

Philosophische Bibliothek

David Hume

Dialoge über natürliche Religion

Meiner





DAVID HUME

Dialoge über
natürliche Religion

Übersetzt, eingeleitet und
mit Anmerkungen herausgegeben von

Lothar Kreimendahl

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.
ISBN 978-3-7873-2457-6
ISBN eBook: 978-3-7873-2458-3

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorwort	VII
Einleitung. <i>Von Lothar Kreimendahl</i>	IX
Zu dieser Ausgabe	XXXIX
Siglenverzeichnis	XLV
Bibliographie	XLVII
Hilfsmittel XLVII Werkausgaben XLVIII Einzelausgaben (Auswahl) XLVIII Deutsche Übersetzungen L Sammelbände und Gesamtdarstellungen LI Studien zu Humes Religionsphilosophie LIX	

DAVID HUME

Dialoge über natürliche Religion

Pamphilus an Hermippus	3
Teil 1	7
Teil 2	21
Teil 3	36
Teil 4	43
Teil 5	53
Teil 6	60
Teil 7	68
Teil 8	76
Teil 9	84
Teil 10	90
Teil 11	103
Teil 12	119
Anmerkungen des Herausgebers	141

Anhang

Werke, aus denen Hume zitiert oder auf die er anspielt . . .	237
Für die Anmerkungen herangezogene Werke	241
Namenregister	257
Sachregister	259

VORWORT

Die *Dialoge über natürliche Religion* sind das religionsphilosophische Hauptwerk David Humes. Die vorliegende Edition löst die deutschsprachige Ausgabe ab, die im Jahr 2007 in siebter Auflage im gleichen Verlag erschienen ist. Günter Gawlick hatte sie 1968 auf der Grundlage der 1877 erstmals publizierte Übersetzung Friedrich Paulsens neu bearbeitet und herausgegeben. Sie wirkt auf den modernen Leser sprachlich antiquiert und kann, da sie auf sachliche Erläuterungen des Humeschen Textes verzichtet und auch die Änderungen nicht berücksichtigt, die Hume im Manuskript der *Dialoge* vorgenommen hat, den Ansprüchen nicht mehr genügen, die der heutige Benutzer an die Ausgabe eines klassischen philosophischen Textes stellt.

Gleichwohl versteht es sich von selbst, daß dieser Grundtext moderner Religionskritik in der »Philosophischen Bibliothek« greifbar sein muß. Der Herausgeber hat deshalb gerne das Angebot des Verlags angenommen, das Werk unter Berücksichtigung der wichtigsten Varianten neu zu übersetzen und mit Erläuterungen zu versehen. Diese beabsichtigen, dem Leser sachliche Hilfestellungen zum Verständnis des Textes zu geben und dadurch zugleich seine Verwendung innerhalb der akademischen Lehre zu erleichtern. Außerdem zeigen sie, in welchem hohem Maß das Werk mit der einschlägigen antiken Literatur sowie der zeitgenössischen religionsphilosophischen Debatte verbunden ist und auf Einsichten der übrigen Philosophie Humes zurückgreift. Die Einleitung zielt vorrangig darauf ab, dem Leser einen Überblick über den Diskussionsverlauf zu geben und weist ihn dabei auf einige besonders diskussionswürdige Punkte hin. Mit der beigegebenen Bibliographie soll dem interessierten Benutzer der Weg zu einer vertieften Beschäftigung mit Humes Werk insgesamt und seiner Religionsphilosophie im besonderen erleichtert werden.

An der Erstellung des vorliegenden Bandes haben Yannic Baron, Wieland Greiner und Sebastian Lücke engagiert mitgewirkt.

Die Erstellung des Manuskripts lag in den bewährten Händen von Sandra Ebert. Martin Brecher hat eine frühe Fassung der Übersetzung sorgfältig durchgesehen und manchen Verbesserungsvorschlag gemacht. Ihnen allen gilt mein Dank.

Mannheim, Frühjahr 2016

Lothar Kreimendahl

EINLEITUNG¹

I.

Lange Zeit wurde die Philosophie David Humes (1711–1776) als Endpunkt einer Entwicklung gesehen, welche die drei britischen Philosophen Locke, Berkeley und Hume zu einem Dreigespann zusammenjocht. In ihrem Werk, so meinte man, gebe sich ein kontinuierlich fortschreitender Reflexionsprozeß zu erkennen, in dem ein alle drei Autoren gleichermaßen beschäftigendes Erkenntnisproblem einer zumindest vorläufig endgültigen Lösung zugeführt werde, die Hume bereits in seinem Jugendwerk, dem *Traktat über die menschliche Natur*, vorgelegt habe. Dieser philosophiehistorischen Sichtweise zufolge lag Humes Beitrag zur Philosophie also auf dem Felde der theoretischen Philosophie, näherhin der Erkenntnistheorie. Intensive Detailuntersuchungen zu jedem der drei genannten Denker haben in den letzten Jahren jedoch die Einsicht erbracht, daß von einer derartigen Kontinuität tatsächlich keine Rede sein kann. Das führte zu einer Entkoppelung des Dreigespanns, in deren Folge man sich auf das im Zentrum ihres Denkens stehende spezifische Problem konzentrierte, das die Philosophen jeweils verfolgten, sowie auf den Horizont der Problematik, aus dem es hervorging. Für Hume förderten diese Bemühungen die Erkenntnis zutage, daß religionsphilosophische Momente in weitaus stärkerem Maße, als bis dahin angenommen, die treibende Kraft in seinem Schaffen waren; ja man gelangte schließlich zu der Einschätzung, in der Religionsphilosophie Humes eigentliches Anliegen und nicht ein Paralipomenon seiner Erkenntnismetaphysik zu sehen. Die von Hume in der Erkenntnistheorie bezogene Position erweist sich vielmehr als die unabdingbare Voraussetzung für seine Reli-

¹ Die Einleitung geht zurück auf die Studie *Humes Kritik an der philosophischen Theologie*, die in LK, S. 181–200, erschienen ist. Für den vorliegenden Zweck wurde sie überarbeitet und leicht erweitert.

gionskritik und wurde von dem Philosophen mit Blick auf diese Funktion konzipiert.

Für diese Einschätzung sprechen in der Tat viele Gründe. So zeigen z. B. die *Early Memoranda* – eine Art Exzerptenheft des jungen Hume –, daß er sich bereits in frühen Jahren mit Problemen der natürlichen wie der offenbarten Religion auseinandersetzt. Zusammen mit seinen Druckschriften dokumentieren diese Eintragungen ein kontinuierliches Interesse an religionsphilosophischen Fragen, von denen einige ihre abschließende Behandlung erst in den *Dialogen über natürliche Religion* erfahren. Ferner ist darauf hinzuweisen, daß eine der frühesten publizierten Anwendungen seines Empirismus der Wunderproblematik gilt. Zwar veröffentlichte er diesen Essay erst 1748 innerhalb der später sogenannten *Untersuchung über den menschlichen Verstand* als deren zehnten Abschnitt, doch wissen wir, daß er bereits 1737 geschrieben und ursprünglich für die Publikation innerhalb des *Traktats* vorgesehen war. Gleiches gilt mit Sicherheit für den Essay *Über die Unsterblichkeit der Seele*, dessen vorgesehener Platz dort noch identifizierbar ist. Er wurde aber erst sehr viel später zusammen mit der Abhandlung *Über Selbstmord* veröffentlicht, die vermutlich ebenfalls ursprünglich als Teil des Jugendwerks vorgesehen war.² Aber auch ohne diese beiden Texte enthielt Humes frühes Werk genügend religiösen Zündstoff. Die Zeitgenossen erblickten darin einen massiven Angriff auf Sittlichkeit und Religion; letzteres u. a. aus dem Grund, weil Hume unter der scheinbar harmlosen Überschrift »Weshalb alles eine Ursache erfordert« (*Traktat* I.iii.3) den damals hochangesehenen und als »apriorisch« oder »metaphysisch« bezeichneten Gottesbeweis, auf den er auch im neunten Teil der *Dialoge* zu sprechen kommt, angegriffen und seine Unhaltbarkeit aufgezeigt hatte. Ferner sei an Humes Essays erinnert, in denen er immer wieder

² Vgl. für den erstgenannten Essay die Studie des Vf.s *Einige Bemerkungen zu Humes Auseinandersetzung mit den metaphysischen Argumenten für die Unsterblichkeit der Seele*, für den zweiten Vf.: *Ist es erlaubt, sich selbst zu töten? Humes Plädoyer für die Legitimität des Suizids und seine Problematik*. In: LK, S. 93–108, 139–180.

auch religionsphilosophische Themen mitbehandelte, sofern sie nicht – wie etwa der frühe Essay *Über Aberglaube und Schwärmerei* – ganz diesem Gegenstand gewidmet waren. In die *Untersuchung* von 1748 war nun nicht nur die erwähnte Abhandlung über die Wunder aufgenommen worden, sondern auch ein Abschnitt mit der ursprünglichen Überschrift »Von den praktischen Folgen der natürlichen Religion«, in dem Hume bereits die Thematik der *Dialoge* in nuce vorwegnimmt und mit demselben Ergebnis behandelt wie später. Religionsphilosophisch relevante Thesen enthielt auch die *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* von 1751, und selbst in seinem Geschichtswerk waren solche nicht ausgespart. 1757 erschien dann trotz intensiver Bemühungen klerikaler Kreise, die eine Veröffentlichung verhindern wollten, die *Naturgeschichte der Religion*, der Hume ursprünglich die beiden Essays *Über die Unsterblichkeit der Seele* und *Über Selbstmord* begeben wollte. Sie ist zeitlich parallel zu der ersten Ausarbeitung der *Dialoge* entstanden. Während er in jener Abhandlung dem Ursprung der Religion in der menschlichen Natur nachspürt, behandelt er in unserer Schrift ihren Ursprung in der Vernunft und damit den eigentlichen philosophischen Aspekt des Themas. Berücksichtigt man schließlich noch, daß Hume sich eine Zeitlang mit dem Gedanken trug, eine Kirchengeschichte zu schreiben und sogar eine entsprechende Materialsammlung angelegt hatte, dann ist es in der Tat nicht unplausibel, Humes »Grundproblem« und die Quelle seines philosophischen Schaffens in religionsphilosophischen Fragen zu erblicken. Damit rücken die *Dialoge* ins Zentrum des Interesses.

Dem widerspricht die erst posthum erfolgte Publikation des Werkes keineswegs. Denn nachdem die zu Beginn der fünfziger Jahre aufgenommene Arbeit daran 1761 einen Abschluß gefunden hatte, dachte Hume durchaus an eine Veröffentlichung. Freunde machten ihn jedoch auf die Gefahr aufmerksam, die ein Erscheinen der *Dialoge* für ihn, auf den das Auge der Church of Scotland ohnehin mit Mißfallen gerichtet war, bedeutet hätte. Hume teilte schließlich ihre Einschätzung und ließ das Manuskript liegen. Um so gewissenhafter war er bemüht, die posthume Veröffentlichung sicherzustellen. Im Zusammenhang

mit den hierzu getroffenen Maßnahmen unterzog er das Manuskript wenige Monate vor seinem Tod einer abermaligen, abschließenden Überarbeitung.³ Auch das zeigt, wieviel ihm an dieser Schrift lag, die man als sein reifstes Werk bezeichnen darf.

II.

Wie ihr Titel schon sagt, geht es in den *Dialogen* keineswegs um die Religion schlechthin. Humes Thema ist die natürliche Religion, die bei denjenigen unter ihren Anhängern, die ihre Suffizienz behaupteten, in ein Konkurrenzverhältnis zur Offenbarungsreligion trat. Leitete diese die Inhalte der Religion unmittelbar aus einer historisch erfolgten Bekundung Gottes oder von ihm autorisierter Personen ab, so glaubten die Deisten als die Vertreter der natürlichen Religion, allein mit den Mitteln der Vernunft zur Erkenntnis des Daseins Gottes, seiner Eigenschaften und unserer Pflichten ihm gegenüber gelangen zu können. Damit standen nun aber nicht lediglich zwei Möglichkeiten nebeneinander, die beide auf unterschiedlichem Weg zu dem gleichen Ergebnis geführt hätten, denn es sperrte sich in den Augen vieler Deisten manch ein aus den offenbarten Schriften abgeleitetes religiöses Lehrstück einer rationalen Rechtfertigung, darunter z. B. die Auffassung, Gott werde die zeitlichen Vergehen der Menschen mit ewigen Strafen ahnden. Hinzu kam, daß diese natürliche Religion, insofern sie sich auf das allen Menschen zu allen Zeiten gemeinsame Vermögen der Vernunft gründet, den Anspruch erhob, den rationalen Kern zu enthalten, der allen Offenbarungsreligionen zugrunde liege und der in ihnen nur nach Ort, Zeit und anderen Gegebenheiten unterschiedlich ausgebildet sei. Sie präsentierte sich somit einerseits als eine Religion,

³ Auf die Entstehung und Drucklegung der *Dialoge* sowie die verschiedenen Phasen ihrer Überarbeitung gehe ich im folgenden nicht ein. Vgl. hierzu etwa John Valdimir Price: *David Hume's »Dialogues Concerning Natural Religion«: Composition and Publication*. In: JVP, S. 105–128. Dort findet sich S. 129–141 auch eine Beschreibung des Humeschen Manuskriptes.

die jedermann annehmen konnte, insofern ihre Hauptlehren unabhängig von den spezifischen Inhalten der – christlichen – Offenbarung auf rationalem Wege eingesehen werden konnten. Als solche war sie *die* Religionsphilosophie der Aufklärung. Andererseits aber glaubte sie ebendeshalb, die einzige kompetente Richterin über das Vernünftige und Widervernünftige der Offenbarungsreligion zu sein. Insofern enthielt sie von Anfang an ein starkes theologiekritisches Moment.

Diese doppelte Zielsetzung der natürlichen Religion spiegelt sich in der Dramaturgie der *Dialoge* wider. Hume läßt in ihnen drei Personen zwar nur ein einziges, jedoch *das* fundamentale Problem der natürlichen Religion diskutieren: Welche Prädikate dürfen wir dem höchsten Wesen beilegen? Sein Dasein selbst steht nicht zur Debatte. Können wir aber über die bloße Existenz hinaus etwas von ihm aussagen, d. h. können wir – in Kants Terminologie – vom Deismus, der Gott lediglich als Weltursache begreift, zum Theismus, der Gott als Welturheber versteht, übergehen (*Kritik der reinen Vernunft*, A 631–632 / B 659–660)? Die fortschrittlichen Köpfe der Aufklärung bejahten dies, und sie stützten sich dabei auf die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft, namentlich auf das Werk Isaac Newtons. Denn die von ihm entdeckten Gesetzmäßigkeiten offenbarten eine Ordnung im Weltenbau, hinter der, wie sie meinten, schlechterdings nicht der Zufall, sondern nur die planende Absicht eines höchsten Schöpfers stehen konnte. So führte Naturerkenntnis eo ipso nicht nur zur Erkenntnis der Existenz Gottes, sondern auch zur Bestimmung seiner Eigenschaften wie Intelligenz, Macht, Güte usf. Dieser sich auf die Errungenschaften der modernen Naturforschung stützende wissenschaftliche Theismus der Zeit ist in der Person des Kleantes der eine und eigentliche Gegenstand von Humes Kritik. Der andere definiert sich in der »strengen, unbeugsamen Rechtgläubigkeit Demeas« (D 0.6).⁴ Er spielt jedoch nur eine untergeordnete Rolle, wie nicht nur aus

⁴ Die *Dialoge* werden mit vorangestelltem D unter Angabe von Teil und Absatz nach der vorliegenden Ausgabe zitiert. Eine der Absatzziffer vorangestellte 0 bezeichnet den Vorbericht des Pamphilus.

der quantitativen wie qualitativen Verteilung der Argumente hervorgeht, sondern sich auch darin zeigt, daß Demea vorzeitig die Gesprächsrunde verläßt (D 11.21). Die Kritik an beiden übernimmt weitgehend, jedoch nicht ausschließlich Philo, dessen »unbekümmertes Skeptizismus« der »exakten philosophischen Denkweise des Kleanthes« gegenübersteht (D 0.6). Hume bedient sich der Einbettung des Gesprächs in einen brieflichen Bericht des Pamphilus an Hermippus nicht zuletzt deswegen, weil er mit dieser weiteren Brechung der Erzählperspektive der Identifizierung der Thesen einer bestimmten Dialogfigur mit seiner eigenen Meinung vorzubeugen hofft.

III.

Das späte Werk Humes ist auch unter literarischem Gesichtspunkt ein Meisterwerk, das aufgrund der souveränen Gestaltung des Gesprächs einen Vergleich mit den dialogischen Werken Platons, Ciceros oder Berkeleys nicht zu scheuen hat. Es besteht – eingerahmt von einem Vorbericht und einer knappen abschließenden Beurteilung der vertretenen Standpunkte durch den Berichterstatter – aus zwölf Teilen, in denen das genannte Sachproblem in vier Themenblöcken behandelt wird. In dem Vorbericht des Pamphilus wird neben der Charakterisierung der drei Gesprächsteilnehmer die Dialogform begründet. Sie ist geeignet für »jedes Lehrstück, das so *offen zutage* liegt, daß sich kaum darüber streiten läßt, das aber zugleich so *wichtig* ist, daß es nicht oft genug eingeschärft werden kann [...]« (D 0.3); sodann für »jede philosophische Frage [...], die so *dunkel* und *ungewiß* ist, daß die menschliche Vernunft sie nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden weiß« (D 0.4). Diese Umstände treffen allesamt auf den Gegenstand der natürlichen Religion zu.

Einleitenden Charakter trägt der erste Teil, in dem es neben der groben Fixierung des Gesprächsthemas und der Profilierung der Personen darum geht, den radikalen philosophischen Skeptizismus aus dem Felde zu schlagen, der, als methodisches Programm verstanden, in undifferenzierter Weise alles und jedes in

Zweifel zieht und von dem negativen Ergebnis seiner Prüfungen bereits überzeugt ist, noch bevor die Untersuchungen zu einer beliebigen Frage aufgenommen werden. Kleanthes gelingt dies, indem er das aus der Lebenspraxis geschöpfte Argument von der Nichtlebbarkeit eines konsequenten Skeptizismus anführt und auf den diesbezüglichen Widerspruch zwischen Lehre und Handeln der Skeptiker hinweist. Darüber hinaus aber bedürfe auch der Skeptiker gewisser Evidenzerlebnisse, auf deren Grundlage er seine Zweifellehre allererst errichten könne. So werde der Skeptiker durch sein eigenes Verhalten beständig widerlegt. Der dogmatische Skeptizismus sei also keine ernstzunehmende Position. Philo hält den Argumenten des Kleanthes nichts entgegen und pflichtet ihm streckenweise sogar ausdrücklich bei. Damit ist diese krude Variante des Skeptizismus, die von Philo vermutlich gar nicht als wirklich diskussionsfähige Position vorgetragen worden war, zurückgewiesen, so daß die in der Folge vorzutragenden skeptischen Argumente subtiler und auf die spezifische Fragestellung der *Dialoge* ausgerichtet sein müssen und jeweils gesondert zu prüfen sind.

Zu Beginn des zweiten Teils verleiht Demea der Überzeugung aller Gesprächsteilnehmer Ausdruck, daß sich die Frage »[...] nicht um das DASEIN, sondern um das WESEN GOTTES« drehe (D 2.1). Damit ist das zentrale Thema der *Dialoge* formuliert. In der *ersten* thematischen Einheit geht es nun um die Antwort, die Kleanthes als Vertreter des wissenschaftlichen Theismus hierauf gibt und die Kritik an ihr (Teil 2–5). Denn während Demea und Philo in der Ansicht übereinstimmen, wir vermöchten die Prädikate Gottes nicht zu ermitteln – wofür Demea die Schwäche der menschlichen Vernunft schlechthin, Philo hingegen die Endlichkeit unserer Erfahrung verantwortlich macht –, geht Kleanthes den entscheidenden Schritt weiter und behauptet, daß aus dem zweckmäßigen Bau der Welt sowohl Dasein wie Eigenschaften Gottes hervorleuchten. In seinen nun folgenden Worten findet die Grundüberzeugung der Physikotheologie eine besonders prägnante Formulierung: »Die kunstvolle Art, wie Mittel und Zwecke in der ganzen Natur aufeinander abgestimmt sind, entspricht genau, wenngleich sie weit darüber hinaus geht, den

Hervorbringungen menschlicher Kunstfertigkeit, menschlicher Planung, Erfindung, Weisheit und Intelligenz. Weil daher die Wirkungen einander gleichen, werden wir nach allen Regeln der Analogie zu dem Schluß geführt, daß auch die Ursachen einander gleichen und daß der Urheber der Natur dem Geist des Menschen einigermaßen ähnlich ist, wenngleich er der Großartigkeit des von ihm ausgeführten Werks entsprechend über viel größere Fähigkeiten verfügt. Durch dieses Argument *a posteriori* und durch dieses Argument allein beweisen wir zugleich das Dasein einer Gottheit und ihre Ähnlichkeit mit menschlichem Geist und Verstand« (D 2.5). Demea hält den ausdrücklichen Verzicht auf apriorische Beweisgänge für bedenklich, da für den Fall, daß das von Kleanthes allein beanspruchte physikotheologische Argument nicht stechen sollte, dem Atheismus unnötig Vorschub geleistet würde; eine Befürchtung, in der er sich durch den Diskussionsverlauf bestätigt sehen wird.

Doch vorerst führt Philo das Wort. Er hält Kleanthes zunächst entgegen, daß der diesem Beweis zugrundeliegende Analogieschluß problematisch sei, da die wesentliche Voraussetzung – die Gleichartigkeit der Fälle – hier nicht gegeben sei. Sehen wir ein Haus, so schließen wir aufgrund unserer Erfahrung mit der größten Gewißheit, daß es einen Erbauer hatte. Doch wird man nicht behaupten wollen, das Universum habe mit einem Haus eine solche Ähnlichkeit, daß mit derselben Gewißheit auf eine ähnliche Ursache desselben geschlossen werden könne. Ferner wendet Philo unter Rückgriff auf ein aus der Humeschen Erkenntnistheorie bekanntes Argument gegen Kleanthes ein, daß *a priori* erwogen und damit vor aller Erfahrung alles gleichermaßen möglich und wahrscheinlich sei. Das aber heißt, »[...] daß Ordnung, Einrichtung und Anpassung von Zweckursachen für sich genommen kein Beweis für absichtsvolle Planung sind, sondern nur, sofern uns die Erfahrung gezeigt hat, daß sie aus diesem Prinzip der Planung hervorgehen« (D 2.14). *A priori* betrachtet kann die Materie ebensogut ein Ordnungsprinzip enthalten wie der Geist, so daß Materialismus und Theismus insofern gleichermaßen plausible Erklärungsgründe für die in der Natur anzutreffende Gesetz- und Zweckmäßigkeit sind. Und schließlich:

Mit welchem Recht halten wir das Denken für das Modell des gesamten Universums? Es gibt daneben viele andere Prinzipien, nach denen die Natur verfährt. Wenn wir diesem einseitig den Vorzug geben, so verrät sich darin eine zwar naheliegende, philosophisch jedoch nicht zu legitimierende Parteilichkeit für das Prinzip, nach dem unser Verstand verfährt.

Mit diesen Argumenten ist die grobe Form der Physikotheologie, die im 18. Jahrhundert manch wunderliche Blüte trieb, wenn sie allenthalben in der Natur – im Flug der Bienen ebenso wie im Abfallen des Laubes von den Bäumen – zureichende Gründe zur Führung eines Gottesbeweises sah, ebenso erfolgreich aus dem Felde geschlagen wie der platte Skeptizismus im ersten Teil. Hume konnte diese undifferenzierten Varianten nicht übergehen, weil er wußte, daß sie in beiden Lagern von den schlichteren Köpfen als Argumente zur gegenseitigen Bekämpfung verwendet wurden. Da war es aus dialogtechnischen Gründen geboten, sie gleich eingangs zurückzuweisen, denn damit war die Sache abgetan und er konnte vor einem Rückfall in diese simplifizierenden Sichtweisen, die eine ernsthafte Diskussion gar nicht erst aufkommen lassen, für die Zukunft sicher sein. Will Kleanthes daher an seiner These festhalten, so bedarf sie nun einer modifizierten Fassung. Eine solche bietet er zu Beginn des dritten Teils, indem er behauptet, daß es »[...] für die Theisten überhaupt nicht notwendig ist, die Ähnlichkeit der Werke der Natur mit den Werken menschlicher Kunstfertigkeit zu beweisen, weil diese Ähnlichkeit selbstevident und unleugbar ist« (D 3.1). Der Theismus bedarf demnach keines formalen Beweises, er leuchtet vielmehr von selbst ein. Deswegen sind auch Beispiele, die ihn erläutern, angebrachter als abstrakte Rasonnements.

Zwei solcher Beispiele führt Kleanthes an. Eine Stimme aus den Wolken, die zu jedem Volk in seiner Sprache spräche und eine wichtige Belehrung gäbe, würde von jedermann sofort mit einer Absicht und einem Zweck in Verbindung gebracht. Desgleichen würden Bücher mit vernünftigem Inhalt und von sprachlicher Schönheit – Bücher einmal als Naturprodukte betrachtet, die sich selbst fortpflanzen – unmittelbar auf Denken und Absicht zurückgeführt. Die Struktur des Universums spricht aber

noch viel nachdrücklicher für eine dahinterstehende Absicht, als es eine ganze Bibliothek solcher Bücher täte. Gleichwohl könnte Philo seine Einwände auch hier geltend machen. Wenn also die Argumente für die Wahrheit des Theismus den Gesetzen der Logik widersprechen, so beweist dessen unmittelbare Evidenz nur, daß es solche Argumente dennoch gibt. Die Augenscheinlichkeit des Theismus liegt jenseits logischer Vindizierungsmöglichkeiten und ist aufs engste mit der Beschaffenheit der menschlichen Natur verknüpft.

Die erste Kritik an diesem verfeinerten Theismus stammt von Demea. Er warnt wiederum vor dem Anthropomorphismus, zu dem der Theismus durch den ihm zugrundeliegenden Analogieschluß führe, und betont demgegenüber abermals die strikte Unbegreiflichkeit des höchsten Wesens und die Vermessenheit aller Versuche, es erkennen zu wollen. Denn unser Denken sei mit dem göttlichen Denken sowohl dem Inhalt als der Form nach unvergleichbar: dem Inhalt nach, weil alle unsere Empfindungen wie Liebe, Haß, Neid in offener Beziehung zu den Lebensumständen des Individuums stünden und daher nicht auf ein höchstes Wesen übertragen werden dürften. Der Form nach, weil unser Denken unsicher, sukzessiv und zusammengesetzt sei, so daß eine Vergleichsmöglichkeit mit dem göttlichen Intellekt, der sich durch Identität und Einfachheit auszeichne, ausgeschlossen bleibe.

Zu Beginn des vierten Teils weist Kleanthes zunächst diese Kritik Demeas zurück, da sie auf einem Mystizismus beruhe, der nicht weniger gefährlich sei als der von ihm kritisierte Anthropomorphismus. Denn wenn es stimmte, daß alle unsere Vorstellungen vom höchsten Wesen unzutreffend und unangemessen wären, dann bliebe unser Interesse an ihm unerklärlich. Der Mystizismus gerät damit in bedrohliche Nähe zu Skeptizismus und Atheismus, die ja auch behaupten, die erste Ursache aller Dinge sei unbekannt und unerkennbar. Gleichwohl sei zuzugeben, daß die Gottheit viele Eigenschaften besitzen könne, von denen wir keinen Begriff haben. Aber, so formuliert Kleanthes seine These nun, wir dürfen Gott niemals solche Eigenschaften zuschreiben, die mit seiner Natur als eines wesentlich intelligenten Wesens

völlig unvereinbar sind. Dieser modifizierte Anthropomorphismus ist nun Gegenstand von Philo Kritik bis zum Ende des fünften Teils. Er will ein wenig deutlicher zu zeigen versuchen, welchen Problemen der Anthropomorphismus des Kleantes ausgesetzt ist. »Ich werde beweisen, daß es keinen Grund zu der Annahme eines im göttlichen Geist gebildeten Planes der Welt gibt, der aus distinkten, verschiedenartig angeordneten Ideen besteht – in der gleichen Art und Weise, in der sich ein Architekt den Plan eines Hauses in seinem Kopf zurechtlegt, den er auszuführen gedenkt« (D 4.5).

Zu diesem Zweck bringt er die folgenden Argumente vor: Durch die Annahme eines planenden göttlichen Geistes sei nichts gewonnen, da unsere Vernunft uns drängt, weiter nach der Ursache auch dieser angeblich ersten Ursache zu fragen. Eine Ideenwelt ist um nichts verständlicher als eine materielle und fordert ihrerseits eine Erklärung, und so fort ins Unendliche. Der sachlich nicht zu begründende Abbruch des Regresses an dieser Stelle läßt also deutlich eine Absicht erkennen. Tatsächlich wäre es besser, nicht über die materielle Welt hinauszugehen, denn der unendliche Regreß, in den wir andernfalls unweigerlich geraten, befriedigt unseren Forschungsdrang nicht, und es ist ebenso plausibel, der Materie ein ihr inhärentes Ordnungsprinzip zuzuschreiben, wie zu behaupten, die Ideen des höchsten Wesens nähmen in seinem Geist von selbst Ordnung an. Unsere Erfahrung scheint sogar die erste, materialistische Hypothese zu unterstützen. Kurz, durch die »religiöse Hypothese« des Kleantes ist nichts gewonnen, sie verschleiert nur unsere tatsächliche Unwissenheit.

Philo hat also gezeigt, daß der Theismus des Kleantes keine weiterführende Hypothese bietet. Im fünften Teil weist er nun nach, daß er nicht einmal in der Lage ist, die für ein theistisches System zentralen Eigenschaften der Unendlichkeit, Vollkommenheit und Einheit Gottes zu vindizieren. Dieser Nachweis bildet den ersten Höhepunkt der *Dialoge*. Um ihn zu führen, setzt Philo bei der grundlegenden Voraussetzung des wissenschaftlichen Theismus an, wonach gleiche Wirkungen gleiche Ursachen beweisen. Folglich ist die Beweiskraft eines Analogie-

schlusses um so größer, je ähnlicher die beobachteten Fälle sind (D 5.1). Auf dieses empirische Prinzip hatte sich Kleantes hat berufen, und nur Beweise aus der Erfahrung wollte er auch im rationaltheologischen Bereich gelten lassen (D 2.5). Triumphierend deckt Philo nun die desaströsen Konsequenzen auf, die sich daraus ergeben.

Es ist erstens nicht möglich, irgendeiner Eigenschaft der Gottheit *Unendlichkeit* beizulegen. Denn da die Ursache der Wirkung angemessen sein muß, die Wirkung aber, soweit wir sie kennen, stets endlich ist, gestattet sie keinen Schluß auf eine unendliche Eigenschaft im höchsten Wesen. Zweitens ist es im Rahmen dieser Theorie nicht zu rechtfertigen, der Gottheit *Vollkommenheit* zuzuschreiben. Denn die Werke der Natur sind nicht aus einem Guß. Sie stellen uns vielmehr vor viele unlösbare Probleme, die bei einer a priori vorausgesetzten Vollkommenheit des Schöpfers zwar alle mühelos zu erklären wären, für den a posteriori argumentierenden Theisten jedoch unüberwindbare Schwierigkeiten darstellen. Zumindest ist zuzugeben, daß wir angesichts unseres beschränkten Gesichtspunktes über die Qualität dieser Welt im Vergleich mit anderen möglichen oder gar wirklichen Welten nichts auszusagen vermögen und uns daher kein Urteil darüber anmaßen können, ob dieses Weltsystem besonderes Lob verdient oder nicht. Aber selbst wenn die Welt ein noch so vollkommenes Erzeugnis wäre, so müßte es doch zweifelhaft bleiben, ob seine Vorzüge mit Recht dem Erbauer zuzuschreiben sind. Denn möglicherweise ist das gegenwärtige System das Produkt unzähliger früherer Bemühungen, eine Welt zu schaffen, und die leidliche Vollkommenheit, die wir festzustellen meinen, nichts als die kulminierte Erfahrung aus vielen vergeblichen Versuchen einer Weltschöpfung. Drittens schließlich muß auch auf die *Einheit* Gottes verzichtet werden. Denn die Analogie zu menschlichem Schaffen etwa beim Bau eines Hauses, zu dem sich ja auch viele Menschen mit unterschiedlichen Fähigkeiten zusammenschließen, spräche für eine Aufteilung der Eigenschaften auf viele Götter und damit für den Polytheismus. Nachdem Philo weitere, sachlich jedoch weniger gravierende Konsequenzen aus dem Analogieprinzip gezogen hat, die eher zur Emotionalisierung der

Debatte geeignet sind, indem sie den Theismus über den ihm zugrundeliegenden Anthropomorphismus lächerlich zu machen suchen, zieht er sein vernichtendes Fazit: »Kurz gesagt, Kleantes, wer sich deiner Hypothese anschließt, ist vielleicht in der Lage, zu behaupten oder zu vermuten, daß das Universum irgendwann aus etwas einer Absicht Ähnlichem entstanden ist. Doch darüber hinaus kann er kein einziges Detail mit Sicherheit benennen und ist in der Folge frei, jeden Punkt seiner Theologie durch die ungezügelte Willkürlichkeit von Phantasie und Hypothese zu bestimmen« (D 5.12).

Diese »Unterstellungen« weist Kleantes natürlich entschieden zurück. Für ihn ist es eine Genugtuung zu sehen, wie selbst Philo nicht von der Annahme einer Absicht, die sich im Universum kundtue, loskommt. Auf dieses Zugeständnis, das für ihn ein hinlängliches Fundament für die Religion ist, legt er Philo fest, doch wird dieser von ihm festgestellte Minimalkonsens für den Fortgang des Gesprächs zunächst nicht fruchtbar gemacht.

Nachdem Philo im fünften Teil – übrigens in weitgehender Parallelität zur Argumentation des elften Abschnitts der *Untersuchung über den menschlichen Verstand* – die Physikotheologie und damit den Anspruch des teleologischen Theismus der Zeit mit sehr abstrakten Argumenten zurückgewiesen hat, gönnt Hume dem Leser mit dem *zweiten* thematischen Block etwas Entspannung von dieser begrifflichen Anstrengung. In ihm setzt Philo seine Angriffe auf den Theismus fort, indem er andere kosmogonische Systeme skizziert, die zumindest den gleichen Erklärungswert haben wie die »religiöse Hypothese« des Kleantes (Teil 6–8). Dadurch wird diese als eine unter mehreren möglichen Theorien der Weltentstehung erwiesen und verliert folglich ihren Anspruch, die plausibelste, wenn nicht gar einzig wahre Antwort hierzu zu bieten. Bei diesen Ausführungen macht Hume geschickt von seinem umfangreichen religionsgeschichtlichen Wissen Gebrauch, denn die historische Untermauerung der Hypothesen überzeugt den Leser, daß diese kosmogonischen Entwürfe keine bloßen Phantasieprodukte des Autors sind, sondern ernstzunehmende Alternativen darstellen.

So läßt sich z. B. argumentieren, die Welt sei einem Tier oder einer Pflanze ähnlicher als einem Kunstwerk oder einer Maschine. Folglich läge ihr Ursprung in Zeugung und Wachstum und nicht in Vernunft und Absicht. Selbst die alte epikureische Hypothese läßt sich in modifizierter Form vertreten. Denn setzt man die Materie nicht als unendlich an, wie Epikur es tat, sondern als endlich, dann muß in einer unendlichen Zeit jede Anordnungsmöglichkeit der Materie viele Male erreicht worden sein. Die gegenwärtige Welt ließe sich somit als ein solches Kombinationsprodukt begreifen, das früher schon einmal da war und das sich auch wieder in seine Elemente auflösen wird, die sich in der Folge wiederum zu neuen Welten zusammensetzen. Es ist aber auch vorstellbar, daß die Umwälzungen der Materie schließlich zu einem stabilen Zustand führen, in dem trotz der Bewegung der Teile eine Gleichförmigkeit der Erscheinungen erreicht und bewahrt ist. Einen solchen Zustand finden wir in der gegenwärtigen Welt tatsächlich realisiert, so daß sich mit dieser Hypothese die scheinbar der Gestaltung des Universums zu entnehmende planvolle Absicht hinlänglich erklären läßt. Man weist daher vergebens auf die Nützlichkeit und Wohlproportioniertheit der Teile bei Pflanzen und Tieren hin, denn wären sie nicht so organisiert, wie sie es sind, vermöchten sie gar nicht zu existieren. Philo übersieht die Schwächen dieser Hypothesen nicht. Er spricht sie vielmehr selbst an und akzeptiert die berechtigten Einwände seiner Gesprächspartner. Das kann er unbedenklich tun, weil es ihm ja nicht darum geht, eines dieser kosmogonischen Systeme als das wahre zu erweisen; aber er reklamiert diese Schwächen als allen derartigen Theorien unvermeidlich inhärierend und hat mit diesem defensiven Beweisziel seine Absicht voll erreicht: die Zurückweisung des wissenschaftlichen Theismus als vorgeblich einziges und nach allen Seiten hin befriedigendes rationales Religionssystem. Aus dem Kampf der rivalisierenden Systeme geht der Skeptizismus als Sieger hervor: »Alle religiösen Systeme sind eingestandenermaßen großen und unüberwindlichen Schwierigkeiten ausgesetzt. An jeden Diskussionsteilnehmer kommt die Reihe zu triumphieren, so lange er offensiv Angriffe vorträgt und die absurden, barbari-

schen und verderblichen Ansichten seines Gegners bloßstellt. Doch sie alle zusammen bereiten aufs Ganze gesehen den vollständigen Triumph des Skeptikers vor, der ihnen mit der Behauptung entgegentritt, daß man sich kein System über derartige Gegenstände jemals zu eigen machen sollte, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil man einer absurden Ansicht – gleichgültig auf welchem Felde – niemals zustimmen darf« (D 8.12).

Wenn aber so viele Schwierigkeiten mit dem Beweis *a posteriori* verbunden sind, liegt es dann nicht nahe, doch auf den »gewöhnlichen Beweis« (D 9.3) *a priori* zurückzugreifen? Demea hatte ja von Anfang an davor gewarnt, sich ausschließlich auf das physikotheologische Argument zu verlassen (D 2.6). Jetzt sieht er mit einer gewissen Genugtuung seine Bedenken bestätigt und fühlt die Stunde seines Auftrittes gekommen. Denn nachdem die eine Stütze der natürlichen Religion durch Philo Angriffe zum Einsturz gebracht ist, gewinnt die andere um so größere Bedeutung. In einem *dritten* thematischen Schwerpunkt (Teil 9) wird dieser apriorische Gottesbeweis von Demea zunächst vorgetragen, dann jedoch von Kleanthes widerlegt, der seinerzeit also nicht aus purem Hochmut oder aus blinder Parteilichkeit für das physikotheologische Argument auf ihn verzichtet hatte.

Bevor Demea diesen Beweis formuliert, preist er dessen Vorzüge an. Er biete eine untrügliche Demonstration, sei also logisch stringent zu führen und damit dem physikotheologischen Argument beweistheoretisch überlegen. Ferner bringe er alle Zweifel und Schwierigkeiten mit einem Schlag zum Verstummen und vermöchte insbesondere die Unendlichkeit der Attribute Gottes wie auch seine Einheit sicherzustellen, was, wie Philo im fünften Teil gezeigt hatte, aposteriorische Argumente ja nicht zu leisten vermögen. An diesem Punkt wird Demea von Kleanthes unterbrochen und aufgefordert, diesen »abstrakten Beweis« (D 9.2) vor der weiteren Anpreisung seiner Vorzüge erst einmal vorzutragen. Demea tut das daraufhin unverzüglich. Was er vorbringt (D 9.3), läßt sich wie folgt rekonstruieren:

1. Alles, was existiert, muß eine Ursache oder einen Grund für seine Existenz haben.
 - 1.1 Denn es ist unmöglich, daß irgend etwas sich selbst hervorbringt oder die Ursache seiner eigenen Existenz ist.
 2. Wir müssen folglich bei der Zurückführung von Wirkungen auf Ursachen entweder eine unendliche Reihe immer weiter verfolgen oder schließlich zu einer ersten Ursache Zuflucht nehmen, die notwendig existiert.
 3. Die erste Alternative – der unendliche Regreß – ist abwegig. Beweis:
 - 3.1 Nach ihr wäre zwar jede Wirkung in der unendlichen Kette von Ursachen und Wirkungen durch die Wirkungskraft der ihr vorausliegenden Ursache bestimmt, die ganze Kette jedoch durch nichts bestimmt oder verursacht.
 - 3.2 Es ist aber offenkundig, daß die gesamte Kette ebenso eine Ursache verlangt wie jedes Einzelding, das in der Zeit zu existieren beginnt, denn die Frage, warum diese Kette von Ursachen und Wirkungen existiert und nicht eine andere, hat einen vernünftigen Sinn.
 - 3.3 Ohne die Annahme eines notwendig existierenden Wesens ist jede beliebige Hypothese hierzu gleichermaßen möglich.
 - 3.4 Der Entschluß, daß überhaupt etwas existieren soll, sowie die Realisierung der Ereigniskette, die unsere Welt ausmacht, muß also auf ein notwendiges Wesen zurückgeführt werden. Denn:
 - 3.4.1 Äußere Ursachen gibt es der Voraussetzung nach nicht.
 - 3.4.2 ›Zufall‹ ist ein Wort ohne Sinn.
 - 3.4.3 Das Nichts kann nichts hervorbringen.
 4. Folglich ist die zweite Alternative wahr, d. h. wir müssen auf ein notwendig existierendes Wesen zurückgehen, das den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt und dessen Nichtexistenz nicht ohne ausdrücklichen Widerspruch gedacht werden kann.
 5. Es gibt eine Gottheit.

Dieser Beweis beruht formallogisch betrachtet auf dem »modus tollendo ponens«. Durch die Falsifikation des einen Gliedes der als vollständig vorausgesetzten Disjunktion ist ineins die Verifikation des anderen Gliedes erbracht. Auf den Beweis angewendet heißt das: Wenn es stimmt, daß wir bei der Zurückverfolgung der Ursache-Wirkung-Kette entweder in einen unendlichen Regreß geraten oder zur Annahme einer notwendig existierenden ersten Ursache gezwungen sind und die erste Alternative mit Gründen ausgeschlossen werden kann, folgt daraus unmittelbar die Notwendigkeit, die zweite Alternative anzunehmen. Diese Beweismethode hat also den Vorteil, daß man nicht gezwungen ist, positiv argumentierend die These zu beweisen, sondern aus der Defensive heraus die ihr entgegenstehende Antithese falsifizieren kann – ein methodisch nicht zu unterschätzender Vorteil, wie Hume weiß. Insofern dieser Nachweis mit Satz 3.2 erbracht ist, kann der Gottesbeweis Demeas in seinem logischen Argumentationsminimum an dieser Stelle bereits als abgeschlossen gelten.

Nachdem sein eigener Beweis für den Theismus von Philo destruiert worden war, läßt es sich Kleanthes nicht nehmen, nun seinerseits die Schwäche, ja Haltlosigkeit dieser Argumentation aufzudecken. Dabei bestreitet er nicht die ihr zugrundeliegende Disjunktion oder die Vollständigkeit der Disjunktionsglieder, und er versucht auch nicht, Demea eines formalen Schlußfehlers zu überführen, denn der »modus tollendo ponens« ist ein gültiges Gesetz der formalen Logik. Kleanthes' Kritik ist vielmehr methodologischer Art. Seiner Ansicht nach »[...] [liegt] in dem Vorhaben, eine Tatsache zu demonstrieren oder mittels irgendwelcher Argumente *a priori* zu beweisen, eine offenkundige Absurdität« (D9.5). Denn, so lautet die Begründung, die dem Leser des *Traktats*, aber auch der ersten *Untersuchung* wohlvertraut ist, nichts ist demonstrierbar, dessen Gegenteil nicht einen Widerspruch enthält und damit nicht vorstellbar ist. Nichts aber, was sich klar und deutlich vorstellen läßt, enthält einen Widerspruch. Nun können wir alles, was wir als seiend vorstellen, auch als nichtseiend vorstellen. Folglich gibt es kein Ding, dessen Nichtsein einen Widerspruch enthielte, und folglich ist auch die Existenz Gottes nicht demonstrierbar (D9.5).

Kleanthes, der in diesem Punkt sicherlich als Humes Sprachrohr bezeichnet werden darf, hält Demea also die Verwendung einer unstatthafter Beweismethode vor. Tatsachenfragen, zu denen auch die Frage nach der Existenz eines höchsten Wesens zählt, sind nur aufgrund von Erfahrung, d. h. a posteriori entscheidbar; Demonstrationen, d. h. Beweise a priori, sind nur bei Vorstellungsbeziehungen möglich, wie sie in Geometrie, Algebra und Arithmetik anzutreffen sind. So verfehlt es also wäre, etwa den Satz des Pythagoras oder die binomischen Lehrsätze empirisch *beweisen* zu wollen, so abwegig ist jeder Versuch, die Existenz von irgend etwas zu *demonstrieren*.

Diesen methodologischen Einwand, der gegen jeden Versuch eines apriorischen Gottesbeweises erhoben werden kann, hält Kleanthes – und mit ihm Hume – für so durchschlagend, daß er willens ist, die ganze Streitfrage von ihm abhängig zu machen (D 9.5). Gleichwohl führt er noch einige weitere Argumente an, die diesem Beweistyp entgegenzuhalten sind. Zunächst folgt aus der methodologischen Reflexion unmittelbar, daß die Worte ›notwendige Existenz‹ keinen vernünftigen Sinn ergeben. Wenn sie aber einen Sinn hätten, so wäre nicht einzusehen, warum nicht das materielle Universum das notwendig existierende Wesen sein sollte. Denn vielleicht enthält die Materie uns unbekannt Eigenschaften, die, wären sie uns bekannt, ihre Nichtexistenz als ebenso widersprüchlich erscheinen ließen wie die Annahme, zwei mal zwei sei fünf. Und solcher uns unbekannt Eigenschaften bedürfte es auch zur Annahme der notwendigen Existenz einer Gottheit, denn wir können uns, soviel wir jetzt wissen, sehr wohl vorstellen, sie existiere nicht oder ihre Eigenschaften änderten sich. Wenn also in dem einen Fall mit der Annahme unbekannter Eigenschaften operiert werden darf, dann muß es auch in dem anderen gestattet sein. Die materialistische Hypothese ist hier nicht weniger plausibel als die theistische.

Ferner erscheint es Kleanthes als absurd, bei einer als ewig angenommenen Reihe von Ereignissen nach ihrer ersten Ursache zu fragen, weil damit das Moment zeitlicher Priorität ins Spiel kommt, die mit dem Prädikat der Ewigkeit nicht zusammenstimmt (D 9.8). Und schließlich ist die Ereignisreihe als Ganzes

von ihren partikulären Elementen zu unterscheiden. Die Einzelereignisse haben unzweifelhaft ihre Ursachen und verursachen ihrerseits Wirkungen. Ihre begriffliche Zusammenfassung zu einem Ganzen, das wir Welt nennen, ist jedoch ein Produkt des Geistes und damit von anderem ontologischen Status, als es ihre konstitutiven Elemente sind. Für dieses mentale Konstrukt gibt es keine Ursache im gleichen Sinne.

Damit ist der apriorische Beweis des Demea zurückgewiesen, ohne daß dieser noch einmal das Wort zu seiner Rettung ergriffe. Philo steuert noch einen Einwand gegen die im Beweis erfolgte Verwendung des Begriffs der Notwendigkeit bei und stellt abschließend fest, daß der »[...] Beweis *a priori* selten für sehr überzeugend gehalten wurde [...]« (D 9.11). Er sei zu abstrakt, um populär zu sein. Die Quelle der Religion liege nicht im Raisonement, sondern im Gefühl der eigenen Schwäche und des Elends. Darin sind sich Philo und Demea einig. Soll ein gebührender Sinn für die Religion erweckt werden, so ist dieses Gefühl anzusprechen und zu entwickeln. Damit steuert das Gespräch auf seine *vierte* und letzte thematische Einheit zu, in der es um die moralischen Eigenschaften Gottes geht (Teil 10–12).

Die Universalität des natürlichen wie des sittlichen Übels wird von Philo und Demea einmütig herausgestellt. Sie wissen sich in dieser Einschätzung mit der Mehrzahl der Menschen einig. Kleanthes ist anderer Ansicht. Er bezweifelt, daß das Übel in der Welt das Gute überwiege. Das gibt Philo Gelegenheit, »Epikurs alte Fragen«, auf die es noch immer keine Antwort gebe, zu wiederholen und damit das Problem der Theodizee als der Rechtfertigung der angenommenen Güte, Macht und Weisheit Gottes angesichts der Übel in der Welt zu formulieren: »Ist Gott willens, aber nicht fähig, das Übel zu verhindern? Dann ist er ohnmächtig. Ist er fähig, aber nicht willens? Dann ist er boshaft. Ist er sowohl fähig als auch willens? Woher kommt dann das Übel?« (D 10.25). Es verbiete sich also, dem göttlichen Wesen sittliche Eigenschaften wie Gerechtigkeit, Wohlwollen usf. in der Bedeutung zuzuschreiben, die diese Begriffe unter uns Menschen haben. Ein Verharren im Anthropomorphismus sei folglich unmöglich und der Theismus zum Scheitern verurteilt.

Kleanthes muß nun aufs Ganze gehen. »Wenn du [Philo] den vorliegenden Punkt glaubhaft machen und beweisen kannst, daß die Menschheit unglücklich oder verderbt ist, dann ist es mit aller Religion auf einen Schlag vorbei. Denn wozu soll man die natürlichen Eigenschaften der Gottheit feststellen, solange die moralischen noch zweifelhaft und unsicher sind?« (D 10.28). Doch bevor Philo diesen Nachweis antreten kann, schaltet sich Demea ein. Er glaubt, die sich auftuenden Schwierigkeiten durch komparatistische Erwägungen im Sinne Leibnizens und unter Hinweis auf die Begrenztheit unserer jetzigen Erkenntnis lösen zu können. Das gegenwärtige Übel in dieser Welt werde, so meint er, durch das Gute in anderen Regionen des Universums und in einem künftigen Leben ausgeglichen. Dort würden dem Menschen auch die Augen für eine umfassende Sicht der Dinge geöffnet werden, so daß er dann die verschlungenen Pfade der göttlichen Vorsehung in anbetungsvoller Verehrung erkennen könne. Doch diese von aller Erfahrung losgelösten Spekulationen befriedigen Kleanthes nicht; Demea scheint ihm Hypothesen auf Hypothesen zu errichten. »Der einzige Weg, die göttliche Güte zu verteidigen (und ich schlage ihn bereitwillig ein), besteht darin, Elend und Verderbtheit des Menschen völlig zu leugnen« (D 10.31).

Philo tritt daraufhin den noch ausstehenden Nachweis von der Dominanz des Übels an. Zunächst macht er geltend, daß Elend und Schmerz das Glück sowohl qualitativ als auch quantitativ weit überwiegen. Aber selbst wenn das Glück das Elend überwöge, so wäre das nicht mit der Vorstellung einer *unendlich* gütigen und *allmächtigen* Gottheit vereinbar. Denn warum gibt es überhaupt Unglück in der Welt? Behauptet man, derartige Fragen überstiegen das menschliche Erkenntnisvermögen, so obsiegt Philo als Skeptiker. In keinem Falle behält der Theismus die Oberhand. Das bekräftigt Philo durch ein weiteres Argument. Auch wenn sich Schmerz und Elend der Geschöpfe mit unendlicher Macht und Güte der Gottheit *vereinbaren* ließen, wäre damit nichts gewonnen, denn Kleanthes müßte seiner methodologischen Maxime gemäß diese der Gottheit zugeschriebenen reinen Eigenschaften a posteriori aus den gemischten Ver-

hältnissen *beweisen*, wie wir sie in der Welt nun einmal antreffen. Doch selbst wenn man annähme, daß sich Eigenschaften wie Güte und Gerechtigkeit in reinster Form in der Welt fänden, könnte aus ihnen, da sie dann immer noch endlich wären, nicht der gewünschte Schluß auf die Unendlichkeit der entsprechenden göttlichen Prädikate gezogen werden. Jetzt, wo es um die moralischen Eigenschaften Gottes geht, triumphiert der Skeptiker. Die Übel in der Welt stehen jedem Versuch entgegen, die moralischen Eigenschaften Gottes a posteriori zu erweisen; allein das »Auge des Glaubens« (D 10.36) vermag sie zu entdecken. Vorhin, als es um die natürlichen Eigenschaften der Gottheit wie Intelligenz und Macht ging, d. h. in den Teilen 1–8, mußte Philo, wie er nun zugibt, seine »[...] gesamte skeptische und metaphysische Scharfsinnigkeit aufbieten [...]«, um sich dem Zugriff des Kleantes zu entziehen. Denn bei der Betrachtung des Universums drängen sich uns die Schönheit und Angemessenheit der Zweckursachen unter vielfältigen Gesichtspunkten so unwiderstehlich auf, »[...] daß alle Einwände dagegen als bloße Spitzfindigkeiten und sophistische Wortklaubereien erscheinen (was sie, wie ich glaube, auch wirklich sind) [...]« (D 10.36). Dieses vielleicht überraschende Eingeständnis des skeptischen Gesprächsteilnehmers findet seine Fortsetzung im zwölften Teil.

Zunächst aber trägt Kleantes eine modifizierte Apologie der Güte Gottes vor. Analog zur Argumentationsstrategie in den ersten Teilen der *Dialoge* mußte auch in der Debatte über die Theodizee zunächst die platte, aus Humes Sicht kaum ernsthaft zu diskutierende Auffassung bezüglich der uneingeschränkten moralischen Eigenschaften Gottes zurückgewiesen und Kleantes dadurch zu einer Differenzierung seiner These gezwungen werden. Dies tut er, indem er sie abschwächt und Gott die moralischen Prädikate nur noch in endlichem Ausmaß beilegt. Das scheint ihm mehrere Vorteile zu besitzen. Denn nur Begriffe von limitierter Extension haben Einfluß auf unser Empfindungsvermögen. Auch vermeiden wir so die sich anderenfalls ergebenden Widersprüche und können mit dieser Hypothese dennoch jedes natürliche wie moralische Übel erklären und mit der nicht mehr unendlich gesetzten Vollkommenheit Gottes in Einklang bringen.

In seiner Antwort auf diese Strategie der Rettung durch Depo-
tenzierung unterscheidet Philo zwei Fälle. Ist man bereits über-
zeugt, daß diese Welt das Werk eines zwar sehr guten, weisen
und mächtigen, aber dennoch limitierten Wesens ist, dann mag
man auch angesichts des allenthalben anzutreffenden Übels
an dieser Auffassung festhalten und etwa unseren begrenzten
Standpunkt anführen, der uns eine umfassende Beurteilung des
Ganzen nicht gestattet. Betrachtet man die Welt jedoch unvor-
eingenommen, d. h. ohne eine solche anderweitig bereits gewon-
nene Überzeugung, dann wird man niemals zu einer derartigen
Folgerung geführt werden: Ein unzumutbar gebautes Haus
spricht immer gegen Geschicklichkeit und guten Willen des Er-
bauers. Steht also die Güte Gottes durch apriorische Beweise be-
reits fest – was aber nicht der Fall ist –, dann reichen die Erschei-
nungen des Übels in der Welt nicht aus, dieselbe in Zweifel zu
ziehen. Steht die Güte Gottes jedoch nicht von vornherein fest
– was der Fall ist –, dann liefert diese Welt mit ihren Übeln auch
keinen Beweisgrund für einen solchen Schluß. Somit mag die
Welt mit der Idee einer mächtigen, gütigen Gottheit zwar *verein-*
bar sein, doch liefert sie uns niemals eine gültige *Folgerung* auf
deren Existenz (D 11.4).

Philo identifiziert näherhin vier Umstände, auf denen »alle
oder doch der größte Teil der Übel« beruhen und die, soweit
menschliche Vernunft zu urteilen vermag, von einem allmäch-
tigen, allwissenden und allgütigen Wesen allesamt hätten aus-
geräumt werden können. (1) Durch Lust- und Schmerzempfin-
dungen werden alle Lebewesen zur Selbsterhaltung und zum
Handeln stimuliert. Indes wäre derselbe Zweck ebensogut durch
eine Abstufung von Lustempfindungen allein erreichbar gewe-
sen. (2) Leid und Übel resultieren ferner aus den allgemeinen
Gesetzen, die den Lauf der Welt regieren – man denke etwa an
eine Lawine, die, der Schwerkraft und anderen physikalischen
Gesetzmäßigkeiten gehorchend, niedergeht und Menschen un-
ter sich begräbt. Es wäre aber leicht vorstellbar, daß Gott durch
besondere Willensakte jedes aufkommende Übel im Keim er-
sticke. Zwar wäre damit der konstante Naturablauf durchbro-
chen und die Vernunft zur Lebensführung nicht länger tauglich,

doch könnte dieser Nachteil durch weitere partikuläre Eingriffe der Gottheit wiedergutmacht werden. Hume bemüht sich, den vorhersehbaren Einwand zu entkräften, der ganze Weltenlauf würde bei Lenkung durch einzelne Willensakte der Gottheit in eine miraculöse Szenerie verwandelt. Zum einen, so meint er, erscheint uns der Lauf der Natur ohnehin so regelmäßig nicht. Zum anderen wäre dies deshalb nicht die zwangsläufige Folge, weil eine gütige Vorsehung auf ganz unspektakuläre Weise ihre Veranstaltungen treffen und z. B. dafür sorgen könnte, daß Tyrannennaturen das Erwachsenenalter gar nicht erst erreichen. Eine Welle, ein klein wenig höher als die anderen, hätte just das Schiff in die Tiefe ziehen können, auf dem der junge Cäsar sich befand. (3) Die Natur verfährt sehr sparsam mit der Austeilung von Kräften und Fähigkeiten, so daß schon bei sehr geringer Überbeanspruchung die wenigen Reserven der Lebewesen aufgebraucht sind und sich infolgedessen Leid einstellt. Die Trägheit, der »beinahe alle moralischen wie natürlichen Übel des menschlichen Lebens entspringen [...]« (D 11.10), ist unserer Natur eingepflanzt. Die meisten Übel wären also durch Fleiß vermeidbar, doch ist der Mensch mit dieser Gabe ebenfalls nur sehr kümmerlich ausgestattet. (4) Aus der sehr ungenauen Funktionsweise aller Naturkräfte und ihrer ungenauen Abstimmung aufeinander resultieren ebenfalls Leid und Übel. Kein Teil hält sich innerhalb der Grenzen, in denen er Gutes bewirkt. Wind ist aus vielfältigen Gründen nützlich, aber welche Schäden richtet er an, wenn er zum Sturm anwächst.

Hinsichtlich der moralischen Eigenschaften der ersten Ursache lassen sich vier Hypothesen bilden. Sie ist mit vollkommener Güte oder vollkommener Bosheit oder mit beiden oder mit keiner dieser Eigenschaften ausgestattet. Da sowohl das Übel wie auch das Gute unzweifelhaft in der Welt anzutreffen ist, scheiden die ersten beiden Hypothesen aus. Stetigkeit und Gleichförmigkeit der allgemeinen Gesetze scheinen der dritten entgegenzustehen; folglich ist die vierte die wahrscheinlichste: Sie ist moralisch indifferent. An diesem Punkt verläßt Demea die Gesprächsrunde. Er dürfte kaum noch Gemeinsamkeiten gesehen haben, die ihm eine Fortsetzung des Gesprächs sinnvoll erschei-

nen ließen. Und wenn nun gar die moralische Interesselosigkeit der ersten Ursache ihrem Werk gegenüber behauptet wird, dann ist in solchen Gedanken für die von ihm vertretene fideistische Variante rationaler Theologie kein Platz mehr. Denn was wird aus der Verehrung Gottes, und warum soll man seine Gebote befolgen, wenn ihn das alles gar nicht berührt? Auch dramaturgisch hat Demea seine Pflicht erfüllt, die hauptsächlich in der Formulierung des apriorischen Gottesbeweises bestand. Bei der sich nun anbahnenden Annäherung der Standpunkte von Philo und Kleanthes hätte er vermutlich nur gestört.

Der abschließende zwölfte Teil läßt seinerseits eine Unterteilung in vier Themen erkennen. (1) Zunächst äußert Philo seine wahren Überzeugungen und gibt dabei in Fortsetzung seines Bekenntnisses vom Ende des zehnten Teils zu, daß seine vormals geäußerten Einwände weithin ins Leere stoßen, denn »ein Zweck, eine Absicht, ein Plan drängen sich auch dem gleichgültigsten und einfältigsten Denker auf, und niemand kann sich hinter absurden Systemen derart verschanzt haben, daß er diese Einsicht auf ewig von sich weisen könnte« (D 12.2). Gott kann – eine unmittelbare sinnliche Offenbarung ausgenommen – keine stärkeren Beweise seines Daseins geben, als sie in der zweckmäßigen Anordnung der Natur liegen. Wenngleich diese aus dem Weltenbau geschöpften Argumente für den Theismus nicht so zwingend sind wie formallogische Beweise, so haben sie doch die Evidenz für sich, welche die Natur der Sache gestattet, und deshalb sind sie nach allen Regeln vernünftiger Beweisführung als vollgültig anzuerkennen. Der Streit um den Theismus ist lediglich verbaler Natur. Er dreht sich um den Grad von Eigenschaften, und hier ist ein abschließendes Urteil mangels objektiver Maßstäbe nicht möglich, aber auch nicht erforderlich.

In diesen Zugeständnissen hat man eine »Wende« Philos erkennen wollen, die sich bereits am Ende von Teil 10 ankündigte und die es zu verbieten scheint, ihn als das Sprachrohr Humes zu verstehen. Bei aufmerksamer Lektüre findet man jedoch quer durch die *Dialoge* genügend Hinweise, die zeigen, daß Philos Kritik sich von Anfang an nicht gegen den Theismus selbst richtete, sondern gegen die Argumente, mit denen Kleanthes ihn bewei-

sen wollte (D 2.24, D 5.12, D 10.2, D 10.26, D 10.36). Es ging ihm darum, einen überzogenen Beweisanspruch abzuwehren. Der Theismus hat eine unmittelbare Evidenz, doch läßt er sich nicht formal schlüssig darlegen. Eine ganz ähnliche Position vertritt übrigens später auch Kant bei seiner Auseinandersetzung mit der Physikotheologie. Angesichts der Kritik und der Skepsis, die über elf Teile hin hauptsächlich von Philo ausgingen, mag es zwar verwundern, ihn jetzt seinerseits solche positiven Überzeugungen aussprechen zu hören, unvereinbar mit seinen früheren Äußerungen ist dieses Bekenntnis jedoch nicht.

In diesem Sinne wird auch Philos Fazit des Gesprächs ausfallen. Doch bevor er es ziehen kann, (2) bringt Kleanthes das Gespräch auf das Verhältnis, in dem Religion und Moral zueinander stehen. Sodann versucht man, sich (3) über die Frage zu verständigen, ob von der Religion eher Furcht oder Trost ausgehe. In beiden Punkten, die übrigens analog in der *Naturgeschichte der Religion* behandelt werden, behalten die Gesprächspartner ihre Positionen bei. Während Kleanthes der Auffassung ist, daß auch die verderbteste Religion besser sei als gar keine, weil sie mit ihrer Lehre von einem künftigen Leben eine unabdingbare Voraussetzung für moralisches Handeln darstelle, hat die Religion nach Philos Ansicht gewöhnlich keinen großen Einfluß auf das Verhalten der Menschen; dort aber, wo sie ihn habe, sei er der Moralität geradezu nachteilig. Und der Trost, den uns der wahre Theismus nach Kleanthes' Einschätzung an die Hand gibt, insofern er uns als die Geschöpfe eines »vollkommen guten, weisen und mächtigen Wesens« erscheinen läßt (D 12.25), wird nach Philos Auffassung von den in allen volkstümlichen Religionen enthaltenen Schrecken bei weitem überwogen, wenn sie etwa die Gottheit als rachsüchtig und grausam schildern und ein wenig wünschenswertes Bild von dem Zustand entwerfen, den die Menschen nach diesem Leben zu gewärtigen haben. Zwar gibt es neben den Popularreligionen auch die »wahre« bzw. die »philosophische« oder die »Vernunftreligion« (D 12.14). Doch da ihre Ausübung der Praktizierung der Sittlichkeit gleichkommt und sie keine Riten kennt, sondern lediglich moralische Motive stärkt, ist sie für die Masse nicht attraktiv und stets auf die weni-

gen Philosophen beschränkt, die sich um angemessene Vorstellungen von der Gottheit bemühen. Hier sei aber von der Religion die Rede, »[...] wie sie gewöhnlich in der Welt angetroffen wird« (D 12.23), und unter diesem Gesichtspunkt spiele dieser philosophische Theismus keine nennenswerte Rolle.

Aus der Darlegung seiner Ansicht zu diesem Punkt erwächst (4) Philos Fazit. Die ganze natürliche Religion schrumpft zu dem Satz zusammen, daß »[...] *die Ursache oder die Ursachen der Ordnung im Universum wahrscheinlich irgendeine entfernte Ähnlichkeit mit menschlicher Intelligenz besitzen* [...]«. Doch dieser Satz ist keinerlei Erweiterung fähig, keine Schlüsse lassen sich aus ihm ziehen; er ist für das menschliche Leben und Handeln absolut folgenlos. Die Vernunft hilft hier nicht weiter. Alles, was der wißbegierigste, nachdenklichste und religiöseste Mensch tun kann, ist, diesem Satz, wann immer er ihm vorkommt, einfache philosophische Zustimmung zu geben und zu hoffen, daß die Gründe, die für ihn sprechen, die Gegenargumente überwiegen (D 12.34). Als besonders bissige Ironie hat man seit je die Konsequenz empfunden, die Hume Philo daraus ziehen läßt, daß nämlich nur eine himmlische Offenbarung uns in diesen Fragen näheren Aufschluß geben könne. Dieser werde man sich um so begieriger zuwenden, je überzeugter man von der Schwachheit der menschlichen Vernunft sei. Um gläubiger Christ zu werden, müsse man also zunächst philosophischer Skeptiker sein.

In einem kurzen Schlußabsatz wird der Rahmen geschlossen, der das Gespräch umgibt. In ihm wägt Pamphilus die Argumente gegeneinander ab. Er hält die Ansichten Philos für wahrscheinlicher als diejenigen Demeas, glaubt jedoch, daß die Grundsätze des Kleanthes der Wahrheit noch näher kommen (D 12.35).

IV.

Ziehen wir unsererseits die Summe aus der Lektüre der *Dialoge*. Sie stellen eine Auseinandersetzung mit der Physikotheologie dar, die, gestützt vor allem auf die bahnbrechenden Arbeiten Newtons und seiner Nachfolger, in der ersten Hälfte des 18. Jahr-