and the Metaphor of Mental Substance.» *Ratio* 7.2 (1965): 170–79.
- Nols, Carmen. *Zeichenhafte Wirklichkeit – Realität als Ausdruck der kommunikativen Präsenz Gottes in der Theologie George Berkeleys*. Mohr Siebeck, 2011.
- O’Higgins, James. «Browne and King, Collins and Berkeley: Agnosticism or Anthropomorphism?» *The Journal of Theological Studies* (1976): 88–112.
- O’Higgins, James. *Anthony Collins, the Man and His Work*. Martinus Nijhoff, 1970.
- Olscamp, J. Paul. *The Moral Philosophy of George Berkeley*. Martinus Nijhoff, 1970.
- O’Neill, Eileen. «Disappearing ink: Early modern women philosophers and their fate in history.» In: Janet A. Kourney (Hg.). *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions*. Princeton University Press, 1998: 17–62.
- Osler, J. Margaret. «Whose ends? Teleology in early modern natural philosophy.» *Osiris* 16 (2001): 151–68.

- Osler, J. Margaret. «From immanent natures to nature as artifice: The reinterpretation of final causes in seventeenth-century natural philosophy.» *The Monist* 79.3 (1996): 388–407.
- Ott, Walter. «Archetypes without Patterns»: Locke on Relations and Mixed Modes.» *Archiv für Geschichte der Philosophie* 99.3 (2017): 300–25.
- Panaccio, Claude. *Le Discours Intérieur: De Platon à Guillaume D'Ockham*. Seuil, 1999.
- Park, Désirée. *Complementary Notions: A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts*. Martinus Nijhoff, 1972.
- Pearce, L. Kenneth. «Peter Browne on the Metaphysics of Knowledge.» In: Kenneth Pearce & Takaharu Oda (Hg.). *Irish Philosophy in the Age of Berkeley*. CUP, 2020: 215–37.
- Pearce, L. Kenneth. *Berkeley and the High Church Men*. (Manuskript Juni 2019).
- Pearce, L. Kenneth. «Matter, God, Nonsense.» In: Stefan Storrie (Hg.). *Berkeley's Three Dialogues: New Essays*. OUP, 2018: 176–90.
- Pearce, L. Kenneth. *Language and the Structure of Berkeley's World*. OUP, 2017.
- Pearce, L. Kenneth. «Berkeley's Philosophy of Religion.» In: Bertil Belfrage & Richard Brook (Hg.). *The Bloomsbury Companion to Berkeley*. Bloomsbury, 2017a: 458–83.
- Pearce, L. Kenneth. «The semantics of sense perception in Berkeley.» *Religious Studies* 44.3 (2008): 249–68.
- Perler, Dominik. «Duns Scotus's Philosophy of Language.» In: Thomas Williams (Hg.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. CUP, 2003: 161–92.
- Perler, Dominik. «Direkte und indirekte Bezeichnung. Die metaphysischen Hintergründe einer semantischen Debatte im Spätmittelalter.» *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 4.1 (1999): 125–52.
- Perler, Dominik & Wild, Markus. «Eine Einführung.» In: dies. *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Debatte*. Suhrkamp, 2005: 10–74.
- Pitcher, George. *Berkeley*. Routledge, 1977.
- Putnam, Hilary. «On negative theology.» *Faith and Philosophy* 14.4 (1997): 407–22.
- Printz Lewis, Amanda. *The Scope and Significance of George Berkeley's Language Model*. Dissertation. University of Southern California, 2007.
- Rath, W. Ingo. «Nachwort.» In: ders. (Hg.). *Aristoteles: Die Kategorien*. Reclam, 1998: 99–112.
- Rauter, Herbert. «The Veil of Words». Sprachauffassung und Dialogform bei George Berkeley.» *Anglia-Zeitschrift für englische Philologie* 79 (1961): 378–404.
- Reventlow, Henning Graf. «Einleitung: Deismus». In: Helmut Holzhey et al. (Hg.) *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts: Grossbritannien und Nordamerika, Niederlande*. Band 1. Schwabe, 2004: 179–84.
- Rickless, C. Samuel. «Berkeley's Criticisms of Shaftesbury and Hutcheson.» In: Kenneth Pearce & Takaharu Oda (Hg.). *Irish Philosophy in the Age of Berkeley*. CUP, 2020: 97–119.

- Rickless, C. Samuel. «Locke's Ontology of Relations.» *Locke Studies* 17 (2017): 61–86.
- Rickless, C. Samuel. *Berkeley's argument for idealism*. OUP, 2013.
- Roberts, John Russell. *A metaphysics for the mob: The philosophy of George Berkeley*. OUP, 2007.
- Rocca, P. Gregory. *Speaking the incomprehensible God: Thomas Aquinas on the interplay of positive and negative theology*. Catholic University Press, 2004.
- Russell, Bertrand. *The problems of philosophy*. OUP, 2001.
- Russell, Bertrand. *The Collected Papers of Bertrand Russell: The philosophy of logical atomism and other essays, 1914–1919*. Band 8. Allen & Unwin, 1986.
- Ryan, Todd. «A new account of Berkeley's likeness principle.» *British Journal for the History of Philosophy* 14.4 (2006): 561–80.
- Saporiti, Katia. «Vom Gebrauch der Vorstellung, Ideen und Bilder bei George Berkeley.» In: Ludger Schwarte (Hg.). *Bild-Performanz*. Wilhelm Fink Verlag, 2011: 163–83.
- Saporiti, Katia. «Weshalb die Welt so ist, wie wir sie sehen.» In: Dominik Perler & Markus Wild (Hg.). *Sehen und Begreifen: Wahrnehmungstheorien in der frühen Neuzeit*. De Gruyter, 2008: 265–87.
- Saporiti, Katia. *Die Wirklichkeit der Dinge: eine Untersuchung des Begriffs der Idee in der Philosophie George Berkeleys*. Vittorio Klostermann, 2006.
- Schmaltz, M. Tad. «Introduction to Efficient Causation.» In: ders. (Hg.). *Efficient causation: a history*. OUP, 2014: 3–19.
- Schmid, Stephan. *Finalursachen in der frühen Neuzeit: eine Untersuchung der Transformation teleologischer Erklärungen*. De Gruyter, 2011.
- Schulthess, Peter. «§ 40: Logik.» In: Alexander Brungs, Vilem Mudroch & Peter (Hg.). *Die Philosophie des Mittelalters Band 4: 13. Jahrhundert*. Schwabe, 2017: 1146–1261.
- Schulthess, Peter. «§ 47: Metaphysik.» In: Alexander Brungs, Vilem Mudroch & Peter Schulthess (Hg.). *Die Philosophie des Mittelalters Band 4: 13. Jahrhundert*. Schwabe, 2017a: 1461–1505.
- Stoneham, Tom. «Action, knowledge and embodiment in Berkeley and Locke.» *Philosophical Explorations* 21.1 (2018): 41–59.
- Stoneham, Tom. «Berkeley on Abstraction, Universals, and Universal Knowledge.» In: Tad Schmaltz & Stefano di Bella (Hg.). *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*. OUP, 2017: 1–23.
- Stoneham, Tom. «Response to Atherton: No atheism without scepticism.» In: Stewart Duncan & Antonia LoLordo (Hg.). *Debates in modern philosophy: Essential readings and contemporary responses*. Routledge, 2013: 216–26.
- Stoneham, Tom. *Berkeley's world: an examination of the Three dialogues*. Clarendon Press, 2002.
- Stuart, Matthew. *Locke's Metaphysics*. OUP, 2013.

- Stump, Eleonore. «God's simplicity.» In: Brian Davies (Hg.). *The Oxford Handbook of Aquinas*. OUP, 2012: 135–44.
- Taranto, Pascal. «Berkeley and Browne on Divine Analogy.» (Manuskript Dezember 2020).
- Taranto, Pascal. «Le personnage de Diagoras.» In: Laurent Jaffro, Geneviève Brykman & Claire Schwartz (Hg.). *Berkeley's Alciphron. English Text and Essays in Interpretation*. Georg Olms Verlag, 2010: 361–70.
- Tipton, Ian Charles. *Berkeley: The philosophy of immaterialism*. Methuen & Co Ltd, 1974.
- Turbayne, M. Colin. «Berkeley's Metaphysical Grammar.» In: ders. (Hg.). *Berkeley: Principles of Human Knowledge*. Bobbs-Merrill, 1970: 3–6.
- Turbayne, M. Colin. «Editors Commentary.» In: ders. (Hg.). *Berkeley's Works on Vision*. Bobbs-Merrill, 1963: vii–lii.
- Turbayne, M. Colin. «Berkeley's Two Concepts of Mind (Part II).» *Philosophy and Phenomenological Research* (1962): 383–86.
- Turbayne, M. Colin. «Berkeley's Two Concepts of Mind.» *Philosophy and Phenomenological Research* 20.1 (1959): 85–92.
- Watson, A. Richard. «The Journal of the History of Philosophy: What It All Means.» *Journal of the History of Philosophy* 50.1 (2012): 1–5.
- West, Peter. «Why Can An Idea Be Like Nothing But Another Idea? A Conceptual Interpretation of Berkeley's Likeness Principle.» *Journal of the American Philosophical Association* (forthcoming).
- West, Peter. «Berkeley on the Relation Between Abstract Ideas and Language in Alciphron VII.» *Ruch Filozoficzny* 74.4 (2018): 51–70.
- Wild, Markus. *Tierphilosophie zur Einführung*. Junius Verlag, 2008.
- Wild, Markus. *Die anthropologische Differenz: der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*. De Gruyter, 2006.
- Williams, Thomas. «Describing God.» In: Robert Pasnau & Christina Van Dyke (Hg.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. CUP, 2014: 749–60.
- Williford, Kenneth & Jakapi, Roomet. «Berkeley's theory of meaning in Alciphron VII.» *British Journal for the History of Philosophy* 17.1 (2009): 99–118.
- Winkler, P. Kenneth. «Berkeley and the doctrine of signs.» In: ders. *The Cambridge Companion to Berkeley*. CUP, 2005: 125–66.
- Winkler, P. Kenneth. *Berkeley: an Interpretation*. OUP, 1989.
- Wolfe, T. Charles. «Determinism/spinozism in the radical Enlightenment: the cases of Anthony Collins and Denis Diderot.» *International Review of Eighteenth-Century Studies* 1.1 (2007): 37–51.



Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarke der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlags-
hauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29:
«Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?»

Medieval and Early Modern Philosophy

Julia Jorati / Dominik Perler / Stephan Schmid (eds.)

DIE SPRACHE GOTTES

Was ist George Berkeleys Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Naturgeschehens? Sie zu erklären und nachzuvollziehen ist Ziel des Bandes. Er zeigt, dass Berkeley das Naturgeschehen als einen göttlichen Diskurs sieht; das visuell Wahrgenommene ist dabei die Sprache. Berkeley beharrt darauf, diese These der göttlichen Sprache wörtlich auszulegen, da sie Grundlage eines seiner Ansicht nach einzigartigen Gottesbeweises ist. Um Berkeleys Argumentation zu verstehen, muss man sich auch mit den (historischen) Umständen beschäftigen, in welchen er diese These entwickelt und verteidigt. Deshalb wird sie im ersten Teil in ihren diachronen und synchronen historischen Kontext eingebettet. Die zweite Hälfte ist dann einer kritischen Rekonstruktion von Berkeleys These gewidmet.

Autor

Manuel Fasko hat Philosophie und Geschichte der Neuzeit an der Universität Zürich studiert, wo er auch sein Doktoratsstudium absolvierte. Seit Sommer 2020 arbeitet er als Post-Doc an der Universität Basel an einem Habilitationsprojekt zu Mary Shepherd.

SCHWABE VERLAG

www.schwabe.ch

ISBN 978-3-7965-4301-2



9 783796 543012