Immanuel Kants Religionskritik in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* - Zur Rezeption von David Humes *Dialogues Concerning Natural Religion*

Hausarbeit zur Erlangung des akademischen Grades eines Magister Artium vorgelegt dem Fachbereich 05 – Philosophie und Philologie der Johannes Gutenberg – Universität Mainz

von

Dominique Kaspar

Geboren am 02.10.1978 in Saarbrücken

2014

Erstgutachterin:	PD Dr. Helke Panknin-Schappert
Zweitgutachter:	Prof. Dr. Josef Rauscher

Gliederung

1. Einleitung
2. David Hume
    2.1. David Humes Religionskritik
        2.1.1. Religionskritische Aspekte der Erkenntnistheorie David Humes
        2.1.2. Die Wunderkritik David Humes
        2.1.3. Die Wertfreiheitskonzeption David Humes
        2.1.4. Die Entstehung des religiösen Glaubens in *The Natural History of Religion*
        2.1.5. David Humes Kritik am Glauben an die Unsterblichkeit der Seele
        2.1.6. Die Auseinandersetzung David Humes mit dem „Argument vom Design“
    2.2. David Humes *Dialogues Concerning Natural Religion*
3. Immanuel Kant
    3.1. Immanuel Kants *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*
    3.2. Die Religionskritik Immanuel Kants in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*
        3.2.1. Illusionäre Verdinglichung: die psychologischen Ideen
        3.2.2. Konstruktive Skepsis: die kosmologischen Ideen
        3.2.3. Ein neuer Begriff von Gott: die theologischen Ideen
        3.2.4. Die andere Analogie: der Analogieschluss bei Kant
4. Immanuel Kants Philosophie und Religionskritik als Auseinandersetzung mit und Fortführung von David Hume
    4.1. David Humes Kritik an der notwendigen Verbindung im Rahmen seiner Kausalitätsvorstellung als Stichwortgeber zur Entwicklung der kritischen Philosophie überhaupt
    4.2. Die Religionskritik David Humes und ihr Einfluss auf Immanuel Kant
    4.3. Intentionale Unterschiede: David Humes ironische Irreligiosität im Gegensatz zu Immanuel Kants Sehnsucht nach Apodiktizität
5. Fazit
6. Bibliographie

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1	"View of Ninewells" (Quelle: Seitenausschnitt aus Henry Drummond: Histories of noble British Families, 1846. Digitale Reproduktion, Centre for Research Collections, Edinburgh University Library)	S. 8
Abbildung 2	Eigene Grafik	S. 17
Abbildung 3	Eigene Grafik	S. 19
Abbildung 4	Die Kategorientafel (Quelle: Kant, I. (1977). Band 5: Schriften zur Metaphysik und Logik 1. In W. Weischedel (Ed.), Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden S. 169f)	S. 55
Abbildung 5	Die vier Antinomien der kosmologischen Ideen (Quelle: Kant, I. (1977). Band 5: Schriften zur Metaphysik und Logik 1. In W. Weischedel (Ed.), Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden S. 211)	S. 58

1. Einleitung

In der vorliegenden Magisterarbeit beschäftige ich mich mit den philosophischen Überlegungen von David Hume und Immanuel Kant, zweier Giganten der Aufklärung. Mein besonderes Interesse gilt hier den religionsphilosophischen Aspekten von zwei Werken: auf der Seite von David Hume die *Dialogues Concerning Natural Religion*, sein Alterswerk, an dem er über Jahrzehnte arbeitete und das in gewisser Weise die Vollendung seines religionskritischen Werkes darstellt, und auf Seiten Immanuel Kants die *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, ein Werk, das als Konzentrat seines Magnum Opus *Kritik der reinen Vernunft* gelten kann und in dem sich alle wichtigen philosophischen Überzeugungen, die er im Rahmen seiner kritischen Philosophie entwickelt hat, zumindest im Ansatz nachweisen lassen. Wir wissen, dass Kant die Dialoge Humes zu der Zeit, als er die Prolegomena geschrieben hat, bereits rezipiert hatte. Im Rahmen einer philosophischen, aber auch einer historisch-biographischen Untersuchung möchte ich versuchen, die religionskritischen Aspekte beider Werke in ihrer Bedeutung für das jeweilige philosophische System herauszustellen, um in der Folge die Frage nach der Art der Rezeption der religionskritischen Impulse David Humes durch Immanuel Kant darlegen zu können. In der Beschäftigung mit diesen Fragen möchte ich Anhaltspunkte suchen, die es mir erlauben, die Frage, inwiefern man von Immanuel Kants Philosophie als einer Auseinandersetzung mit oder einer Fortführung von der Philosophie David Humes sprechen kann, näher zu beleuchten und gegebenenfalls Antwortmöglichkeiten aufzuzeigen.

Die vorliegende Arbeit ist in drei Kapitel unterteilt, wobei sich das erste Kapitel mit David Hume befasst. Nach einer historisch-biographischen Einführung in Leben und Werk des Philosophen untersuche ich die spezifisch religionskritischen Aspekte seiner Philosophie, um im Anschluss sein Alterswerk, die *Dialogues Concerning Natural Religion*, genauer vorzustellen. Im zweiten Kapitel befasse ich mich mit Immanuel Kant, wobei ich mich auch hier zunächst an einigen historisch-biographischen Vorüberlegungen versuche, um im Anschluss das für diese Arbeit zentrale Werk, die *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* vorzustellen. Dem schließt sich eine Ausarbeitung der spezifisch religionskritischen Aspekte desselben an, wobei ich hier auch näher auf die *Kritik der reinen Vernunft* eingehe, insofern es mir zur Verdeutlichung der philosophischen Überlegungen notwendig erscheint. Im letzten Kapitel versuche ich mich an einer Untersuchung der Frage, inwiefern man von Immanuel Kants Philosophie als einer Fortführung von oder Auseinandersetzung mit David Humes Philosophie sprechen kann, stets unter der besonderen Berücksichtigung religionskritischer Aspekte. Hierbei

spielt die Frage der intentionalen Einstellung beider Philosophen der Religion gegenüber ebenfalls eine gewisse Rolle, die sich nur aus der Kombination von historisch-biographischen und philosophisch-textimmanenten Erkenntnissen beantworten lässt.

Die konzeptionelle Klammer, die diese Arbeit zusammenhält, ist letztlich das Herausarbeiten der philosophischen Antworten, die David Hume und Immanuel Kant auf die Frage nach der wahren Religion gegeben haben – eine Frage, die nicht nur für Philosophie und Philosophiegeschichte, sondern gerade auch in Bezug auf die religiös motivierten Konflikte unserer Zeit eine zeitlose Relevanz besitzt.

2. David Hume

David Hume wurde am 7. Mai 1711 in Edinburgh, Schottland geboren[1]. Seine Eltern, Josef Home[2] und Katherine Ffalconer waren Stiefgeschwister: beide wuchsen im Haushalt von John Home, einem „kleinen Meteor [der] durch das letzte Viertel des 17. Jahrhunderts raste“[3], auf. Viel ist nicht über sie überliefert. Josef, sein Vater, starb, als David noch ein Kind war, und so wuchs er samt seinen beiden Geschwistern, einem älteren Bruder und einer jüngeren Schwester, in der Obhut seiner Mutter auf. Über seine Mutter schreibt David Hume in seiner kleinen Autobiographie: Sie sei eine Frau „einzigartigen Wertes, die, obwohl jung und schön, sich als Ganzes der Pflege und Erziehung ihrer Kinder widmete“[4]. Während über den Vater wenig zu sagen ist, ist die Geschichte des Großvaters so interessant wie prototypisch für die Männer seiner Region und Zeit[5]: so war dieser „*dreimal verheiratet, nahm an* [heiratspolitisch motivierten] *Kidnappings teil, wurde in einer Schlägerei über ein Kartenspiel mit einem Messer verletzt, war über drei Jahre Commissioner of Supply für sein County, saß in der Jury die Renwick, den letzten der Covenanters, für schuldig* […] *befand, kämpfte für William und Mary als Captain, wurde Lieutenant-Colonel der Miliz und starb schließlich eines relativ frühen Alters.*“[6] Aus der ersten Ehe von John ging Josef, Davids Vater, hervor, während Davids Mutter ein Kind aus der dritten Ehe war. Beide wuchsen somit zusammen in Ninewells in einem Haushalt auf, einem Haushalt der insgesamt dreizehn Kinder umfasste. Die Atmosphäre in Ninewells charakterisiert Ernest Mossner als „gesellig, kultiviert und weltoffen“[7]. In einem Haushalt, der über zwei Jahrhunderte unter einem Dach wohnte, sammelte sich eine ansprechende Bibliothek an; der häufige Kontakt mit den in Politik und Recht tätigen Personen im Familienumfeld tat ein Übriges, um eine Atmosphäre zu schaffen, die man heute als bildungsbürgerlich bezeichnen würde. Diese vergleichsweise weltoffene und moderate Atmosphäre sollte sich in Ninewells auch unter Joseph und Katherine, Davids Eltern, fortsetzen. So schreibt David Hume selbst über sich, dass er bereits seit seiner frühesten Kindheit eine starke

1 Der Eintrag im Edinburgh baptismal Register lautet: “Edinburgh, 26th Aprile 1711. Mr Joseph Home of Ninewells, advocat, and Katherine Ffalconer, his lady. A S[on] N[amed] David. W[itnesses]: George, Master of Polwarth, Sir John Home of Blackadder, Sir Andrew Home, advocat, and Mr Alexander Ffalconer Junior, advocat. Born this day.” Die Datierung auf den „26th Aprile 1711“ ist jedoch nach dem alten, julianischen Kalendersystem vollzogen, da Schottland den gregorianischen Kalender erst im Jahr 1750 einführte (vgl. (Mossner, 2001, p. 6)).

2 Der Unterschied zwischen der Schreibweise „Home“ und „Hume“ ist vernachlässigbar: phonetisch sind die Worte im Schottischen gleichartig. David Hume bevorzugte Zeit seines Lebens die abgewandelte Form „Hume“, während sein älterer Bruder das orthodoxe „Home“ beibehielt (Mossner, 2001, p. 6).

3 (Mossner, 2001, p. 11)

4 (Mossner, 2001, p. 611) eigene Übersetzung

5 Ernest Mossner nennt ihn augenzwinkernd „noch nicht verweichlicht durch die Eigenarten des 18. Jahrhunderts – oder durch das Studium der Philosophie“.

6 (Mossner, 2001, p. 11) eigene Übersetzung

7 (Mossner, 2001, p. 15)

Hingezogenheit zu Büchern und Briefen empfand[8] - eine Hingezogenheit, deren Fundament in Ninewells gelegt wurde.

View of Ninewells. It is a favourable specimen of the best Scotch lairds' houses, by the possession of which they think themselves entitled to modify their family coats of arms, and establish coats of their own.

Abbildung 1: "View of Ninewells" (Seitenausschnitt aus: Henry Drummond: Histories of noble British Families, 1846)

Mit 11 Jahren schreibt sich David Hume, zusammen mit seinem zwei Jahre älteren Bruder, im College in Edinburgh ein. Die Erziehung dort, vergleichbar eher mit einer weiterführenden Schule als einer Universität, umfasste Griechisch, Latein, Logik, Metaphysik und Naturphilosophie[9]. 1725 kehrt er, ohne einen formalen Abschluss absolviert zu haben, nach Ninewells zurück. Im geistigen Gepäck trägt er nun eine solide Erziehung in metaphysischen, moralischen und literarischen Fragen sowie den Problemstellungen der „Neuen Philosophie“, die durch Berkeley, Locke und Newton initiiert wurden. Es folgt eine achtjährige Periode des Selbststudiums, in deren Verlauf sich David Hume mehr und mehr von seiner ursprünglichen Absicht, Recht zu studieren, entfernt und sich der philosophischen Arbeit zuwendet. So schreibt er selbst: „*After much Study, & Reflection on this [new Medium, by which Truth might be establisht], at last, when I was about 18 Years of Age, there seem'd to be open'd up to me a new Scene of Thought, which transported me beyond Measure, & made me, with an Ardor natural to young men, throw up every other Pleasure or Business to apply entirely to it. The Law, which was the Business I design'd to follow, appear'd nauseous to me, & I cou'd think of no other way of pushing my Fortune in the World but that of a Scholar & Philosopher.*[10]“

Diese Wendung hin zur Philosophie war jedoch nicht ohne Preis. Die finanzielle Sicherheit eines Juristenlebens war nun unerreichbar, und zu den materiellen Unwägbarkeiten eines Lebens für die Philosophie gesellten sich bald auch psychische und physische Probleme. Anfälle von Depression, Zweifel an der getroffenen Entscheidung sowie physische Symptome (Ausschlag an den Händen) treiben ihn 1730 dazu, einen Arzt aufzusuchen. David Hume berichtet über den Besuch: „*he laught at me, & told me I was now a Brother, for that I had fairly got the Disease of the Learned.*[11]“ Der

8 The Letters of David Hume, ed. J.Y.T. Greig. Oxford 1932, S. 276, zit. nach (Mossner, 2001, p. 29)
9 (Mossner, 2001, p. 41)
10 The Letters of David Hume, ed. J.Y.T. Greig. Oxford 1932, 1, S. 13, zit. nach (Mossner, 2001, p. 65)
11 (Mossner, 2001, p. 67)

Arzt verschreibt ein wenig Medizin, ein Glas Wein sowie einen Ausritt pro Tag, ein Rat, dem David Hume sorgfältig Folge leistet. Zwar bessert sich sein Zustand infolge dieser Kur, doch fühlt er sich nach wie vor von depressiven Phasen bedrängt, so dass er 1734 beschließt: „*I found that there are two things very bad for this Distemper, Study & Idleness, so there are two things very good, Business & Diversion.... For this reason I resolved to seek out a more active Life, & tho' I cou'd not quit my Pretensions in Learning, but with my last Breath, to lay them aside for some time, in order the more effectually to resume them.*“[12]

Die Phase der Hinwendung zur Philosophie 1729, verbunden mit all den Schwierigkeiten, die sie David Hume in den kommenden vier Jahren bereitete, koinzidiert mit der Herausbildung seiner philosophischen Grundeinsicht in die Natur der bislang prima facie akzeptierten Kausalitätsvorstellung. Dieser Ausgangspunkt der Humeschen Philosophie, d.i. die Einsicht, dass der Glaube an die Kausalität eben genau und nur das ist – ein Glaube –, betrifft nicht nur die Naturphilosophie (d.i. dasjenige, was wir heute als Naturwissenschaft bezeichnen) sondern alle Wissenschaft, auch die Moralphilosophie. Alles was bislang als absolutes Wissen geachtet wurde, wird im Licht dieser Einsicht seines absoluten Status beraubt und bedarf einer neuen Rechtfertigung. Eine solche philosophische Einsicht trifft auf David Hume im Alter von nur 18 Jahren, und in der Folge macht er sich daran, diese philosophische Einsicht in seinem ersten Hauptwerk, dem *Treatise of Human Nature* auszuformulieren – nicht ohne durch die Radikalität der philosophischen Einsicht und das Monumentale der vor ihm liegenden Aufgabe physisch und psychisch in Mitleidenschaft gezogen zu werden.

Der *Treatise of Human Nature*, David Humes erstes großes philosophische Werk, wurde laut seinen eigenen Angaben 1725/26 erdacht[13], 1729-1732 geplant und 1734-1737 während seines Aufenthaltes in Reims und Anjou in Frankreich geschrieben. 1740 teils anonym veröffentlicht, enthält es bereits sämtliche Grundsätze seiner Philosophie, die in der Überzeugung gipfeln, dass durch die Anwendung der empirisch-wissenschaftlichen Methode auf Fragen der Philosophie nicht nur die Epistemologie, sondern auch Moralphilosophie und Anthropologie, ja letztlich alle Bereiche der „Wissenschaft vom Menschen“ eine notwendige Erneuerung erfahren.

Die Frage, was genau die philosophische Stoßrichtung des *Treatise of Human Nature* sei, ist Gegenstand bis zum heutigen Tag andauernder Debatten[14], die sich entlang der Frage, wie sich der Skeptizismus von David Hume mit seinem naturalistischen Anspruch, die „Wissenschaft vom

12 (Mossner, 2001, p. 72)
13 Ernest C. Mossner datiert diese erste Phase der Erstellung des Treatise meiner Meinung nach überzeugend auf 1726-29, siehe (Mossner, 2001, p. 74)
14 Vgl. (Russell, 2008, p. 10)

Menschen“ voranzubringen, verbinden lässt, entzünden. Zwei Hauptrichtungen der Interpretation entstanden[15]: so betont eine, primär auf Norman Kemp-Smith zurückgehende Schule, die naturalistischen Aspekte des Treatise, während eine andere, von Norman Kemp-Smith als „Reid-Beattie interpretation“ bezeichnete Interpretationsrichtung, die skeptischen Aspekte des Treatise betont. Dieser skeptischen Interpretationsrichtung zufolge liegt der Schlüssel zum Verständnis des *Treatise of Human Nature* in seiner destruktiven Intention: *„Hume is read as a systematic skeptic, whose principal aim is to show that our “common sense beliefs” (e.g. belief in causality, independent existence of bodies, in the self, etc.) lack any foundation in reason. Hume, on this view, begins with the “theory of ideas,” inherited from Descartes, Locke, and Berkeley, and proceeds to show the skeptical consequences of adopting this scheme.“*[16] Die skeptische Interpretation betont epistemologische und metaphysische Elemente über die moralphilosophischen Aspekte des Treatise, eine Lesart, der sich die naturalistische Interpretation widersetzt: ihr zufolge ist die Hauptthese des Treatise in der Auffassung zu finden, dass Überzeugungen eher ein Akt des sinnlichen, denn des kognitiven Teils unserer Natur seien[17]. So verstanden ist es David Hume mit dem Treatise ein Hauptanliegen, die Moralphilosophie zu erneuern: „*it was Hume's ambition to be the Newton of the moral sciences. And this in two respects: first, by making out a bold general theory of the mind—his associationism —comparable to Newton's theory of attraction, and, secondly, what is our more immediate concern, by extending the Newtonian method to the moral sciences.*“[18]

Zwischen beiden Interpretationsrichtungen liegt ein fundamentales Problem des Verständnisses des *Treatise of Human Nature*, und der Philosophie David Humes im Allgemeinen: wie lässt sich der naturalistische Anspruch, eine neue Wissenschaft des Menschen zu formulieren, mit den skeptischen epistemologischen Hintergrundannahmen verbinden?

Paul Russell bietet in seinem Buch *The Riddle of Hume's Treatise: Skeptizism, Naturalism and Irreligion* eine dritte Interpretation an. So ist es ihm zufolge die *irreligiöse* Stoßrichtung des *Treatise of Human Nature*, die die naturalistischen mit den skeptischen Aspekten des Werkes zu einem kohärenten Ganzen vereint: „[...] *there is a shared or common purpose uniting the skeptical and naturalistic themes that appear throughout the Treatise. What holds these dimensions of Hume's thought together,* [...] *is the mission to discredit religious philosophy and morals and to replace them with a secular, scientific understanding of moral and social life.*“[19]. Historisch in der

15 Die Dichotomie zwischen skeptischer und naturalistischer Interpretation des Treatise von David Hume geht selbst auf Norman Kemp-Smith zurück, vgl. (Russell, 2008, p. 4)
16 (Russell, 2008, p. 4)
17 Kemp-Smith, Philosopohy of David Hume, S. 546, zitiert nach (Russell, 2008, p. 5), eig. Übersetzung
18 Passmore, Hume's Intentions, S. 43, zit. nach (Russell, 2008, p. 7)
19 (Russell, 2008, p. 270)

Debatte zwischen „religiösen Philosophen“ und „spekulativen Atheisten“ verortet ist der Treatise Russell zufolge eine direkte Auseinandersetzung mit den dort diskutierten Themen – eine These, die sich auch biographisch untermauern lässt. So hatte David Hume sowohl Kontakt zu Andrew Baxter, einem im nahe Chirnside gelegenen Duns wohnenden Schüler und Verteidiger der Philosophie von Clarke, der als der prominenteste Vertreter der religiösen Orthodoxie galt, wie auch zu dem in Coldstream lebenden William Dudgeon, der als Freidenker den Ideen von Shaftsbury, Collins und Tindal anhing[20]. 1732 wurde Dudgeon vom Klerus in Chirnside, dem auch Humes Onkel angehörte, der Häresie angeklagt, ein Vorgang der tiefen Eindruck auf David Hume ausüben sollte. Verortet man den Treatise in diesem diskursiven Umfeld, so wird deutlich, dass es sich bei diesem Werk um ein klassisches Werk der Aufklärung handelt, dessen Hauptziel weder nur naturalistisch, noch rein destruktiv-skeptisch zu verstehen ist: vielmehr geht es Hume um das Befreien des Menschen aus dem „Würgegriff des Aberglaubens“[21], insbesondere der dogmatischen Religion[22].

1737 kehrt David Hume aus Frankreich zurück und beginnt in London mit der Suche nach einem Verleger, eine Suche, die er 1740 erfolgreich beenden kann. Entgegen seiner eigenen Erwartungen fällt die Resonanz auf die Veröffentlichung des Treatise jedoch zunächst eher verhalten aus, eine erste große Rezension in den *History of the Works of the Learned* ist gar offen feindselig[23]. Weitere negativ geprägte Rezensionen folgten, und David Hume musste feststellen, dass ihm der literarische Durchbruch mit diesem Werk nicht gelungen war. So bilanziert er 1776 in seinem autobiographischen Text *My own Life*: „*Never literary Attempt was more unfortunate than my Treatise of human Nature. It fell dead-born from the Press; without reaching such distinction as even to excite a Murmur among the Zealots.“*[24]

Diese Bilanz ist jedoch zu harsch. Auch wenn der Einfluss des „Treatise“ nicht so revolutionär war, wie es sich der junge David Hume wünschte, so blieb der Treatise doch in Fachkreisen im Gespräch, was nicht zuletzt die misslungenen Bewerbungsversuche David Humes auf eine Professur an der Universität von Edinburgh belegen[25]: er hatte sich mit der Veröffentlichung Feinde gemacht, die mit aller Kraft zu verhindern suchten, dass er in Amt und Würden gelangte. Die Verbindung von wenig positiver Reaktion der Fachwelt mit einer selektiven Lesart des Treatise durch ihm feindlich gesinnte, religiös-orthodoxe Kreise wirkt auf David Hume so stark, dass er den

20 (Russell, 2008, p. 278)
21 (Russell, 2008, p. 278)
22 Es sei angemerkt dass Russell mit dieser These Mossner explizit widerspricht. Nach Mossner zeigt u.a. die Tatsache, dass David Hume aus seinem Treatise den Teil „Of Miracles“ wegließ deutlich, dass er an „ernsthafter Wahrnehmung seiner Philosophie als Philosophie, nicht als religiöser Kontroverse“ interessiert war (Mossner, 2001, p. 113) Zu Russells Gegenthese siehe (Russell, 2008, p. 267f).
23 (Mossner, 2001, p. 121)
24 (David Hume, My Own Life, zit. nach: Mossner, 2001, p. 612)
25 (Mossner, 2001, p. 162)

Treatise schließlich öffentlich verstößt.

Nachdem 1745 deutlich wird, dass David Hume keinen Ruf auf eine Stelle als Professor für Philosophie in Edinburgh ereilen würde, nimmt er auf eine Anfrage des Marquess of Annandale eine Stelle als Tutor desselben an. Gut bezahlt, sollte sich diese Anstellung jedoch ebenfalls als unglückliche Entscheidung herausstellen: so wird bald deutlich, dass der Marquess an einer Geisteskrankheit leidet, und die anfänglich gute Beziehung zu dem Verwalter des Hauses Annandale verschlechtert sich infolge von Unstimmigkeiten hin zur offenen Feindschaft[26], so dass David Hume 1746 die Anstellung als Tutor verliert. Bereits als Tutor beginnt David Hume die Arbeit an einer Neuformulierung des ersten Buches seines Treatise, die später als *Enquiry concerning Human Understanding* bekannt werden sollte[27].

Im Anschluss an seine Zeit als Tutor nahm David Hume als Sekretär an einer militärischen Kampagne unter General St. Claire teil. Nachdem das ursprüngliche Ziel – Kanada – aufgrund schlechten Wetters nicht mehr zu erreichen war, versuchte sich die ca. 4500 Mann starke Expedition an einer Invasion der Atlantikküste Frankreichs, ein Vorhaben, das nach der misslungen Belagerung von Lorient in der Bretagne erfolglos abgebrochen wurde. Diese Expedition führte u.a. zu einer Kontroverse zwischen Voltaire, der einen historischen Abriss derselben in seiner *Histoire de la guerre de mil sept cent quarante et un* veröffentlichte, und David Hume, der sich zu einer Richtigstellung derselben genötigt sah[28].

In der Folge blieb David Hume bis 1748 Sekretär unter General St. Claire und begleitete ihn auf diplomatischen Reisen durch Europa, in deren Verlauf er Frankreich, die Niederlande, (das heutige) Deutschland, Österreich sowie Italien sehen sollte. Nach seiner Rückkehr 1748 war David Hume finanziell so unabhängig, dass er sich vollkommen der Philosophie widmen konnte[29].

War David Hume nach seiner Rückkehr nach London 1748 noch ein relativ unbekannter Autor, so sollte sich das innerhalb der nächsten acht Jahre dramatisch ändern[30]. In rascher Folge publizierte David Hume nun neue Werke, in denen er versuchte, seine im Treatise formulierten philosophischen

26 (Mossner, 2001, p. 168)

27 (Mossner, 2001, p. 174). Es sei angemerkt, dass nicht alle Autoren die späteren Werke Humes als reine Neuformulierungen auffassen, so. z.B. (Zauner, 2011, p. 22): „*Humes Schriften jeweils als eigenständige Werke zu betrachten, ist für das Verständnis seiner Gedanken von entscheidender Bedeutung*." Zauner verteidigt die späteren Werke hier vor allem aus einer ablehnenden Haltung einer dogmatisch-skeptischen Interpretation Humes gegenüber, die er bei Vertretern der Auffassung, der Treatise sei Humes philosophisches Hauptwerk, verortet. Das dies nicht notwendig folgt zeigt u.a. die Behandlung des Treatise durch (Russell, 2008).

28 Vgl. (Meyer, 1951, p. 429f)

29 *„my Appointments, with my Frugality, had made me reach a Fortune which I called independent, though most of my friends were inclined to smile when I said so: In short, I was now Master of near a thousand Pound."* (Mossner, 2001, pp. 219–220)

30 „*Yet within eight years, that is by 1757, Hume was generally acknowledged to be the leading man of letters […] the unrivalled inheritor of the mantle of Montesquieu.*" (Mossner, 2001, p. 223)

Erkenntnisse zu popularisieren. 1748 sah die Publikation der *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, eine Neuformulierung des ersten Buchs seines Treatise, 1751 kam *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, eine Neuformulierung des 3. Buches des Treatise hinzu. Auch arbeitete David Hume seit 1750[31] an einem ersten Entwurf seiner *Dialogues Concerning Natural Religion*, das erst posthum veröffentlicht werden sollte. In der Publikation *Four Dissertations* von 1757 ist mit *Of the Passions* eine verkürzte Neuformulierung des 2. Buches enthalten[32]. Hier wird deutlich, dass David Hume, auch wenn er in späteren Veröffentlichungen[33] von seinem Treatise als einem unreifen („juvenile") Werk spricht, doch nie an dessen philosophischen Gehalt zweifelte: er verstand es als ein Problem der Form, nicht des Inhalts, das dem Treatise ein Schicksal relativer Erfolglosigkeit bescherte.

Von 1752-1757 arbeitete David Hume als Bibliothekar der juristischen Bibliothek der University of Edinburgh, einer Bibliothek, die der allgemeinen Bibliothek der Universität an Umfang deutlich überlegen war. Somit ausgestattet mit Zugang zu über 30000 Werken begann David Hume mit der Arbeit an seinem größten literarischen Erfolg, der sechsbändigen *History of England*, die noch zu seinen Lebzeiten ein Standardwerk werden sollte. Zwar kein genuin philosophisches Werk ist es doch, wie Mossner bemerkt[34], mit Davids Humes philosophischem Grundanliegen, eine neue Wissenschaft vom Menschen zu formulieren, notwendig verbunden. In seinen Augen ist die Geschichte für die Philosophie (verstanden als Wissenschaft vom Mensch) das, was der Naturwissenschaft die experimentelle Datenlage ist.

Nach kurzen Aufenthalten in London kaufte David Hume 1762 ein Haus in Edinburgh, doch die verstärkten Anfeindungen religiös-orthodoxer Kreise in England und Schottland sowie die intensiven Bemühungen von Mme de Boufflers, welche als Mätresse von Stanislaus I. Leszczyński, des Herzogs von Lothringen, am Hof ein Leben als hochgeachtete Literatin im Zentrum eines internationalen Kreises europäischer Intellektueller führte, brachten ihn 1764 dazu, eine Einladung Lord Hertfords auf eine Stelle in der Botschaft in Paris anzunehmen[35]. Der Empfang, welcher David Hume in Paris zuteil wurde, war grandios: wurde er in seiner Heimat als Atheist gebrandmarkt und – zumindest von Teilen der Gesellschaft – geächtet, so war er in den Pariser Salons eine Sensation. Die Verehrung, die ihm entgegengebracht wurde, war derart intensiv, dass er sich stellenweise

31 (Mossner, 2001, p. 233)
32 Vgl. (Mossner, 2001, p. 319)
33 Vgl. das kurz vor seinem Tod verfasste „ADVERTISEMENT" in späteren Auflagen der 1757 erschienenen „Essays and Treatises on Several Subjects". (Hume, 1975)
34 (Mossner, 2001, p. 301)
35 Zur Frage, wie Lord Hertford, ein englischer Lord der als besonders gläubig galt, derart um David Hume warb, dass er die Einladung nach Paris nicht nur einmal, sondern nach der erstmaligen Ablehnung auch ein zweites Mal aussprach, und zum möglichen Einfluss von Mme de Boufflers auf diese Entscheidung siehe (Mossner, 2001, p. 437f)

wünschte, wieder in England zu sein: *„I am convinced [...] that Louis XIV never, in any three weeks of his life, suffered so much flattery: I say suffered, for it really confounds and embarrasses me, and makes me look sheepish…. […] and I wish, twice or thrice a day, for my easy chair and my retreat in James's Court."*[36] Doch er sollte sich schnell akklimatisieren und eine enge Freundschaft mit Mme de Boufflers eingehen, der er bezeugte, allein dafür verantwortlich zu sein, ihn von der „*totalen Gleichgültigkeit gegenüber Allem im menschlichen Leben*" gerettet zu haben[37]. Sowohl Mme de Boufflers wie auch David Hume waren Jean-Jacques Rousseau, der zu dieser Zeit in Frankreich politisches Asyl suchte, freundlich gesinnt. Nachdem Rousseau aufgefordert wurde, Frankreich zu verlassen, arrangierte David Hume mit der Hilfe einiger Freunde in England die Überfahrt in seine alte Heimat. Die Freundschaft zwischen Rousseau und Hume sollte jedoch nicht andauern, da Rousseau, von Verfolgungswahn geplagt, David Hume schließlich vorwarf, der Kopf einer internationalen Konspiration gegen ihn zu sein[38]. Zu dieser Zeit lebt David Hume abwechselnd in Ninewells, Edinburgh und London und arbeitet hauptsächlich an der Revision seiner bisherigen Publikationen[39]. Ab 1769 wohnt er wieder Edinburgh, wo er bis zu seinem Tod 1776 bleiben sollte. Philosophisch ist diese Phase seines Lebens durch die Auseinandersetzung mit James Beattie gekennzeichnet, der mit seinem gegen Hume gerichteten *Essay on the Nature and Immutability of Truth* einen großen literarischen Erfolg verzeichnete. In diesem Werk betont Beattie die destruktiv-skeptische Seite der Philosophie David Humes und versucht diese mit einer Common-Sense Philosophie der Wahrheit zu widerlegen: so habe jeder Mensch die Möglichkeit, instinktiv selbst-evidente Wahrheiten zu erkennen, und diese Wahrheiten seien die Grundlage von (wahren) Überzeugungen. Um diesen und anderen fehlerhaften Interpretationen seiner philosophischen Arbeit entgegenzutreten, schreibt David Hume 1775 das berühmte „ADVERTISEMENT" zu seinen *Enquiries Concerning Human Understanding*, in welchem er seinen „Treatise" als unreifes Werk bezeichnet und verlangt, dass nur die späteren Werke als Grundlage seiner Philosophie verstanden werden sollen[40]. Noch in den letzten Monaten seines Lebens arbeitet David Hume an seinen *Dialogues Concerning Natural Religion*, ein Werk auf das er stolz war, dessen posthume Publikation er jedoch bewusst veranlasste, da er keinen Aufruhr mehr wünschte[41]. Am 7. Juli 1767 besucht James Boswell, ein Bekannter aus London, den schwerkranken David Hume. Nachdrücklich daran interessiert, ob David Hume im Angesicht des bevorstehenden

36 Zit. nach (Mossner, 2001, p. 443)
37 (Mossner, 2001, p. 474), eig. Übersetzung
38 (Mossner, 2001, p. 507ff)
39 (Mossner, 2001, p. 556)
40 (Mossner, 2001, p. 582)
41 „Some of my friends flatter me, that it is the best thing I ever wrote. I have hitherto forborne to publish it, because I was of late desirous to live quietly, and keep remote from all clamour." (Mossner, 2001, p. 592)

Todes seine irreligiösen Ansichten ändern würde, befragt er ihn zur Möglichkeit eines Lebens nach dem Tod: „*I asked him if it was not possible that there might be a future state. He answered It was possible that a piece of coal put upon the fire would not burn; and he added that it was a most unreasonable fancy that we should exist for ever…. I asked him if the thought of Annihilation never gave him any uneasiness. He said not the least; no more than the thought that he had not been, as Lucretius observes.*“[42] David Hume stirbt am 25. August 1776 in seinem Haus in Edinburgh.

42 Zit. nach (Mossner, 2001, p. 597)

2.1. David Humes Religionskritik

In diesem Kapitel möchte ich mich nun an einer (notwendig holzschnittartig verkürzten) Gesamtschau seiner religionskritischen Überzeugungen versuchen: was genau charakterisiert die Religionskritik des David Hume?

In seiner Auseinandersetzung mit der Frage nach der eigentlichen Intention von Humes Treatise identifiziert Paul Russell die Diskreditierung und Loslösung der Rolle der Religion im menschlichen Leben als das Hauptanliegen David Humes: seine „Lukretische Mission“[43]. Seine philosophische Arbeit beschäftigt sich mit rationalen Gottesbeweisen und Aussagen über das Wesen Gottes, die er für philosophisch unmöglich erklärt – die Existenz Gottes ist für ihn kein philosophisches Thema. Zieht man jedoch seine überlieferten Aussagen zur Rolle der Religion[44] und der Möglichkeit eines Lebens nach dem Tod am Ende seines eigenen Lebens hinzu, so stellt man fest, dass er eine genuin irreligiöse Überzeugung hegte[45]. Dieser irreligiöse Aspekt zieht sich durch alle Werke David Humes, von seinem Erstlingswerk, dem Treatise, bis hin zu den posthum veröffentlichten Dialogues. Im Folgenden möchte ich die philosophischen Quellen und Konsequenzen dieser irreligiösen Überzeugungen näher untersuchen.

2.1.1. Religionskritische Aspekte der Erkenntnistheorie David Humes

Zunächst sind es die erkenntnistheoretischen Grundsätze, denen sich Hume verpflichtet fühlt, die einen direkten Einfluss auf seine Haltung zur Religion nach sich ziehen. Im Rahmen seiner Erkenntnistheorie entwickelt David Hume zwei empirische Grundthesen[46]:

> (ET1) „Alle unsere Vorstellungen oder schwächeren Perzeptionen sind Abbilder unserer Eindrücke oder lebhafteren Perzeptionen“.

---

43 (Russell, 2008, p. 290) Vgl. hier den Eintrag zu Lukrez in der Stanford Encyclopedia of Philosophy: „*Lucretius presents Epicurus' chief achievement as the defeat of religio. Although this Latin word is correctly translated into English as ‘religion’, its literal meaning is ‘binding down’, and it therefore serves Lucretius as a term, not for all attitudes of reverence towards the divine, but for those which cow people's spirits, rather than, as he thinks such attitudes should, elevate them to a joyful state of tranquility.*“ (Sedley, 2013)

44 *„Examine the religious principles, which have, in fact, prevailed in the world. You will scarcely be persuaded, that they are any thing but sick men's dreams: Or perhaps will regard them more as the playsome whimsies of monkies in human shape, than the serious, positive, dogmatical asseverations of a being, who dignifies himself with the name of rational.“* (Hume, 1757, sec. N 15.6)

45 Gerhard Streminger zufolge unterscheidet David Hume zwischen „wahrer“ und „falscher“ Religion, wobei die historisch etablierten und tradierten Religionen sämtlich unter der Kategorie der falschen Religion zu subsumieren sind, (Vgl. Streminger, 1989, p. 290). Michael Szczekalla betont, dass die Zuschreibung des Attributes „wahr“ zu einer Religion für Hume nur auf einem einzigen Kriterium beruht: der Unzulänglichkeit ihrer jeweiligen Alternative (Szczekalla, 1998, p. 79).

46 Vgl. (Zauner, 2011, p. 38ff)

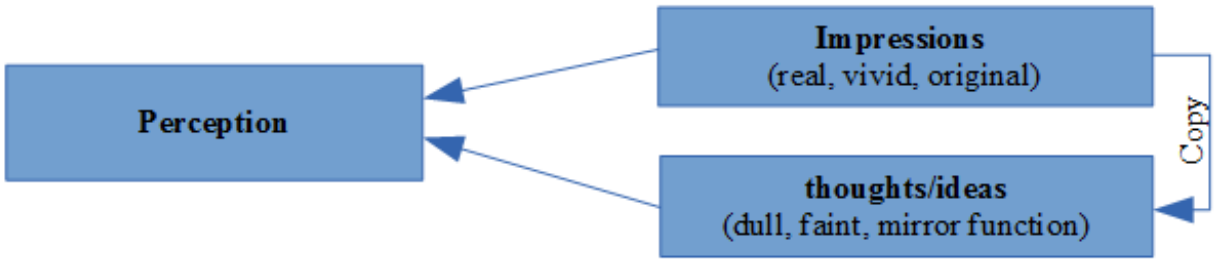

Abbildung 2: eigene Grafik

Alle Gegenstände unseres Denkens sind demnach von einer Sinneswahrnehmung abhängig; selbst komplexe Vorstellungen lassen sich auf einfachere Vorstellungen zurückführen, die wiederum auf Sinneswahrnehmungen beruhen. Unser Geist ist demnach unfähig, unabhängig von Sinneswahrnehmungen Ideen hervorzubringen: „*But though our thought seems to possess this unbounded liberty, we shall find, upon a nearer examination, that it is really confined within very narrow limits, and that all this creative power of the mind amounts to no more than the faculty of compounding, transposing, augmenting, or diminishing the materials afforded us by the senses and experience.*“[47]

Durch die Annahme dieser ersten empirischen Grundthese widerspricht David Hume einem rationalistischen Gottesverständnis, das in der Tradition Descartes' auf der Grundlage angeborener Ideen das Dasein Gottes beweisen möchte[48]. Weiterhin ergibt sich aus der Annahme dieser Grundthese ein methodisches Prinzip der Kritik metaphysischer Begriffe: „*When we entertain, therefore, any suspicion that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but enquire, from what impression is that supposed idea derived? And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion.*“[49] Die Anwendung dieses methodischen Prinzips führt David Hume zu seiner berühmten Kritik der Vorstellung einer notwendigen Verbindung im Rahmen der Kausalitätsdebatte[50]. Wenn wir eine Billardkugel betrachten, die von einer anderen angestoßen wurde, so können wir logisch nur eine Konjunktion behaupten, aber keine notwendige Verbindung. Auch unser Wille ist im Rahmen einer Kausalanalyse ein obskurer Gegenstand: wenn ich mich dazu entscheide, an Mainzelmännchen zu denken, so kommen mir meine Ideen von Mainzelmännchen in das Bewusstsein – ich erfahre aber

47 (Hume, 1975, p. 19)
48 (Zauner, 2011, p. 40)
49 (Hume, 1975, p. 22)
50 (Morris & Brown, 2014, chap. 6.1)

nur die Sukzession der Idee der Mainzelmännchen auf meine Entscheidung an sie zu denken, nie aber die Kraft, aufgrund derer die Sukzession stattfindet.

Der religionskritische Aspekt dieser Kritik der bisherigen Kausalitätsvorstellung lässt sich leicht einsehen: „*Hume sah klar: Wenn eine wirkende Kraft zwischen Ereignissen nicht wahrzunehmen ist, wie sollen dann Aussagen über eine Gottheit als Schöpferkraft und 'erste Ursache' möglich sein?*“[51]

Das methodische Prinzip der Kritik metaphysischer Begriffe wird durch die zweite empirische Grundthese David Humes noch präzisiert.

> (ET2) „Alle Gegenstände menschlichen Denkens und Forschens lassen sich naturgemäß in zwei Arten gliedern, nämlich in Vorstellungsbeziehungen (Relations of Ideas) und in Tatsachen (Matters of Fact).“[52]

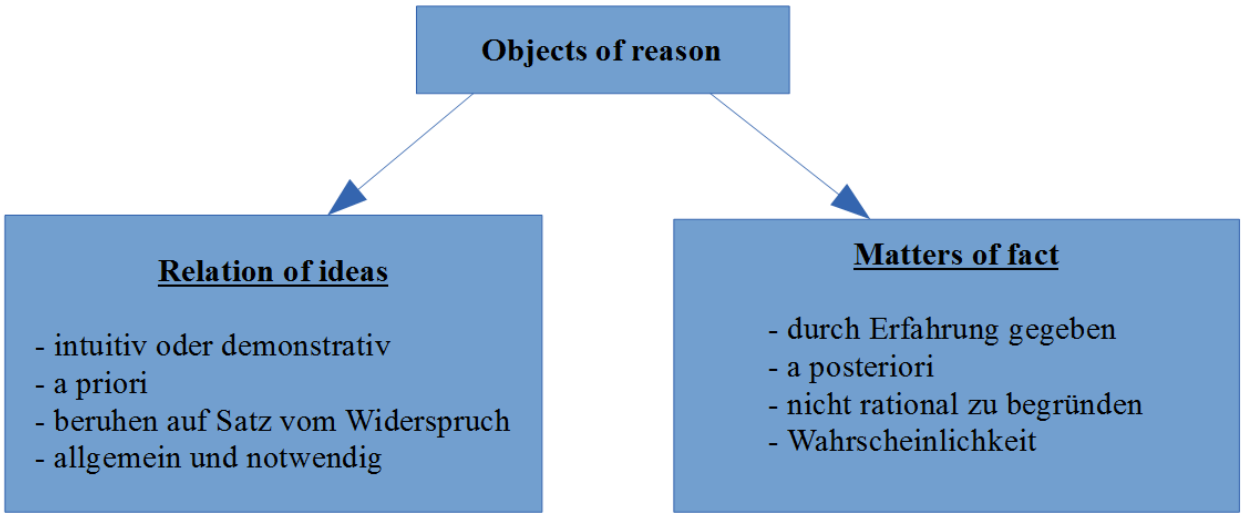

Abbildung 3: eigene Grafik

Da sich über Tatsachen (Matters of Fact) keine allgemeinen Aussagen treffen lassen, die auf vergangenen Beobachtungen beruhen, stellt sich die Frage, wie Hume einem radikalen Skeptizismus, der jede Erkenntnismöglichkeit verneint, begegnet. Hier kommt sein „Prinzip der Gewohnheit“ zum Tragen. David Hume zufolge besitzen wir eine natürliche Tendenz, induktiv auf Zukünftiges zu schließen: „*[...] after the constant conjunction of two objects – heat and flame, for instance, weight and solidity – we are determined by custom alone to expect the one from the appearance of the other.*“[53] Dieses Prinzip ist, wiewohl nützlich und lebensnotwendig, niemals rein rational, also nur aus der Vernunft heraus a priori zu begründen. Die Gültigkeit der Kausalität ist

51 (Zauner, 2011, p. 42)
52 (Hume, 1975, p. 25), zit. und übersetzt nach (Zauner, 2011, p. 43)
53 (Hume, 1975, p. 43)

demnach eine nichtrationale Überzeugung, auch wenn wir aufgrund eines Gefühls, das aus einer mechanistischen Tendenz der Natur des Menschen, derartige Verbindungen herzustellen, entsteht, ein (eben nicht-rationales) Wissen über die Gültigkeit der Kausalität implizit voraussetzen.[54]
Die zweite empirische Grundthese impliziert, dass wir für die notwendige Verbindung von Geschehnissen in der Natur nur sehr unzureichende Gründe angeben können. Diese Feststellung wird besonders in der Auseinandersetzung mit okkasionalistischen Religionsvorstellungen[55], wie denen von Malebranche, zu einem kraftvollen Argument. Zwar gleicht die Theorie Humes der okkasionalistischen Religionstheorie in der Feststellung, dass man über die Art der „notwendigen Verknüpfung" zwischen Tatsachen in der Welt, oder zwischen Geist und Materie, nichts weiß und auch weder durch Sinne noch durch Bewusstsein etwas über sie aussagen kann. Doch kann dem Okkasionalismus laut Hume kein wissenschaftlicher Erkenntniswert beigemessen werden, da er einige zentrale Probleme nicht lösen kann[56]. So ist es Hume zufolge nicht einsichtig, worin die notwendige Kraft, einen eigenen Willen zu entwickeln, bestehen kann, wenn alles Geschehen vom Willensakt eines allmächtigen Schöpfers abhängig ist. Weiterhin ist die Theorie der universalen Energie und Wirksamkeit des höchsten Wesens eine metaphysische Spekulation, deren empirische Überprüfung durch das Überschreiten der Grenzen der Erfahrung verunmöglicht wird. Zudem ergibt die Anwendung des methodischen Prinzips von Hume, dass wir nichts über die Art und Weise wissen können, wie ein Körper auf einen anderen wirkt. Daraus folgt, dass die Annahme eines höchsten Geistes diese Problematik nicht auflöst: „*In uns haben wir kein Gefühl oder Bewusstsein dieser Kraft. Wir haben keine Vorstellung des höchsten Wesens, außer dem, was wir aus der Reflexion auf unsere eigenen Fähigkeiten lernen.*"[57]
Zusammenfassend lässt sich aus der Erkenntnislehre David Humes eine Haltung herauslesen, der es illegitim erscheint, Gott als Erklärung immer dort anzuführen, wo man die Grenzen der Erfahrung überschreitet. Diese Haltung wirkt auch in seine Wunderkritik hinein, die man als zweiten Hauptpunkt der Religionskritik David Humes ansehen kann und deren spezielles Ziel die Widerlegung der Fundamente der Offenbarungsreligion darstellt.

---

54 *„Das Prinzip der Gewohnheit hat eine prästabilisierte Harmonie zwischen dem Ablauf unserer Vorstellungen und den Kräften in der Natur hervorgebracht, so dass wir mit unseren Vorstellungen zu einem analogen Wissen der Naturabläufe gelangen."* (Dr. Helke Panknin-Schappert in einer pers. Notiz, 2014)

55 Der Okkasionalismus entstand als Antwort auf die Fragen nach der Natur der Kausalität, insbesondere der Frage, wie göttliche Kausalität und natürliche Kausalität in Verbindung stehen. Zuerst im Umfeld der islamisch-theologischen Auseinandersetzung der Schule der Ash'ariten mit den aristotelisch geprägten Thesen Avicennas entstanden, wurde der Okkasionalismus auch in der europäischen Tradition explizit vertreten. So formuliert Nicholas Malebranche: *„there is only one true cause because there is only one true God; ...the nature or power of each thing is nothing but the will of God; ... all natural causes are not <u>true</u> causes but only <u>occasional</u> causes."* (Lee, 2014)

56 Vgl. (Zauner, 2011, p. 57ff)

57 (Zauner, 2011, p. 58)

2.1.2. Die Wunderkritik David Humes

Grundlage der religionskritischen Aspekte der Wunderkritik David Humes ist laut Franz Zauner die These: „*Die Evidenz der Wahrheit der christlichen Religion ist geringer als die Evidenz der Wahrheit unserer Sinneswahrnehmungen.“*[58] Wunderberichte stellen das Fundament der Offenbarungsreligionen dar, sie stehen aber ebenso in krassen Gegensatz zu unserer alltäglichen Sinneswahrnehmung. So sind wir allgemein davon überzeugt (d.h. es wird durch Erfahrung täglich tausendfach belegt), dass Menschen, die gestorben sind, nicht vom Tod wieder auferstehen können – und doch ist die Auferstehung von den Toten ein zentrales Dogma der (christlichen) Offenbarung. Derartige Wunderberichte enthalten somit Verletzungen der Naturgesetze, also derjenigen Erfahrungsurteile, deren Gültigkeit wir immer wieder in der Erfahrung bestätigt finden[59]. Als Beweis können wir laut Hume einen Wunderbericht aber nur gelten lassen, wenn seine Widerlegung oder Falschheit noch unwahrscheinlicher wäre als das Wunder, das er konstatiert: *„[...] no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous, than the fact, which it endeavours to establish; [...]“*[60] Hume fordert hier also eine Abwägung: auf der einen Seite die Evidenz der Gültigkeit von Naturgesetzen, auf der anderen Seite die Glaubwürdigkeit von Wunderberichten – eine Glaubwürdigkeit, die durch verschiedene psychologische Faktoren noch eingeschränkt wird. So weist David Hume darauf hin, dass die Wunderberichte kaum intersubjektive Überprüfung ermöglichen: meist auf das Erleben Einzelner zurückgehend gibt es kaum unterschiedliche Perspektiven auf ein Wundergeschehen, die man befragen könnte[61]. Auch konstatiert David Hume einen Hang zum Glauben an Wunder, der durch eine religiöse Interpretation noch verstärkt werde: *„The passion of surprise and wonder, arising from miracles, being an agreeable emotion, gives a sensible tendency towards the belief of those events, from which it is derived.“*[62] Die kritiklose Annahme von Wunderberichten ist für David Hume ein Kennzeichen vorzivilisatorischer („barbarischer“) Gesellschaften[63]: ohne ein System von Korrespondenz und Kritik, meist auf oralen Traditionen basierend, fehlen diesen Gesellschaften die Mittel, um die notwendige Abwägung zwischen den Evidenzen eines Wunders und denen der allgemeinen Naturgesetze durchzuführen. Ein letztes Argument ergibt sich aus der

58 (Zauner, 2011, p. 62)
59 Es stellt sich hier die Frage, inwiefern David Hume im Rahmen seiner Induktionskritik überhaupt sinnvoll von Naturgesetzen sprechen kann. Franz Zauner interpretiert David Hume hier (wie ich finde überzeugend) als Vorläufer eines kritischen Rationalismus: Naturgesetze haben einen hohen Sicherheitsgrad in ihren Urteilen, da sie sich durch häufige Beobachtungen „bestätigt“ sehen. Sie bleiben aber stets prinzipiell widerlegbare Hypothesen. Vgl. dazu, auch zur Frage nach Humes Stellung zu Poppers Falsifizierbarkeit (Zauner, 2011, p. 67, Fußnote 137)
60 (Hume, 1975, p. 115f)
61 In der heutigen philosophischen Diktion würde man vielleicht von geringer konsensustheoretischen Evidenz sprechen.
62 (Hume, 1975, p. 117)
63 (Hume, 1975, p. 119f)

Tatsache, dass sich Wunderberichte in allen geschichtlich belegten Religionen der Menschheit belegen lassen: es kann aber nicht angenommen werden, dass sie alle wahr seien. Vielmehr ist der religiöse Kontext eines Wunderberichtes ein exklusiver: nimmt man ihn als wahr an, so verunmöglicht er gleichsam den religiösen Kontext eines Wunderberichtes einer anderen Religion: *„[...]let us consider, that, in matters of religion, whatever is different is contrary; and that it is impossible the religions of ancient Rome, of Turkey, of Siam and of China should, all of them, be established on any solid foundation. Every miracle, therefore, pretended to have been wrought in any of these religions (and all of them abound in miracles), as its direct scope is to establish the particular system to which it is attributed; so it has the same force, though more indirectly, to overthrow every other system. In destroying a rival system, it likewise destroys the credit of those miracles, on which that system was established; so that all the prodigies of different religions are to be regarded as contrary facts, and the evidences of these prodigies, whether weak or strong, as opposite to each other.“*[64] Die geschichtlich belegte Tatsache der unterschiedlichen Wunderberichte der verschiedensten Religionen ist somit allein aufgrund ihrer systematischen Inkompatibilität ein Argument gegen das Fürwahrhalten von Wunderberichten.

Als Konsequenz fordert David Hume, Wunder nicht als Fundament eines Religionssystems anzuerkennen. Wiewohl theoretisch möglich entziehen sich Wunder jeder empirischen Überprüfung und sind durch verschiedene, psychologische Faktoren ungeeignet, ein Religionssystem zu fundieren. Somit lassen sich Religionssysteme letztlich nur auf Glauben, nicht jedoch auf Vernunft aufbauen[65].

2.1.3. Die Wertfreiheitskonzeption David Humes

Neben seiner Wunderkritik lassen sich auch aus der sogenannten Wertfreiheitskonzeption David Humes religionskritische Aspekte herauslesen. Im dritten Buch des Treatise und in der *Enquiry Concerning the Priciples of Morals* geht es Hume hierbei um die Behandlung der Frage nach den Grundlagen der menschlichen Moral, genauer: ob – und wenn, wie – die menschliche Moral auf die Vernunft zurückzuführen ist, oder ob sie eher einem Gefühl bzw. einer Empfindung gleicht[66]. Im

64 (Hume, 1975, p. 121f)

65 Dieser Glaube selbst ist David Hume höchst suspekt, Vgl. (Zauner, 2011, p. 78): *„Da ohne die Annahme von „Wundern“ dieser Glaube nicht zu bewerkstelligen ist, ist dieser Glaube selbst ein „Wunder“ in demjenigen, der glaubt. Selbst für diese ironische Bemerkung hat Hume ein Argument parat: Hat jemand den „Glauben“, der Wahrheit eines Wunderberichtes zuzustimmen, so wird er dazu 'bestimmt, dass Gewohnheit und Erfahrung am meisten Entgegengesetzte zu glauben.'“*

66 *„There has been a controversy started of late […] concerning the general foundation of Morals; whether they be derived from Reason, or from Sentiment, whether we attain the knowledge of them by a chain of argument and induction, or by an immediate feeling and finer internal sense; whether, like all sound judgement of truth and falsehood, they should be the same to every rational intelligent being; or whether, like the perception of beauty and deformity, they be founded entirely on the particular fabric and constitution of the human species.“* (Hume, 1975, p.

Verlauf dieser Untersuchung gelangt David Hume zu der These, dass die Vernunft nicht in der Lage ist, uns zu moralischem Handeln zu bewegen. Da sie nichts weiter vermag, als Relationen zwischen Vorstellungen aufzuzeigen, oder aber Schlüsse aus Tatsachen zu ziehen[67], fehlt ihr das, für die moralische Handlungsmotivation notwendige, aktivierende Element. Vernunft ist immer passiv: vergleichend, deduzierend. Um die Moral zu begründen, bedarf es aber des Affekts: ohne das Gefühl von Zustimmung zu moralischen Handlungen oder das Gefühl der Ablehnung von lasterhaften Handlungen bleibt die Moral ohne Wirkung.

Diese Erkenntnis führt David Hume zum Entwurf einer Hypothese, die als „Hume'sches Gesetz" bekannt wurde: aus deskriptiven Aussagen über das Sein der Dinge kann nicht ohne Weiteres auf normative oder präskriptive Aussagen über ihr Sollen logisch geschlossen werden[68]. Nicht nur moralische, auch ästhetische Urteile sind davon betroffen: Gegenständen kommen keine ästhetischen Relationen zu. Hier stellt sich nun die Frage, wie David Hume begründen kann, dass es in moralischen oder ästhetischen Fragen überhaupt zu einem Konsens kommen kann. Wenn alle Bewertung im Gefühl des Subjekts liegt, wie kann man dann von einer intersubjektiven Moral oder Ästhetik sprechen?

Hume beantwortet diese Frage, indem er feststellt, dass der Mensch nach Gesellschaft strebt. Franz Zauner identifiziert zwei Prämissen, auf denen David Hume die intersubjektive Zugänglichkeit seiner Moraltheorie begründet[69]: Erstens seien alle Menschen mit einem „sozialen Gefühl" ausgestattet, und zweitens seien sie in der Lage, von Natur aus in sittlichen Fragen zu Übereinstimmungen zu finden. Auch wenn sich moralische wie auch ästhetische Urteile im subjektiven Empfinden des Einzelnen gründen, so sind sie doch keinesfalls willkürlich oder intersubjektiv unzugänglich.

Der religionskritische Aspekt dieser moralphilosophischen Konzeption findet sich am Ende der *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. In dem „A Dialogue" betitelten Appendix vergleicht David Hume den antiken Philosophen Diogenes mit dem französischen Mathematiker, Philosophen und Theologen Blaise Pascal. Während Diogenes positiv, als ein das Leben bejahender, unabhängiger Geist beschrieben wird, voller Lust am „tierischen Vergnügen, sogar in der

170)

67 (Zauner, 2011, p. 110)

68 Die berühmte Stelle am Ende des ersten Abschnitts des dritten Buches des Treatise: „*In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it." (Hume, 1739, sec. 3.1.1.27)*

69 (Zauner, 2011, p. 120)

Öffentlichkeit“, dessen ironische Invektiven die als Aberglauben gekennzeichnete Religion zum Ziel hatten[70], beschreibt David Hume Blaise Pascal negativ als das Gegenteil: das Leben verneinend, das Leid suchend, seine Askese auch im Privaten praktizierend und dem „lächerlichsten Aberglauben“ folgend, zeitigten seine Vorstellungen ein „extremes Verachten dieses Lebens“. Zwar ist der Rahmen, in dem dieser Vergleich stattfindet, ein theoretischer Dialog, der zeigen soll, dass sowohl Pascal wie auch Diogenes als Extreme nicht unter dem natürlichen Sinn des Moralischen zu fassen sind, doch ist die Sprache David Humes hier eindeutig: während Diogenes ausschließlich positiv konnotiert beschrieben wird, kennzeichnet David Hume Blaise Pascal mit negativen Adjektiven wie „lächerlich“ oder „indifferent seinen Freunden gegenüber“. Noch deutlicher wird David Hume in seiner Schrift *The Natural History of Religion*: *„Where the deity is represented as infinitely superior to mankind, this belief, though altogether just, is apt, when joined with superstitious terror, to sink the human mind into the lowest submission and abasement, and to represent the monkish virtues of mortification, penance, humility, and passive suffering, as the only qualities which are acceptable to him.“*[71] Nicht nur ist die Moral von der Religion also völlig unabhängig, die Religion ist dem natürlichen moralischen Empfinden der Menschen gar entgegengesetzt.

2.1.4. Die Entstehung des religiösen Glaubens in The Natural History of Religion

In der eben genannten Schrift *The Natural History of Religion* beschäftigt sich David Hume mit der Frage nach der Entstehung der Religion und des religiösen Glaubens[72]. Hier lässt sich ein weiterer Hauptpunkt der Religionskritik David Humes entschlüsseln: seine Vorstellungen zur Religionspsychologie. Zunächst stellt David Hume fest, dass die Entstehung des religiösen Glaubens zwar auf Prinzipien basiert, die auf natürliche Anlagen des Menschen zurückzuführen sind, doch dass die Annahme eines „religiösen Instinkts“ des Menschen zweifelhaft sei: so habe man Nationen entdeckt, die völlig ohne Religion lebten, und bei den entdeckten Religionen seien kaum je zwei Gleichartige zu finden.[73] Die ursprüngliche Form der Religiosität ist nach Hume der

70 *„The great object of Diogene's wit was every kind of superstition, that is every kind of religion known in his time.“* (Hume, 1975, p. 343)

71 (Hume, 1757, sec. N 10.2)

72 Die Beschäftigung mit diesem Thema ist für Philosophen bis in die heutige Zeit interessant. So preist Daniel Dennett David Hume in seinem 2006 erschienenen Buch „Breaking the Spell. Religion As A Natural Phenomenon“ als seinen „Helden“ und Vorläufer der philosophischen Auseinandersetzung mit der Religion als einem natürlichen Phänomen, und verwendet Aussagen von ihm in vier kapiteleröffnenden Zitaten, Vgl. den Index zu Hume in (Dennett, 2006, p. 436)

73 *„Some nations have been discovered, who entertained no sentiments of Religion, if travellers and historians may be credited; and no two nations, and scarce any two men, have ever agreed precisely in the same sentiments.“* (Hume, 1757, sec. N Intro.1)

Polytheismus[74] und sie entstand nicht aus rationaler Spekulation, sondern aus den alltäglichen Ängsten und Wünschen der Menschen: *„But what passion shall we here have recourse to, for explaining an effect of such mighty consequence? Not speculative curiosity surely, or the pure love of truth. That motive is too refined for such gross apprehensions; and would lead men into enquiries concerning the frame of nature, a subject too large and comprehensive for their narrow capacities. No passions, therefore, can be supposed to work upon such barbarians, but the ordinary affections of human life; the anxious concern for happiness, the dread of future misery, the terror of death, the thirst of revenge, the appetite for food and other necessaries.“*[75] Die dem Naturgeschehen ausgesetzten Menschen wähnen bei Ihren Gottheiten in der Folge menschliche Eigenschaften und Gemütslagen am Werk: es gibt sanftmütige und rachsüchtige, grausame und hilfsbereite Götter. David Hume vertritt hier also eine Anthropomorphismusthese der Religiosität[76]. Der ursprüngliche Polytheismus verändert sich im Lauf der Zeit durch eine zunehmende Verehrung der Götter an der Spitze der polytheistischen Hierarchie hin zum Monotheismus. Hierzu formuliert David Hume mehrere Thesen[77]. Erstens, der Polytheismus sei die tolerantere Religionsform, da die verehrten Götter keine uneingeschränkte Macht besitzen. Zudem wäre die Existenz anderer, fremder Religionssysteme mit polytheistischen Glaubenssystemen eher kompatibel, während monotheistische Religionen zwangsläufig intolerant seien. Zweitens, der Monotheismus erniedrige den Menschen. Aufgrund seiner unendlichen Überlegenheit bleibt er für den Menschen nur als Objekt der Furcht oder Anbetung erhalten, während die alten, polytheistisch verfassten Götter greifbarer waren und sogar Schwächen hatten. Während Letztere den Menschen zur Nachahmung oder Ablehnung ermutigten, bleibt dem Mensch unter dem monotheistischen Gott letztlich nur die absolute Unterwürfigkeit als Geste. Drittens, die polytheistischen Ideen seien im Allgemeinen weniger vernunftwidrig als die Thesen des Monotheismus. Als Beispiel hierfür dient David Hume unter anderem die Transsubstantiationslehre der katholischen Kirche, die von der leibhaftigen Gegenwart Jesus Christus im Rahmen der Eucharistie ausgeht[78]. Viertens, der innere Zusammenhang der alten, polytheistischen Religionen sei weniger gefestigt als bei monotheistischen Religionen. Aufgrund einer weitgehend oral tradierten Geschichte sowie aufgrund

74 (Hume, 1757, sec. N 1.1ff)
75 (Hume, 1757, sec. N 2.5)
76 (Zauner, 2011, p. 135)
77 Vgl. (Zauner, 2011, p. 137ff)
78 *„I believe, indeed, that there is no tenet in all paganism, which would give so fair a scope to ridicule as this of the real presence: For it is so absurd, that it eludes the force of all argument. There are even some pleasant stories of that kind, which, though somewhat profane, are commonly told by the Catholics themselves. One day, a priest, it is said, gave inadvertently, instead of the sacrament, a counter* [hier engl. für „Zählplättchen“]*, which had by accident fallen among the holy wafers. The communicant waited patiently for some time, expecting it would dissolve on his tongue: But finding that it still remained entire, he took it off. I wish, cried he to the priest, you have not committed some mistake: I wish you have not given me God the Father: He is so hard and tough there is no swallowing him.“* (Hume, 1757, sec. N 12.3)

von innersystemischen Inkohärenzen (die Götter widersprechen sich) sei der Polytheismus weniger anfällig gegenüber einer dogmatischen Auslegung als der Monotheismus, dessen Priester und Klerus über die Reinheit der Lehre wachen. Fünftens, die Steigerung der Attribute Gottes bis zur Allmächtigkeit bewirke direkt eine Zunahme von Angst und Schrecken beim Menschen: *„But as men farther exalt their idea of their divinity; it is their notion of his power and knowledge only, not of his goodness, which is improved. On the contrary, in proportion to the supposed extent of his science and authority, their terrors naturally augment; while they believe, that no secrecy can conceal them from his scrutiny, and that even the inmost recesses of their breast lie open before him. They must then be careful not to form expressly any sentiment of blame and disapprobation. All must be applause, ravishment, extacy. And while their gloomy apprehensions make them ascribe to him measures of conduct, which, in human creatures, would be highly blamed, they must still affect to praise and admire that conduct in the object of their devotional addresses.“*[79] Ist Gott allmächtig und allwissend, so ist die Furcht vor seiner Rache und Strenge ein ständiger Begleiter des Menschen, und nichts bleibt der göttlichen Überwachung verborgen. Sechstens[80], durch religiöse Prinzipien würden wir das, im Rahmen der Diskussion der Wertfreiheitskonzeption bereits angesprochene, natürliche Gefühl für das moralisch Gute und Verwerfliche, verlieren. Die Herleitung moralischer Pflichten aus religiösen Prinzipien ist unstatthaft, da die für moralisches Handeln notwendigen Affekte bereits vor und unabhängig von religiösen Doktrinen als Naturanlage im Menschen vorhanden sind. Daraus folgt, dass die monotheistischen Religionen (und hier speziell das Christentum) ihre Entstehung einer „besonderen Verschlagenheit der Vertreter dieser Lehre“[81] verdanken: durch das Postulieren von spekulativ-metaphysischen Thesen entstand eine „Streitsucht“[82] zwischen den Vertretern von untereinander konkurrierenden Varianten der Lehre, die ihre jeweiligen Anhänger zu Haß und Zwietracht auf die jeweils anderen Varianten antrieb. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass David Hume in seinen religionspsychologischen Thesen den Einfluss der Religion fast durchgehend negativ bewertet – eine Bewertung, die sich durch den Übergang von den ursprünglichen, polytheistischen Religionsformen hin zur monotheistischen Religion keineswegs zum Positiven verändert, sondern die negativen Implikationen der Religiosität noch unterstreicht.

79 (Hume, 1757, sec. N 13.6)
80 Zauner führt sieben Thesen an, doch sind meiner Meinung nach die sechste und siebte These weitgehend wesensgleich, Vgl. (Zauner, 2011, p. 141f)
81 (Zauner, 2011, p. 144)
82 ebd.

2.1.5. David Humes Kritik am Glauben an die Unsterblichkeit der Seele

David Humes Überlegungen zur Unsterblichkeit der Seele sind ein weiterer Anker, an dem man seine religionskritischen Überzeugungen festmachen kann. In dem 1777 posthum veröffentlichten Essay *Of The Immortality Of The Soul* untersucht er, inwiefern der Verstand – und mit ihm das philosophische Argument – die Unsterblichkeit der Seele annehmen oder gar beweisen kann. Er beginnt, indem er drei Arten des Arguments für die Unsterblichkeit der Seele unterscheidet: metaphysische Argumente, moralische Argumente und physische Argumente. Das metaphysische Argument bezieht sich auf eine Unterscheidung, die auf Descartes zurückzuführen ist[83] und den klassischen Substanz-Dualismus begründet. Demnach existieren zwei Arten von Substanzen in der Welt: die körperliche Substanz (ausgedehnt) und die geistige Substanz (Bewusstsein). Die Seele ist dieser Auffassung nach immateriell und das Denken kann keiner materiellen Substanz angehören. David Hume kritisiert hier bereits den Begriff der Substanz als „völlig verworren und defekt“[84], zudem lässt sich seinem epistemologischen Grundverständnis zufolge die Frage, ob nicht Materie die Ursache des Denkens sein könne, nicht durch ein Urteil a priori entscheiden. Auch die Annahme einer geistigen Substanz ist bei der Untersuchung der Frage, ob die Seele unsterblich ist, nur bedingt hilfreich: selbst wenn man diese annimmt, so ist der Gedanke, dass die geistige Substanz sich analog zur körperlichen Substanz nach dem Tod wandelt und vergeht, kein Widerspruch. Ein weiteres Argument spricht gegen die metaphysische These der Unsterblichkeit der Seele: nimmt man sie an[85], so müsste die Seele bereits vor der Geburt existiert haben: *„what is incorruptible must also be ingenerable“*[86]. Als letzten Punkt gegen die metaphysische Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele führt David Hume die Frage nach den Seelen der Tiere an: diese würden „ohne jeden Zweifel“ auch Gefühle, Liebe, Hass und eingeschränkte Vernunft zeigen. Er fragt rhetorisch: „Sind Ihre Seelen auch immateriell und unsterblich?“[87] Die zweite Klasse von Argumenten für die Unsterblichkeit der Seele betreffen moralische Argumente und beziehen sich letztlich auf die Frage nach einem das moralisch Gute belohnenden und das moralisch Verwerfliche bestrafenden Gott. Zunächst stellt David Hume fest, dass alle derartigen Argumente letztlich auch metaphysischer Natur sind, da uns die Fähigkeit fehlt, aus der Erfahrung Urteile über Eigenschaften

83 (Zauner, 2011, p. 147)
84 (Hume, 1998, p. 91)
85 Für das Argument reicht die Annahme allein nicht aus, man muss die Untersuchung auch „ausgehend vom allgemeinen Verlauf der Natur und ohne Einführung eines neuen, eingreifenden letzten Grundes, was aus der Philosophie stets ausgeschlossen sein sollte“ aus ausführen, vgl. (Hume, 1998, p. 92)
86 (Hume, 1998, p. 92)
87 ebd.

Gottes (gerecht, strafend, gütig, etc.) zu fällen. Zudem stellt sich jedem moralischen Argument für die Unsterblichkeit der Seele eine spezielle Form des Theodizeeproblems: wie kann man moralisch dafür argumentieren, die Seele sei unsterblich, wenn Gott „all unsere Aufmerksamkeit und unser Wissen auf diese Welt beschränkt, wo doch eine andere Bühne von unendlich größerer Wichtigkeit auf uns wartet“[88]? Dies sei eine „barbarische Täuschung“, die man keinem gütigen und weisen Gott zuschreiben könne. Ein weiteres Problem ergibt sich aus der Frage nach der moralischen Angemessenheit der göttlichen Strafen und Belohnungen: Es widerspreche unseren moralischen Intuitionen, die ewige Verdammnis als Strafe für ein endliches Vergehen, als moralisch gut zu würdigen. So wenig, wie man die Androhung der Verwüstung eines gesamten Landes durch Alexander den Großen als moralisch adäquate Antwort auf das Stehlen seines Pferdes Bucephalos durch die Mardianer verstehen könne, so wenig sei die ewige Verdammnis durch Gott eine adäquate Strafe für weltliche Vergehen der Menschen[89]. Die letzte Klasse von Argumenten für die Unsterblichkeit der Seele basieren auf Analogien zur Natur[90]. Während David Hume diesen Argumenten prinzipiell die größte philosophische Kraft zuweist[91], finden sich seiner Analyse zufolge unter ihnen jedoch ausschließlich starke Argumente gegen die Unsterblichkeitsannahme. Als erstes führt er hier die Auswirkung von Veränderungen auf miteinander verbundene Objekte an: wenn zwei eng miteinander verbundene Objekte eine Veränderung erfahren, so wirkt sich diese auf beide Objekte aus. Mehrere Beispiele verdeutlichen die Analogie zur Leib/Seele Problematik: Es sei Schlaf stets mit einer „temporären Auslöschung, zumindest jedoch einer großen Verwirrung“[92] der Seele verbunden, und die Stadien der Entwicklung des menschlichen Körpers gingen einher mit der Entwicklung des Geistes. *„The weakness of the body and that of the mind in infancy are exactly proportioned; their vigour in manhood, their sympathetic disorder in sickness, their common gradual decay in old age. The step further seems unavoidable; their common dissolution in death.“*[93] Die Organe der Seele und die des Körpers sind eins, ihre voneinander unabhängige Existenz kann daher nicht angenommen werden. Auch zwingt uns der Vergleich mit den, als sterblich verstandenen, Tierseelen dazu, per Analogie auf die Sterblichkeit der menschlichen Seele zu schließen: jedermann akzeptiere schließlich auch die Argumente der vergleichenden Anatomie[94]. Ein weiteres Argument besteht in der Vergänglichkeit aller weltlichen Dinge. David Hume zufolge

88 (Hume, 1998, p. 92f)
89 Vgl. (Hume, 1998, p. 94)
90 Hier ist anzumerken, dass David Hume nicht ein einziges positives, physisches Argument für die Unsterblichkeit der Seele anführt – er geht vielmehr direkt dazu über, die vielfältigen Argumente dagegen aufzulisten.
91 *„[...] these are really the only philosophical arguments, which ought to be admitted with regard to this question, or indeed any question of fact.“* (Hume, 1998, p. 95)
92 (Hume, 1998, p. 95)
93 ebd.
94 ebd.

ist es widersinnig, ausgerechnet von der Seele, dem „schwächsten“ und „größten Störungen“[95] unterworfenen Ding, Unsterblichkeit anzunehmen. Als letztes Argument führt David Hume unsere instinktive Furcht vor der Vernichtung an. Wäre unsere Seele unsterblich, so würde dieser Instinkt widersinnig sein – da die Natur aber nichts ohne Grund hervorbringt, sei es angesichts dieses Instinkts widersinnig, von der Unsterblichkeit der Seele auszugehen[96].
Somit sind alle drei Arten von Argumenten für die Unsterblichkeit der Seele für David Hume wirkungslos – der Verstand kann uns von der Unsterblichkeit der Seele nichts bezeugen. So beschließt David Hume seine Untersuchung mit der Feststellung, die er bereits am Anfang der Untersuchung als These formuliert hatte: Allein die Offenbarung könne uns von der Unsterblichkeit der Seele überzeugen. Wie oben bereits angeführt unterzieht er diese allerdings bereits im Rahmen seiner Wunderkritik einer „vernichtenden“[97] Analyse, sein Bekenntnis zur Offenbarung scheint so wenig mehr als ein Lippenbekenntnis vor der bestehenden Autorität der Kirche zu sein.

2.1.6. Die Auseinandersetzung David Humes mit dem „Argument vom Design“

Das Argument vom Design, auch kosmologisches Argument genannt, ist zu David Humes Zeiten seit Jahrhunderten fester Bestandteil der christlichen Theologie. Ursprünglich auf Plato und Aristoteles zurückgehend[98] war es vor allem der Theologe, Philosoph und Dominikanermönch Thomas von Aquin (1225 – 1274), der die Bedeutung des Arguments innerhalb der christlichen Theologie zementierte. Seine Überlegungen führten zur Entwicklung der Idee der natürlichen Religion: einer Religion, deren Wahrheit sich allein durch das vernunftgeleitete Erkennen der Welt validieren lässt. Diese Form der Religiosität erfreut sich zu David Humes Zeiten durch die Bewegung des Deismus einer starken Zustimmung. Der Deismus behauptet, dass innerhalb der Religion sinnvollerweise „nur jene Dogmen akzeptiert werden, die der Vernunft zugänglich sind.“[99] Dieser bis in die heutige Zeit wirkmächtigen theologischen Strömung[100] tritt David Hume bereits in seinem Enquiry entgegen, und er wendet sich ihr im Verlauf seines Lebens immer wieder zu – eine Zuwendung, die in der posthumen Veröffentlichung seiner Dialoge über die natürliche Religion

95 ebd.
96 *„For as nature does nothing in vain, she would never give us a horror against an impossible event.“* (Hume, 1998, p. 96)
97 (Zauner, 2011, p. 154)
98 (Reichenbach, 2013, chap. 1)
99 (Zauner, 2011, p. 79)
100 So weist F. Zauner darauf hin, dass der Katechismus der Katholischen Kirche noch heute die Auffassung vertritt, die Existenz Gottes könne mit Gewissheit erkannt werden: *„Die heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann. […] (zit in: Katechismus der katholischen Kirche (1993), Nr. 36, S. 50)“* (Zauner, 2011, p. 80, Fußnote 178)

ihren Höhepunkt erfährt.

Die Auseinandersetzung mit dem Argument vom Design im elften Abschnitt des Enquiry[101] wird von David Hume, wie auch später in seinen Dialogen, literarisch inszeniert: indem er die philosophische Diskussion in die Wiedergabe eines Gesprächs mit einem „skeptischen Freund“[102] verlegt, kann er eine gewisse Distanz zu dem Gesagten vorweisen und den vorhersehbaren Angriffen von religiös-dogmatischer Seite die Spitze nehmen. Dieser Freund hält eine Rede zur Verteidigung Epikurs, in welcher er das Problem des Arguments folgendermaßen umschreibt: *„They* [the religious philosophers] *paint, in the most magnificent colours, the order, beauty and wise arrangement of the universe; and then ask, if such a glorious display of intelligence could proceed from the fortuitous concourse of atoms, or if chance could produce what the greatest genius can never sufficiently admire.“*[103] Das Argument vom Design, so argumentiert der fiktive Verteidiger Epikurs weiter, ist jedoch „gänzlich spekulativ“[104]: als ein Argument von den Wirkungen hin zu einer Ursache, von der Schönheit und Ordnung der Welt auf einen Designer derselben, muss es seine Wirksamkeit verlieren, sobald man zeigen kann, dass diese Form der Schlussfolgerung nicht zulässig ist – zumindest dann nicht, wenn man über die Effekte, die man in der Welt erfährt, hinausgeht und Gott Attribute zuschreibt, die diese erklären sollen. *„That the divinity may <u>possibly</u> be endowed with attributes, which we have never seen exerted; may be governed by principles of action, which we cannot discover to be satisfied: all this will freely be allowed. But still this is mere <u>possibility</u> and hypothesis. We never can have reason to <u>infer</u> any attributes, or any principles of action in him, but so far as we know them to have been exerted and satisfied.“*[105] Hier wendet der Diskussionspartner nun ein, dass derlei Schlussfolgerungen doch möglich seien: wenn man einen Fußabdruck am Strand sehe, würde man darauf schließen, dass hier ein Mensch gegangen sein muss. Was genau verhindere nun die Schlussfolgerung auf Eigenschaften Gottes? Die Antwort, so der Verteidiger Epikurs (welcher die Stimme Humes darstellt), liegt in der Tatsache, dass wir von menschlichen Wirkungen empirische Kenntnis haben. Hätten wir keinerlei weitere Erfahrung vom Menschen, so könnten wir aus dem Fußabdruck am Strand nur schließen, dass ein Gegenstand in der Form eines Fußes einen Abdruck am Strand hinterlassen habe – erst in Verbindung mit unserer Erfahrung vom Menschen können wir den Schluss ziehen, hier müsse ein Mensch gelaufen sein. Will man aber Gott Eigenschaften wie unendliche Güte oder Weisheit zuschreiben, so überschreitet

101 In der ersten Auflage des Enquiry lautet der Titel des Abschnitts noch „Von den praktischen Konsequenzen der natürlichen Religion“, erst ab der zweiten Auflage betitelt ihn David Hume „Über eine besondere Vorsehung für ein zukünftiges Dasein“. Beide Titel Vgl. (Zauner, 2011, p. 80f, Fußnote 179)
102 (Hume, 1975, p. 134)
103 (Hume, 1975, p. 135)
104 ebd.
105 (Hume, 1975, p. 141)

man alle Erfahrung, zu der wir als Menschen Zugang haben, und das Argument verliert jede Gültigkeit: *„All the philosophy, therefore, in the world, and all the religion, which is nothing but a species of philosophy, will never be able to carry us beyond the usual course of experience, or give us measures of conduct and behaviour different from those which are furnished by reflections on common life.“*[106] Das Argument vom Design ist somit *„bloß ein metaphysisches Vorurteil“*[107]: *„Aussagen über den Ursprung des Universums entziehen sich unserer Erfahrung.“*[108]

Das Argument vom Design und damit einhergehend das Projekt der natürlichen Religion (oder der natürlichen Theologie) beschäftigen David Hume sein gesamtes Leben. In seinem letzten, posthum erschienenen Werk, den Dialogen über die natürliche Religion, wird er sich, ebenfalls in literarisch inszenierter Form, diesem Argument nochmals ausführlich zuwenden. Im nächsten Kapitel möchte ich dieses Werk nun genauer untersuchen.

106 (Hume, 1975, p. 146)
107 (Zauner, 2011, p. 88)
108 (Zauner, 2011, p. 92)

2.2. David Humes *Dialogues Concerning Natural Religion*[109]

Die *Dialogues Concerning Natural Religion* erschienen erst nach dem Tod von David Hume im Jahr 1776[110]. David Hume hatte dies veranlasst, nachdem die Kirche auf die Veröffentlichung seiner Essays *Of Suicide* und *Of The Immortality Of The Soul* mit heftigen Protesten reagierte – eine Reaktion, der er durch die posthume Veröffentlichung entgehen wollte. In den Dialogen beschäftigt sich David Hume mit der natürlichen Theologie, d.h. den Versuchen, argumentativ die Existenz oder das Wesen Gottes zu approximieren. Er versucht zu zeigen, dass sämtliche Argumente, welche die Existenz Gottes beweisen sollen oder Aussagen über sein Wesen treffen, unmöglich sind. David Hume möchte keinen negativen Gottesbeweis führen, vielmehr will er aufzeigen, dass alle Argumente, die fest behaupten, rationale Aussagen über die Existenz oder das Wesen Gottes treffen zu können, philosophisch unmöglich sind.

In seiner literarischen Form ist das Werk David Humes als Dialog zwischen Vertretern unterschiedlicher philosophischer Haltungen angelegt. Diese Form wurde bewusst gewählt: sie erlaubt, das sensible Thema Religion offen zu diskutieren, ohne seine eigene Meinung allzu deutlich darlegen zu müssen. Zudem bietet die Dialogform die Möglichkeit, Argumente aus unterschiedlichen philosophischen Überzeugungen heraus stringent darzulegen und dialogisch zu kritisieren. Die literarische Form des Dialoges zieht es nach sich, das man als Leser dazu gezwungen ist, Humes eigene Haltung zu den Themen, die diskutiert werden, herausfiltern zu müssen. Seine persönlichen Überzeugungen lassen sich so nur aus dem Verlauf der Diskussion der Dialogpartner destillieren, ein Unterfangen, dass die philosophische Hume-Interpretation bis in die heutige Zeit bestimmt[111].

Am Beginn der Dialoge gibt Pamphilus eine Einführung, in der er einem Freund Überlegungen über die Eigenschaften der Dialogform als philosophischem Argument mitteilt. Er führt aus, dass es zwar Nachteile haben könne, dialogisch zu schreiben (man opfere Ordnung, Klarheit, Kürze und Präzision[112]), trotzdem seien manche Themen doch besonders dafür prädestiniert, dialogisch untersucht zu werden: So zum Beispiel Argumente, deren Hauptthesen so *offensichtlich* sind, dass sie kaum Diskussion zulassen, gleichzeitig aber so *wichtig*, dass es eine Diskussion darüber geben muss. Ebenfalls besonders dazu geeignet, in der Dialogform untersucht zu werden, sind

109 Diese Einführung in die Dialoge Humes, wie auch die Einführung in die Prolegomena Kants in Kapitel 3.1, basieren auf einem Text, den ich im Rahmen einer Hauptseminarsarbeit zu David Humes Dialogues Concerning Natural Religion verfasst habe.

110 (Hume, 1998, p. viii)

111 Zum Einfluss der literarischen Form der Dialoge auf die philosophische Argumentation, und als Überblick über die gegenwärtige Diskussion, vgl. (Bell, 2001)

112 (Hume, 1998, p. 1)

philosophische Fragen, deren Inhalt so *undeutlich* ist, dass es für die menschliche Vernunft kaum Möglichkeit gibt, zu fixen dogmatischen Überzeugungen zu gelangen. Beides, so Pamphilus, trifft auf das Problem der Natürlichen Religion zu: „*What truth so obvious, so certain, as the* being *of a God, which the most ignorant ages have acknowledged, for which the most refined geniuses have ambitiously striven to produce new proofs and arguments? […] But […] what obscure questions occur concerning the* nature *of that Divine Being; his attributes, his decrees, his plan of providence? […] nothing but doubt, uncertainty, and contradiction have as yet been the result of our most accurate researches.*“[113]

Nachdem die Dialogform somit als ideale Form der Auseinandersetzung mit dem Thema der Natürlichen Religion etabliert wurde, tritt Pamphilus in den Hintergrund und es beginnt der Hauptteil der Dialoge, in welchem Pamphilus seinem Freund über einen Dialog berichtet, der zwischen den Hauptcharakteren Cleanthes, Philo und Demea stattfindet.

Einleitend unterhalten sich die drei Protagonisten über die Frage, an welchem Punkt der Erziehung von Schülern man diese über die Prinzipien der Religion unterrichten solle. Demea, der eine orthodoxe Haltung vertritt, vertritt die Meinung, dass man Schülern zunächst die Prinzipien der Logik, der Ethik und der Physik beibringen sollte, um sie mit den Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Wahrheitssuche zu konfrontieren – erst nach dieser Konfrontation solle man sie über die natürliche Theologie, also das Wesen Gottes, unterrichten. Philo, der eine skeptische Haltung einnimmt, stimmt Demea zu: wenn Schüler die Schwierigkeiten der Wahrheitssuche durch das Studium der Logik und Naturwissenschaften erst einmal erlernt hätten, so würden sie einem positivistischen Atheismus, der die Wissenschaft auf Fragen der natürlichen Theologie ausdehnen möchte, natürlich ablehnend gegenüberstehen[114]. Cleanthes, der aus einer deistischen Position aus argumentiert, widerspricht hier sowohl Demea wie auch Philo: Seiner Ansicht nach ist es philosophisch unredlich, den Skeptizismus als Weg zur Erkenntnis im Rahmen der Fragestellungen der natürlichen Theologie zu nutzen. Der Skeptizismus sei immer auch eine Form des Atheismus: „*And it is now in a manner avowed, by all pretenders to reasoning and philosophy, that atheist and skeptic are almost synonymous.*“[115], zudem sei er philosophisch nicht sehr tragfähig, da man als Skeptiker immer auch Konzessionen an die empirische Wahrheit machen müsse. In Cleanthes Verständnis ist man nur so lange Skeptiker, bis einen die empirische Evidenz eines Besseren belehrt und man seine skeptische Position zugunsten des Anerkennens der empirischen Wahrheit aufgibt.

Zu Beginn des zweiten Kapitels der Dialoge wird deutlich, worin das eigentliche Thema der Schrift besteht: nämlich in der Frage nach der Validität des Design-Arguments innerhalb der natürlichen

113 (Hume, 1998, p. 2)
114 (Hume, 1998, p. 4)
115 (Hume, 1998, p. 11)

Theologie, das heißt, der Validität jeglichen Wissens über das Wesen Gottes aus sinnlicher Erfahrung und wissenschaftlicher Beobachtung. Demea eröffnet die Problemexposition mit einer Negativbehauptung: ihm zufolge ist jede positive Aussage über das Wesen Gottes eine ungerechtfertigte Anmaßung. „*The essence of that supreme mind, his attributes, the manner of his existance, the very nature of his duration; these and every particular which regards so divine a being are mysterious to men*.[116]“ Der skeptische Philo stimmt dem zum Mystizismus neigenden Demea zu, allerdings aus skeptischen Gesichtspunkten: er argumentiert, hier ganz Hume, dass unsere Vorstellungen auf unserer Erfahrung basieren. In der Konsequenz können wir auch keine Aussagen über das Wesen Gottes treffen, da wir keinerlei Erfahrungswissen von göttlichen Attributen haben können. Dies ist exakt der Punkt, an dem Cleanthes Philo widerspricht. Er argumentiert, dass wir, bei der Betrachtung der Welt als Ganzem, eine Analogie zu einer gigantischen Maschine herstellen können: alles greift auf unerklärliche Weise ineinander, funktioniert, wie durch einen Plan geordnet, bis ins Detail geplant, wie von einem großen Design. Dieses Design gleicht dem Design menschlicher Errungenschaften, menschlicher Ideen, Gedanken und menschlicher Intelligenz, wenngleich auch in viel höherer Komplexität. Es ist der klassische Analogieschluss des Design-Arguments, den Cleanthes hier vorstellt, der es uns ermöglichen soll, aus der Erkenntnis des göttlichen Designs des Kosmos Rückschlüsse auf die Existenz (1) und das Wesen (2) Gottes zu ziehen: „*Since therefore the effects resemble each other, we are led to infer, by all the rules of analogy, that the causes also resemble, and that the Author of Nature is somewhat similar to the mind of men* […]. *By this argument* a posteriori*, and by this argument alone, do we prove at once the existence of a Deity and his similarity to human mind and intelligence.* [117]“
Das Argument vom Design und seine Kritik bestimmen im weiteren Verlauf der Dialoge die Diskussion der drei Hauptcharaktere. Es lässt sich folgendermaßen formalisieren[118]:

1. Die Entität *e* in der Natur (im Kosmos; oder auch: Natur als solche) ist in Hinblick auf ihre Eigenschaften *R* vergleichbar einem spezifischen Gegenstand menschlicher Herstellung *a* (z.B. einer Maschine).
2. *a* besitzt *R* aufgrund seiner Eigenschaft als Produkt willentlichen Designs durch intelligente, menschliche Tätigkeit.
3. *Ähnliche* Effekte haben typischerweise *ähnliche* Gründe (ähnliche Erklärungen, ähnliche Existenzbedingungen).

Daher gilt:

4. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Entität *e* die Eigenschaften *R* aufgrund seiner

116 (Hume, 1998, p. 13)
117 (Hume, 1998, p. 15)
118 (Ratzsch, 2013)

Eigenschaft als ebenfalls willentlich designtes Produkt einer, dem Menschen ähnlichen, Intelligenz besitzt.

Bis ins neunte Kapitel sind die Fronten des Diskussionsverlaufes eindeutig: Cleanthes verteidigt als empirischer Theist das Argument vom Design, während Demea aus einer religiös-orthodoxen und Philo aus einer skeptischen Position heraus die Kritik an diesem Argument vollziehen. Im Folgenden möchte ich anhand der formalisierten Form des Design-Arguments kurz die Hauptkritikpunkte nachzeichnen.

(1) Philo argumentiert, dass wir das Denken in Analogieschlüssen nur innerhalb der Erfahrung begründen können. Wenn wir einen Stein fallen sehen, oder ein Feuer brennen, so sind das Beispiele, die wir wiederkehrend in der Natur beobachten können, und wir können demnach auch Analogieschlüsse darauf aufbauen[119]. Je weiter wir uns von sicherem Erfahrungswissen entfernen, desto unsicherer wird jeder gezogene Analogieschluss. Von der Entstehung des Universums haben wir keinerlei Erfahrungswissen, jeder darauf abzielende Analogieschluss steht also auf sehr schwachem argumentativem Fundament: *„[...] the utmost you can here pretend to is a guess, a conjecture, a presumtion concerning a similar cause;[...]“*[120]

(2) Bei der Betrachtung von Gegenständen menschlicher Herstellung *a* handelt es sich hier um eine triviale Aussage, die nur über das Hinzuziehen von Aussage 3. auf natürliche Phänomene *e* anwendbar wird.

(3) Philo zeigt auf, dass durch diese Aussage noch keinerlei Hinweise auf den (von Cleanthes beabsichtigten) klassischen Theismus herzuleiten sind: viele Erklärungshaltungen, vom reinen Zufall über alte, paganistische oder skeptische bis hin zu polytheistischen Theorien sind denkbar – und gleich wahrscheinlich – als Gründe für die in 3. postulierte Ähnlichkeit[121].

(4) Die Konklusion ist als solche ebenfalls unbefriedigend. Denn selbst wenn diese zugestanden wird, so bleibt doch die Frage, warum man sich mit der Antwort, dass ein (dem Menschenverstand ähnlicher) Designer das zu untersuchende Phänomen *e* hervorgebracht haben soll, zufrieden geben soll: „*How, therefore, shall we satisfy ourselves concerning the cause of that Being whom you suppose the Author of Nature, or, according to your system of anthropomorphism, the Ideal World into which you trace the material? Have we not the same reason to trace that ideal world into another ideal world or new intelligent principle? But if we stop and go no further, why go so far? Why not stop at the material world?“*[122] Die Antwort, die das Design-Argument auf die Frage nach dem Ursprung des Phänomens *e* zu geben vermag, führt also entweder in einen infiniten Regress –

119 (Hume, 1998, p. 16)
120 (Hume, 1998, p. 16)
121 (Hume, 1998, p. 43; Ratzsch, 2013)
122 (Hume, 1998, p. 31)

wer designte den Designer? - oder sie muss sich fragen lassen, wieso sie es nicht direkt bei der materiellen Welt belässt, warum sie über diese hinaus einen Designer annimmt und bei ihm den Ursprung von *e* identifiziert.

Nachdem Philo Cleanthes Argumentation in dieser Weise kritisiert, zieht er in Kapitel 8 daraus die Konsequenz. Ihm zufolge ist eine Enthaltung jedweden Urteils[123] die einzig vernünftige Art, mit der Problematik der Frage nach dem Wesen Gottes umzugehen.

Im neunten Kapitel kommt nun Demea zu Wort. Nachdem das a posteriori Argument des Cleanthes (das Design-Argument) derart kritisiert wurde, versucht er sich an einer a priori Argumentation für Gottes Existenz (und einiger seiner Eigenschaften). Demea führt den klassischen kosmologischen Gottesbeweis[124] ins Feld:

(1) Alles was existiert benötigt einen Grund oder eine Ursache, warum es existiert. Um aller Existenz eine Grundlage zu bieten, muss man demnach eine erste Ursache, einen Ausgangspunkt der Kausalkette annehmen[125].

(2) Es existiert außerdem das Problem der Frage, warum genau die Kausalkette, die wir als Realität wahrnehmen, existiert, und nicht eine völlig andere oder auch gar keine; warum also etwas existiert, und nicht nichts[126].

Demeas Antwort auf diese Probleme ist ein Argument a priori: Da es keine externen Gründe geben kann (ausserhalb des Universums, welches mit Gott gedacht wird), da der Zufall „ein Wort ohne Bedeutung“[127] ist, und da *nichts* niemals *etwas* hervorbringen kann, müssen wir, so Demea, auf ein notwendig existierendes Wesen schließen, das die Gründe seiner Existenz in sich trägt, und von dem man nicht sagen kann, es existiere nicht, ohne sich selbst zu widersprechen: „*There is, consequently, such a Being – that is, there is a Deity.*[128]“

Interessanterweise verschieben sich in der Folge nun die Fronten des Diskussionsverlaufes. Sowohl Cleanthes wie auch Philo wenden sich gegen die a priori Argumentation Demeas. Cleanthes gibt zu bedenken, dass nichts beweisbar ist, ohne dass das Gegenteil einen Widerspruch bedeutet. Da wir uns alle Dinge, die wir uns vorstellen können, auch als nicht-existent vorstellen können, gibt es folglich kein Ding (oder Wesen), dessen Nicht-Existenz notwendig einen Widerspruch bedeutet.

123 (Vgl. Hume, 1998, p. 53): *„A total suspense of judgment is here our only reasonable resource.“*

124 Ottfried Höffe identifiziert mit Kant drei klassische Gottesbeweise: den ontologischen Gottesbeweis (Gott als *ens summum*, Beweisgrund in einem höchsten Begriff, zurückgehend auf Anselm von Canterbury), den kosmologischen Gottesbeweis (Gott als *ens originarium*, unbestimmte Erfahrung von irgend einem Dasein, zurückgehend auf Leibniz, Wolff, Crusius und Mendelssohn) sowie den physiko-theologischen Gottesbeweis (Gott als Urheber der Ordnung, Beweisgrund in der bestimmten Erfahrung von Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur, zurückgehend auf den Cambridger Botaniker John Ray und Kants Lehrer Knutzen), vgl. (Höffe, 2011, p. 261)

125 (Hume, 1998, p. 54)

126 (Hume, 1998, p. 55)

127 (Hume, 1998, p. 55)

128 (Hume, 1998, p. 55)

Nach seiner Vorstellung ist die Existenz eines Dings oder Wesens a priori nicht beweisbar (denn seine Nicht-Existenz evoziert keinen notwendigen Widerspruch)[129].

Philo stimmt dem zu, und nennt als Beispiel[130] für die Gefahren, denen sich Demea mit der a priori Argumentation aussetzt, die Notwendigkeiten der Mathematik: So lässt sich z.B. feststellen, dass die Ziffern der Vielfachen von 9 in ihrer Summe auch immer 9 ergeben, also dass 18, 27, 36 als 1 + 8, 2 + 7, 3 + 6 auflösbar sind und alle wiederum im Ergebnis 9 ergeben. Das erscheint dem Laien als entweder wunderbarer Zufall oder aber Design. Ein in der Arithmetik geschulter Kopf hingegen, so Philo, erkenne die mathematische Notwendigkeit, welche eine Konsequenz aus der a priori feststehenden Natur der Zahlenarithmetik darstellt. Demeas a priori Argumentation setzt sich durch die Implikation der Notwendigkeit in die Frage nach dem Wesen Gottes der Gefahr aus, dass man sie gleich der Notwendigkeit der Mathematik behandelt: Ein Atheist könnte also analog die These aufstellen, dass es auch, gleich dem Wesen der Mathematik, das Wesen des Universums ist, die Dinge uns so erscheinen zu lassen, wie sie uns erscheinen – dass es gleichsam eine Notwendigkeit des Universums gibt (die wir nicht kennen), die aber alle Dinge mit Notwendigkeit hervorbringt, und gleichzeitig die Idee Gottes verunmöglicht, oder doch zumindest überflüssig macht. Die Kritik von beiden Seiten, sowohl die von Cleanthes wie auch die von Philo, bleibt von Demea letztlich unbeantwortet.

Im zehnten Kapitel diskutieren die drei Protagonisten die Theodizee[131], d.h. die Frage nach der Möglichkeit Gottes im Angesicht des allgegenwärtigen Leidens in der Welt. Wieder verschieben sich die Fronten der Diskussion und diesmal sind es Demea und Philo, die darin übereinstimmen, dass das Leiden in der Welt überwiegt. Philo argumentiert sogar, dass die Verdeutlichung des Elends und der Bösartigkeit des Menschen den einzigen Weg zu einem religiösen Verständnis ermöglicht[132]. Weiterhin nutzt er das Argument menschlichen Leidens zur Untermauerung seiner Kritik am anthropomorphen Gottesbild von Cleanthes: Wie kann man sich Gottes Eigenschaften als den menschlichen Eigenschaften ähnlich vorstellen, wenn dies bei der Betrachtung des Übels in der Welt zu notwendigen Widersprüchen führt? Er fragt: *„Is he willing to prevent evil, but not able? then he is impotent. Is he able, but not willing? then he is malevolent. Is he both able and willing? whence then is evil?“*[133] Gott, so Philo, kann so nicht verstanden werden. Nur indem man zugesteht, dass Gott zwar unendlich perfekt, aber unergründlich (*incomprehensible*) sei, lassen sich die

129 (Hume, 1998, p. 55)
130 (Hume, 1998, p. 57)
131 Vgl. (Tooley, 2013)
132 (Hume, 1998, p. 58): *„I am indeed persuaded, said Philo, hat the best and indeed the only method of bringing everyone to a due sense of religion is by just representations of the misery and wickedness of men.“*
133 (Hume, 1998, p. 63)

Widersprüche der Theodizee auflösen[134].

Hier widerspricht Cleanthes: das Problem der Theodizee lässt sich für ihn nur lösen, indem man die Güte Gottes behauptet. Dies bedeutet die absolute Verneinung der menschlichen Bösartigkeit und des menschlichen Elends[135]: Gesundheit sei häufiger als Krankheit, Freude häufiger als Schmerz, Frohsinn häufiger als Elend[136], Philos und Demeas Ansichten letztlich übertrieben.

Hierauf antwortet Philo, dass selbst ein anteilig höheres Glück in der Welt nicht ausreicht, Gottes Gerechtigkeit und Güte zu begründen: wenn man Gott perfekte Güte und Omnipotenz zuschreibt, so ist es unerklärlich, warum überhaupt Leid und Elend in der Welt existieren[137]. Als Konsequenz zieht Philo den Schluss, es sei schlechthin unmöglich, Gottes moralische Eigenschaften aus einer Analogie zu menschlichen Moralvorstellungen abzuleiten.

Das elfte Kapitel beginnt mit einem Antwortversuch Cleanthes, der die Frage aufwirft, ob das Problem der Theodizee nicht durch eine Einschränkung der Gott zugeschriebenen Fähigkeiten zu erklären sei. Wenn man sich Gott als endlich perfekt, endlich gütig vorstellt – wenn auch weit über dem menschlichen Standard – so sei doch das Böse in der Welt zu erklären, ohne dass man von der Inferenz auf Gott aus der Betrachtung der Welt absehen müsse[138].

Dieser, sich über eine halbe Seite erstreckende, Antwortversuch des Cleanthes wird von Philo in einem massiven Monolog auf über acht Seiten geradezu niedergeschmettert. In vier Punkten macht Philo deutlich, warum eine Einschränkung der Fähigkeiten Gottes, oder eine manichäische Sichtweise, in der ein gutes und ein böses Prinzip in der Welt walten, nicht geeignet sind, die Existenz Gottes aus der Betrachtung der Welt zu legitimieren.

Die vier Probleme sind:

1. Schmerz und Freude sind gleichermaßen „Werkzeuge“ der Natur, um Lebewesen zu Handlungen anzutreiben. Beide sind aber gleich wirksam – warum also gibt es überhaupt Schmerz in der Welt, und nicht nur Freude[139]?
2. Warum wird die Welt von allgemeinen Gesetzen und nicht von einem partikularen Willen Gottes zum Guten regiert[140]? Warum sind gute Herrscher nicht qua Eingreifen Gottes mit noblen Eigenschaften ausgestattet, sondern folgen den gleichen Zufälligkeiten, denen auch der Rest der Welt ausgesetzt ist?
3. Warum sind alle Kreaturen nur mit genau den Eigenschaften ausgestattet, die sie zum

134 (Hume, 1998, p. 64)
135 (Hume, 1998, p. 64)
136 (Hume, 1998, p. 65)
137 (Hume, 1998, p. 66)
138 (Hume, 1998, p. 67)
139 (Hume, 1998, p. 69)
140 (Hume, 1998, p. 70)

Überleben benötigen[141]? Ein gütiger Gott könnte hier großzügiger sein, z.B. dem Mensch einen größeren Tatendrang verleihen, der ihn gegen die Anfechtungen der Antriebslosigkeit feit.

4. Warum ist das Design der Welt so wenig perfekt[142]? Regen und Hitze, die Balance der Körperfunktionen oder der mentalen Eigenschaften, all diese Variablen der Natur können in Extreme abdriften und verursachen dadurch Leid.

Philo konzediert, dass die in der Welt beobachteten Phänomene mit einem endlich perfekten Gott *kompatibel* sind – er weist aber darauf hin, dass die Beobachtung dieser Phänomene eine Inferenz auf die Existenz Gottes nicht möglich macht. Aus der Betrachtung der Welt kann – da man allgegenwärtig die vier von ihm beschriebenen Probleme antrifft, die das Leid in der Welt verursachen – nicht auf die Existenz Gottes geschlossen werden. Man kann sie nur behaupten, sie vor der Betrachtung der Welt als gegeben annehmen – auch ein endlich perfekter Gott kann aus der Betrachtung der Welt nicht bewiesen werden[143].

Demea, der bislang an Philos Seite für die Existenz des Elends der Welt gestritten hatte, nimmt nun Anstoß an den von Philo aufgeführten Beispielen. Er, der für das Elend des Menschen argumentiert hatte, um die Unergründlichkeit Gottes argumentativ zu untermauern, findet bei dem Skeptiker Philo nun plötzlich eine Argumentationslinie vor, die auch ein Atheist nutzen könnte, um die Nicht-Existenz Gottes zu belegen. Erregt beschuldigt er in der Folge Philo, sich einer atheistischen Argumentation zu bedienen und verlässt in der Folge die Diskussion[144]. Auf einer interpretativen Metaebene kann man sagen, dass die religiös-orthodoxe Position Demeas von Hume nochmals von der skeptischen Position Philos unterschieden wird. A priori Argumente, wie diejenigen, an denen sich Demea versucht, sind für David Hume irrelevant für unser Wissen von Gott, somit ist auch der Verbleib Demeas in der Diskussion letztlich überflüssig.

Das zwölfte Kapitel der Dialoge besteht in einer Unterhaltung von Philo und Cleanthes über die Eigenschaften der Religion, wobei hier Philo eine eigentümliche Verwandlung durchläuft und dem Argument vom Design, das er bislang in aller Ausführlichkeit kritisiert hatte, seine Zustimmung offenbart[145]. Philo zufolge ist ein Großteil der Dispute, die zwischen Theisten und Atheisten stattfinden, eine Konfusion der Sprache aufgrund von unklaren Definitionen. Wenn ein Atheist zugeben kann, dass die Abläufe in der Welt einem Prinzip folgen (ähneln), und ein Theist zugeben kann, dass Gottes Intelligenz von der menschlichen unendlich weit entfernt ist, so lassen sich die beiden Standpunkte im Prinzip miteinander vereinen, wenn man denn die sprachlichen Definitionen

141 (Hume, 1998, p. 71)
142 (Hume, 1998, p. 72)
143 (Hume, 1998, p. 74)
144 (Hume, 1998, p. 75)
145 Zur Interpretation dieser „Umwandlung“ vgl.(Dees, 2002; Foley, 2006), siehe auch weiter unten, sowie Kapitel 4.3.

einander angleicht[146]. Auch das Verhältnis von Religion und Staat wird thematisiert. Philo weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die „wahre Religion“ von vulgärem Aberglauben unterschieden werden muss, und dass Letzterer die Quelle von Faktionalismus, Bürgerkrieg, Verfolgung, Perversionen des Staates, Unterdrückung und Sklaverei sei[147]. Die Verquickung von Religion in ihrer Eigenschaft als moralische Instanz mit der de-facto moralischen Autorität des Staates in seiner Eigenschaft als Richter über das Handeln der Menschen stellt für ihn ein großes Problem dar, da Religion in ihrer weltlichen Form häufig in Aberglauben und Heuchelei mündet. Er argumentiert: *Keine politische Maxime ist so sicher und unfehlbar wie die, dass sowohl die Anzahl wie auch der Einfluss von Priestern auf die Politik in engen Grenzen gehalten werden sollte, und dass Regierungen sowohl Gesetzgebung (fasces) wie auch Exekutive (axes) für immer außerhalb dieser gefährlichen Hände halten sollen*[148].

Die Dialoge enden mit einem Plädoyer Philos für die skeptische Haltung, die für ihn den leichtesten Zugang zur Offenbarungsreligion ermöglicht, wohingegen der dogmatische Theist jede Diskussion über das Thema letztlich verabscheue[149].

Die Dialoge schließen mit einem Wort von Pamphilus, der eine Einschätzung der Diskussion abgibt, die ebenfalls verblüfft: Ihm zufolge sind Philos Prinzipien wahrscheinlicher als die von Demea, die von Cleanthes jedoch kämen der Wahrheit am nächsten[150].

Wie lässt sich aus dem Vorhergehenden nun die Position David Humes ableiten? Das Argument vom Design ist für ihn philosophisch nicht tragfähig, zu vielfältig sind die Probleme, die es begleiten und zu ausführlich die philosophischen Argumentationen dagegen. Doch Philo, der Charakter, dem in den meisten Interpretationen die größte Nähe zu Humes eigener Meinung nachgesagt wird, scheint stellenweise in fideistisch inspirierte Argumente zu flüchten, so zum Beispiel in Kapitel 8, in welchem er bei der Behandlung des Theodizee Problems das Anerkennen der Unergründlichkeit Gottes als mögliche Lösung desselben anpreist. Ist David Hume der Meinung, dass wir den Deismus zugunsten des Fideismus aufgeben sollten? Was genau *ist* David Humes eigene Meinung? Laut Michael Szczekalla ist der Fideismus, den Philo in den Dialogen vorbringt, nicht genuin, sondern vielmehr ausschließlich strategischer Natur: Gleich der Art und Weise, in der David Hume seinem Werk *Natural History of Religion* den Deismus gleichsam als

146 (Hume, 1998, p. 81)
147 (Hume, 1998, p. 82)
148 (Hume, 1998, p. 85, eigene Übersetzung)
149 (Hume, 1998, p. 89)
150 So spekuliert z.B. der Herausgeber meiner Edition der Dialoge, Richard H. Popkin, in seiner Einführung, dass es sich bei dem Schlusssatz um ein rein literarisches Rahmenstatement handelt, oder dass Pamphilus als (dummer) Schüler von Cleanthes eine unqualifizierte Einschätzung abgibt. Andere Interpretationen geben den Aussagen von Pamphilus eine ironische Konnotation, oder sehen in seinen Aussagen eine korrekte Analyse der Probleme der philosophischen Haltung von Philo (Vgl. dazu: Wieand, 1985).

Folie zur Abgrenzung gegenüber dem kritisierten Wunderglauben – und damit einhergehend, dem Fideismus – unterlegt, so versieht er sein Werk *Dialogues Concerning Natural Religion* mit einer fideistischen Folie, die der Abgrenzung zum kritisierten Deismus dient und auf die man sich zurückziehen kann, um dem Vorwurf des Agnostizismus / Atheismus zu entgehen[151]. Demea, der „wahre Fideist“[152], ist ebensowenig Sympathieträger[153] wie Cleanthes, der spitzfindige Deist – diese Rolle fällt allein dem Skeptiker Philo zu, der mit „großzügigem und philosophischem Gemüt“[154] gezeichnet wird. Allerdings erscheint die Position Philos merkwürdig inkonsequent: so weicht er im 12. Kapitel von seiner bisherigen Argumentation gegen das Design-Argument ab und behauptet überraschenderweise die Beweisbarkeit Gottes aus der Analogie mit den Dingen in der Welt[155]. Geht man mit Rich Foley[156] den argumentativen Weg einer Identifizierung dieses Widerspruchs als eines Widerspruchs der philosophischen mit der psychologischen Überzeugung, also eines Konfliktes zwischen Rationalität und Psychologie, so zeigt sich, dass auch Philo als komplexer Charakter gezeichnet ist und in seiner Widersprüchlichkeit eben Aspekte des Themas beleuchten soll: in den Dialogen trägt kein einzelner Charakter die Überzeugung Humes, vielmehr ergibt sich nur aus der Betrachtung des dialogischen Ganzen ein Bild, das die Meinung Humes transportieren kann. In der Kombination aus komplexer rhetorischer Strategie und philosophischer Argumentation erscheint so eine Position, die mit einiger Sicherheit als die Position David Humes bezeichnet werden kann: Weder Fideismus, noch Deismus sind für ihn adäquate Formen der Religiosität. Seine Religionskritik *„besteht aus einer Serie genau orchestrierter Angriffe auf fast alle wichtigen Aspekte der Religion, sowohl der natürlichen wie auch der offenbarten, philosophisch und populär, weder Dogma, Kultus und moralisches Verhalten, noch das historische Problem der Entstehung, des Wachsens und der Korrumpierung der Religion aussparend.“*[157]. Die „Lukretische Mission“[158] David Humes vollendet sich somit in den Dialogen mit der Kritik am Deismus als der letzten möglichen Form des Rückzugs der Religion überhaupt.

151 (Szczekalla, 1998, p. 87)
152 ebd.
153 Sowohl Cleanthes wie auch Demea greifen teilweise auf Beleidigungen zurück, so nennt Cleanthes Demea derogativ einen „Mystiker“, worauf dieser Cleanthes einen „Anthropomorphiten“ nennt. (Szczekalla, 1998, p. 82)
154 ebd.
155 (Hume, 1998, p. 81), vgl. auch Kapitel 4.2
156 (Vgl. Foley, 2006)
157 (Szczekalla, 1998, p. 76, eig. Übersetzung)
158 Vgl. Kapitel 4.3

3. Immanuel Kant

In diesem Kapitel möchte ich einige Randbemerkungen zu Immanuel Kant aus historisch-biographischer Sicht unter besonderer Berücksichtigung seiner Rezeption David Humes vorlegen. Immanuel Kant wurde am 22. April 1724 in Königsberg als Sohn von Johann Georg Kant und Anna Regina Kant geboren. Seine Eltern waren Riemen- oder Geschirrmacher, ein Gewerbe, das zum Ende des 17. Jahrhunderts durch die Konkurrenz mit Sattlern und der stärkeren Reglementierung des Gildensystems durch den preußischen König immer stärker unter Druck geriet[159]. Trotz dieser Situation bot der Titel eines Meisters der Familie ein leidliches Auskommen wie auch eine gesellschaftliche Stellung, auf die man stolz war. So schreibt Immanuel Kant später über seine Eltern: *„Meine beiden Eltern waren absolut ehrlich, moralisch aufrichtig und ordentlich. Sie hinterließen mir kein Vermögen (aber ebenso wenig hinterließen sie mir Schulden). Überdies gaben sie mir eine Erziehung, die aus moralischer Sicht nicht hätte besser sein können. Jedes Mal, wenn ich daran denke, bin ich berührt von Gefühlen der höchsten Dankbarkeit.“*[160] Zu seinen Geschwistern hatte Immanuel Kant ein distanziertes Verhältnis. Während er kaum Kontakt zu ihnen pflegte, sorgte er dennoch für sie im Rahmen von finanziellen Zuwendungen, auch für ihre erweiterten Familien[161]. Nach der Grundschulausbildung besuchte Immanuel Kant das Collegium Fridericianum, eine Modellanstalt der pietistischen Bewegung[162], die neben einer fundierten Ausbildung in Latein und Griechisch auch Theologie als Kernfach beinhaltete. Die strikte pietistische Erziehung mit ihrer Betonung des religiösen Gefühls wurde von Kant weitgehend negativ aufgefasst, so dass Manfred Kuehn resümiert: *„It may have been precisely because he was acquainted with Pietism that he came to reject almost completely any role of feeling in morality.“*[163] Im September 1740 schreibt sich Immanuel Kant an der Universität Königsberg ein. Alle Studenten der Universität hatten als Grundausbildung Kurse in Philosophie zu besuchen, im Zuge dessen kam Immanuel Kants erster Kontakt mit der akademischen Philosophie zustande. Die philosophische Fakultät der Universität Königsberg war zu dieser Zeit geprägt von der Auseinandersetzung zwischen der von Christian Wolff geprägten, rationalistischen Philosophie in der Tradition von

159 (Kuehn, 2001, p. 29f)
160 (Kuehn, 2001, p. 31 eigene (Rück-) Übersetzung, da kein Zugang zum Original)
161 (Kuehn, 2001, p. 34)
162 Kant spricht von dieser Institution als einer Institution des „Terrors“. Der Terror, den die Schulkinder erfuhren, basierte nicht allein auf körperlicher Züchtigung, vielmehr gründete er sich in der spezifisch pietistischen Überzeugung, dass der Wille der Kinder zu brechen sei: *„above all, it is necessary to break the natural willfulness of the child. While the schoolmaster who seeks to make the child more learned is to be commended for cultivating the child's understanding, he has not done enough. He has forgotten his most important task, namely that of making the will obedient.“* (zit. nach Kuehn, 2001, p. 53)
163 (Kuehn, 2001, p. 54)

Leibniz sowie einer stark vom Pietismus beeinflussten, theologisch gefärbten Philosophie[164], die sich wiederum gegenüber einer orthodox-lutherischen, auf klassisch-aristotelischen Vorstellungen basierenden Philosophie abgrenzte. In diesem Spannungsfeld wurde Martin Knutzen, ein noch relativ junger Lehrer für Philosophie und Mathematik an der Universität, der mit seinem den Deismus attackierenden Buch *Verteidigte Wahrheit der christlichen Religion gegen den Einwurf: Daß die christliche Offenbarung nicht allgemein sey. Wobey besonders die Scheingründe des bekannten Englischen Deisten Matthäi Tindal, welche in deßen Beweise, Daß das Christentum so alt wie die Welt sey, enthalten, erwogen und widerlegt werden* 1747 schlagartig berühmt wurde, der Lieblingsdozent des jungen Immanuel Kant[165]. Auch wenn sich Immanuel Kant später von Knutzen abwenden sollte, so ist seine ursprüngliche Begeisterung für dessen Kurse doch ein Hinweis dafür, dass das Interesse Kants speziell an britischen Philosophen geweckt war: war es doch die Auseinandersetzung mit dem britischen Deismus, die Knutzen berühmt werden lassen sollte[166]. Nach dem Tod seines Vaters 1748 beendet Immanuel Kant sein Studium und verlässt Königsberg, um eine Stelle als Hofmeister (d.i. ein Privatlehrer oder Tutor) anzunehmen. Er lehrt zunächst drei Jahre im Haus eines reformierten calvinistischen Pastors[167], bevor er für mehrere Jahre die Söhne des preußischen Ritters von Hülsen unterrichtete. 1754 kehrt er nach Königsberg an die Universität zurück, um seine Dissertation vorzubereiten, die er 1755 einreichte. Während seine Dissertation eine weitgehend harmlose[168], eher der Physik zuzuschreibende Untersuchung über das Feuer darstellt, hatte Kant zu dieser Zeit bereits ein Buch fertiggestellt, dessen Veröffentlichung er als kritischer empfinden musste: die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt“. So schreibt er bereits in der Vorrede, dass der Titel *„[...] in Ansehung der Religion einen großen Teil der Leser gleich anfänglich mit einem nachteiligen Vorurteile[...]“*[169] zu versehen geeignet sei und widmet – laut Manfred Kuehn nicht zufällig[170] – das Buch dem neuen preußischen König Friedrich, dessen atheistische Grundhaltung ihm bei diesem Unterfangen, das den Zorn der Pietisten wie auch der orthodox-lutherischen Fraktionen in der Universität beschwören könnte, als Unterstützung dienen soll. Doch das Buch wird kein Erfolg, da

164 (Kuehn, 2001, p. 68ff)
165 (Kuehn, 2001, p. 81)
166 *„Finally, and perhaps most importantly, Königsberg scholars were already looking to Britain for the decisive philosophical developments, while the other German Universities […] remained absorbed in the minutiae of the Wolffian and Thomasian dispute.“* (Kuehn, 2001, p. 85)
167 Manfred Kuehn merkt an, dass Kant, u.a. mit der Annahme zweier Patenschaften für Kinder, hier bereits eine Form der religiösen Toleranz lebte: die Calvinisten durften zu dieser Zeit noch nicht an der Universität studieren, da sie von den Lutheranern als Häretiker aufgefasst wurden, vgl. (Kuehn, 2001, p. 97)
168 (Kuehn, 2001, p. 100)
169 (Kant, 1977a, p. 227)
170 (Kuehn, 2001, p. 99)

der Verleger Bankrott erklären muss und es kaum zu nennenswerten Reaktionen kommt. In seiner zweiten, für die Erteilung der Lehrerlaubnis notwendigen, Dissertation „Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis“ verteidigt Kant eine auf Leibniz zurückgehende, seine metaphysische Doktrin der prästabilisierten Harmonie modifizierende Sicht auf die „Verbindung der Substanzen“, indem er zwischen Leibniz und Newton eine vermittelnde Position einnimmt[171]. An diesen Beispielen wird deutlich, dass das Interesse Immanuel Kants schon zu dieser Zeit in besonderem Maße von der Physik bestimmt wird: Kosmologie, Mechanik, Thermodynamik – all dies waren Themen, die starken Einfluss auf seine Arbeiten hatten. Seine Aufmerksamkeit galt hierbei besonders der Verbindung der Physik mit der Metaphysik, d.h. der Frage, wie sich grundlegende Themen der Metaphysik (die Frage nach Art, Wirkung und Verbindung von Substanzen) mit denen der Physik (Ursprung der Welt, Bewegung der Himmelskörper) verbinden lassen. Hier fällt auf, dass Kant für teleologische Überlegungen, die auf Gott zurückführen, keinen Platz in der Physik findet: *„Give me matter, and I will show how the world arose.“*[172] Seine Theorie zum Ursprung der Welt sollte im 19. Jahrhundert als „Kant-Laplace Theorie“ großen Erfolg haben[173] - zu seinen Lebzeiten hatte diese Theorie jedoch (u.a. aufgrund des unglücklichen Umstandes, dass sein Verleger zahlungsunfähig war) eher begrenzten Einfluss.

Kants Vorlesungen als Privatdozent waren überaus beliebt[174]. Im Gegensatz zu anderen Dozenten an der Königsberger Universität empfiehlt Kant seinen Schülern bereits 1757 die Lektüre von David Hume, dessen *Enquiry Concerning Human Understanding* 1755 auf Deutsch erschienen war. In diesem Zusammenhang ist auch die Auseinandersetzung mit Hamann interessant. Dieser kam nach einem längeren Aufenthalt in London zurück nach Königsberg mit der Überzeugung, David Humes Skeptizismus – namentlich die These, dass wir nichts über Dinge, welche die Erfahrung übersteigen, wissen können – sei *die* Grundlage für eine fideistisch[175] geprägte Religiösität[176]. Kant, der in dem bereits erwähnten Buch über den Ursprung der Welt nach materialistischen Grundlagen eine aufklärerische Theorie verfolgt, kann dieser Interpretation nicht zustimmen, und so kommt es zum Streit. Die Ablehnung einer fideistischen Interpretation Humes bedeutet allerdings nicht, dass

171 (Kuehn, 2001, p. 102f)
172 (Kuehn, 2001, p. 105)
173 ebd.
174 (Kuehn, 2001, p. 107)
175 Der Fideismus (lat. Fides = Glaube) basiert auf der Überzeugung, dass Religiosität nicht auf Vernunft, sondern allein auf Glaube basieren kann. Die Frage, ob David Hume fideistische Überzeugungen hegte, wird kontrovers diskutiert, vgl. (Klinefelter, 1977) für eine positive, sowie (Penelhum, 1983) für eine eher negative Position. Meiner Meinung nach zeichnen sowohl die biographischen Daten wie auch überlieferte Zitate David Humes (Vergleich Kapitel 2 dieser Arbeit) ein deutlich negatives Bild. Die vielfach von David Hume in seinen Texten eingestreuten, fideistisch zu interpretierenden Bemerkungen sind fast immer ironischer oder publikationsstrategischer Natur. Eine genauere Analyse dieser philologischen Aspekte der Werke von David Hume muss an dieser Stelle aus Platzgründen jedoch entfallen.
176 (Vgl. Kuehn, 2001, p. 120f)

Kant zu dieser Zeit zum Atheismus neigte. So schreibt er am Ende seines 1763 veröffentlichten Buches „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes“: *„Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nötig, daß man es demonstriere.“*[177] Mit überbordender, schwärmerischer Religiosität kann Immanuel Kant schon zu dieser „vorkritisch“ genannten Phase seines Lebens nichts anfangen. Am Ende seines 1766 veröffentlichten, satirischen Essays „Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik“, in welchem er sich mit den Visionen des „Geistersehers“ Emanuel Swedenborg auseinandersetzt[178], schreibt er eine praktische Anweisung, die man als weltlich-moralische Maxime verstehen kann: *„Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unseren Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide, nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten, zum Beschlusse sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen, und arbeiten.“*[179]

Zusammenfassend kann man die vorkritische Phase im Leben Immanuel Kants als ein Konglomerat von unterschiedlichen philosophischen Überzeugungen charakterisieren. Weder war Kant ein reiner Rationalist in der Tradition von Wolff und Leibniz, noch verschrieb er sich einem radikalen Empirismus britischer Provenienz[180] – und doch spielen beide Denktraditionen, wie auch in besonderem Maße sein Suchen nach einer Systematik der Metaphysik und der Moral, stets eine bedeutende Rolle.

1770 bekommt Immanuel Kant die Professur für Philosophie und Logik an der Universität Königsberg zugesprochen. Seine Inaugural-Dissertation *Von den Formen der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen* ist in ihrer Unterscheidung zwischen Sinn und Verstand als radikal unterschiedlichen Formen der Erkenntnis sein erstes Werk, das er selbst als zu seiner kritischen Philosophie zugehörig empfand[181]. Eine Kritik dieser Dissertation von Kants Schüler Herz argumentierte, dass Kant in seiner Analyse den Begriff der Kausalität nicht deutlich genug

177 (Kant, 1977b, p. 738)

178 Teilweise werden die „Träume eines Geistersehers“ als Kants erstes Werk im Rahmen seiner kritischen Philosophie interpretiert: *„Schon der Titel scheint verkehrt zu sein, denn er muss natürlich, wie es sich für einen kritischen Philosophen gehört, umgekehrt lauten: 'Träume der Metaphysik, erläutert durch Träume eines Geistersehers', weil die dogmatische Metaphysik interessiert, und ihr Zustand wird dadurch drastisch vor Augen geführt, dass die auf ihrer Grundlage erwachsene oder auch nur nach denselben Prinzipien mögliche Geisterseherei dargestellt wird: Leibniz und Wolff und Kant junior werden, so der Kritiker Kant, konsequent von Swedenborg zu Ende phantasiert; da dieses Ende somnambul ist, muss auch die leichtfertige Begriffsdichtung der Metaphysiker im Vernunftschlaf entstanden sein, eine konkludente reductio at ridiculum.“* (Brandt, 2008, p. 50)

179 (Kant, 1977b, p. 989) Manfred Kuehn zieht hier eine starke Parallele zu Hume: *„Indeed, the entire book may be read as an argument for a naturalistic foundation of morality and against founding morality on the hope of a better state in another life. In this way, it follows Hume's sentiments.“* (Kuehn, 2001, p. 174)

180 (Kuehn, 2001, p. 176ff)

181 Vgl. (Kuehn, 2001, p. 190)

untersucht habe[182] - eine Kritik, die direkt auf David Humes Überlegungen zur Kausalität verweist. Manfred Kuehn verdeutlicht in diesem Zusammenhang einmal mehr die Bedeutung von Hamann: dieser veröffentlichte 1771 eine teilweise Übersetzung von David Humes Erstlingswerk, dem Treatise, unter dem Titel *Nachtgedanken eines Skeptikers*[183]. In dieser Übersetzung nutzt Hamann die Überlegungen David Humes zum Problem der Kausalität nicht nur, um die Möglichkeit einer Metaphysik zu umreißen, vielmehr liest und versteht (Kuehn spricht von „verfremden“[184]) Hamann David Hume im Rahmen seiner eigenen fideistischen Überzeugungen. Die Kritik David Humes wird somit zur Kritik der Philosophie als vernunftgeleiteter Disziplin, deren Betrieb bereits aufgrund seiner Fundierung auf der Vernunft zur Zweifelhaftigkeit verdammt ist. In diesem Licht betrachtet ist das Anliegen Immanuel Kants, Erkenntnisse aus der reinen Vernunft zu gewinnen, aus prinzipiellen Gründen zum Scheitern verurteilt. David Hume muss Immanuel Kant, zumindest in der Hamannschen Interpretation, als direkter Gegner seiner neuen Philosophie erschienen sein.

Manfred Kuehn identifiziert zwei „entscheidende Ereignisse“[185], die Immanuel Kant letztlich zur Entwicklung seiner Kritischen Philosophie führen sollten: die Ablehnung der Kontinuitätsthese von noumenalen und phänomenalen Objekten der Erkenntnis 1769, sowie die Entdeckung des „Hume'schen Problems“ 1771. Es sollte jedoch bis 1781 dauern, bis Kant mit der Veröffentlichung der ersten „Kritik der Reinen Vernunft“ seine neue, kritische Philosophie erstmals systematisch in Buchform der Öffentlichkeit präsentierte. Da die Rezeption des Buchs jedoch eher negativ ausfiel (so wurden seine Vorstellungen u.a. des Idealismus a la Berkeley bezichtigt[186]) machte sich Kant an die Arbeit, die Inhalte der Kritik der Reinen Vernunft in einfacherer Form zu präsentieren. Aus dieser Anstrengung entstanden die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“[187] – und in diesem Buch zeigte Kant erstmals auch explizit auf, dass sich seine kritische Philosophie direkt auf David Hume bezieht. Allerdings war, wie Dieter-Jürgen Löwisch in seiner 1964 vorgelegten Dissertation[188] minutiös nachweisen kann, der Einfluss David Humes, inklusive der Ideen seiner posthum veröffentlichten Dialoge, bereits zum Zeitpunkt der Erstausgabe der Kritik der Reinen Vernunft deutlich wahrnehmbar. Dies zeigt sich zum Beispiel in der Transzendentalen Dialektik, dem Teil der *Kritik der reinen Vernunft*, dessen Inhalt Ottfried Höffe folgendermaßen prägnant umreißt: *„Vom bloß Gedachten gibt es keine Erkenntnis; wer das Gegenteil annimmt, erliegt einer Illusion, sogar einer Fata Morgana: Er*

182 *„[...] we must, I believe, investigate the concepts of cause and effect further...“* (zit. nach Kuehn, 2001, p. 197)
183 (Vgl. Kuehn, 2001, p. 198)
184 (Kuehn, 2001, p. 200)
185 (Kuehn, 2001, p. 233)
186 (Kuehn, 2001, p. 255f)
187 In Kapitel 3.1 dieser Arbeit gebe ich eine ausführliche Darstellung der Prolegomena
188 (Löwisch, 1964)

glaubt zu erkennen, wo es nichts zu erkennen gibt.“[189] So lässt sich der dort vollzogenen Diskussion des physikotheologischen Gottesbeweises eine intime Nähe zu dem, per Analogie argumentierenden, theistischen Gottesbeweis des Cleanthes aus den Dialogen nachweisen[190]. Kannte aber Kant zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* 1781 bereits das Alterswerk David Humes, so ist es nur folgerichtig, ihm ab diesem Zeitpunkt die Kenntnis und vollzogene Rezeption des Gesamtwerks von David Hume zu bescheinigen. So fand Kant Löwisch zufolge in Humes Werken gleichsam Anfang und Ende seiner philosophischen Entwicklung hin zum transzendentalen Idealismus: während er den Enquiry und die damit verbundene Exposition mit „Humes Problem“ als Auslöser für seine Vernunftkritik nutzt, erkennt er in den Dialogen *„die Bestätigung für sein mittlerweile* [...] *entwickeltes philosophisches System* [...] *“*[191].

1785 veröffentlicht Immanuel Kant sein Buch *Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten*, in dem er erstmals systematisch seine moraltheoretischen Vorstellungen vorstellt. Unterteilt in drei Abschnitte arbeitet er an der „*[...] Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität[...]*“[192], das er aus den Prinzipien der reinen, praktischen Vernunft ableiten möchte, auch um den innersystemischen Zusammenhang mit seiner Kritik der Reinen Vernunft deutlich zu machen[193]. Die Definition eines obersten moralischen Prinzipes, das in einem jedem Menschen – a priori – vorhanden und von sozialen und religiösen Zugehörigkeiten unabhängig ist, stand in krassem Widerspruch zu der de facto existierenden, gesellschaftlichen Moral: *„In rejecting 'honor', Kant also implicitly rejects one of the fundamental principles of the society he lives in. The distinction of different estates has no moral relevance. As moral agents, we are all equal. Any attempt to defend or justify social differences by appealing to morals must be rejected as well. The conservative status quo must be challenged. In the context of Prussia of 1785, these views must be called revolutionary.“*[194] Dieses Prinzip ist der kategorische Imperativ[195], und es basiert auf der Idee der Autonomie: als vernünftige Wesen gehören wir sowohl der Welt der Erscheinungen, wie auch der Welt der Dinge-an-sich-selbst an. Die zur Idee der Autonomie notwendige Freiheit des Menschen

189 (Höffe, 2011, p. 213)
190 (Löwisch, 1964, p. 13f)
191 (Löwisch, 1964, p. 20)
192 (Kant, 1977c, p. 16)
193 Kant selbst behauptet, diesen Zusammenhang in seiner Grundlegung eben noch nicht komplett geleistet zu haben, und wählt daher den Titel „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ anstelle von „Kritik der praktischen Vernunft“, Vgl. (Kant, 1977c, p. 16). Das Ziel eines systemischen Zusammenhangs bleibt aber trotz dieser Einschränkung bestehen.
194 (Kuehn, 2001, p. 282)
195 Kant formuliert den kategorischen Imperativ in drei Versionen (Vgl. Kuehn, 2001, p. 286): (1) *„Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“* (Kant, 1977c, p. 51) (2) *„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“* (Kant, 1977c, p. 61) (3) *„Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können.“* (Kant, 1977c, p. 71)

basiert auf einer Selbstinterpretation im Rahmen der Welt der Dinge-an-sich – hier sind wir Ursachen und erkennen uns als solche, a priori – auch wenn wir von der Welt der Dinge-an-sich nichts wissen können. In seinem 1786 veröffentlichten Buch „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ wird deutlich, worauf es Immanuel Kant in allen Aspekten seines philosophischen Schaffens ankommt: er will sämtlicher Wissenschaft zur Apodiktizität verhelfen[196], in metaphysischen Fragen, in moralischen Fragen, und auch in Fragen, welche die Naturwissenschaft betreffen. Die a priori zu entwickelnden Grundsätze der Wissenschaft sind essentiell, ohne sie keine Wissenschaft. Ab dieser Phase seines philosophischen Schaffens fällt es schwer, den konkreten Einfluss von David Hume festzustellen – zu groß sind, neben den tatsächlich-systemischen, vor allem die methodologischen wie auch teleologischen Unterschiede der beiden Philosophen. Während es Kant um Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit von Wissenschaft und Moral geht[197], war David Hume in seinen Werken eher skeptisch, was die konstruktive Möglichkeit von Apodiktizität in diesen Disziplinen angeht. 1787 veröffentlicht Kant die zweite Ausgabe seiner *Kritik der reinen Vernunft*, in der er abermals, wie schon in den Prolegomena, Hume als Beschränker der exzessiven Ansprüche der spekulativen Vernunft preist. Gleichzeitig kritisiert er die Position Humes jedoch weiterhin deutlich als „skeptische Verirrungen“ eines „sonst äußerst scharfsinnigen Mannes“[198]. Die Frage, in welchem Umfang die kritische Philosophie Immanuel Kants in der Schuld von David Hume steht, wird bis in die heutige Zeit kontrovers diskutiert. So argumentiert Eric Watkins[199] gegen die geschichtsphilosophisch tradierte, traditionelle These, Kants kritische Philosophie sei eine „Antwort auf Hume“, speziell auf seine Kausalitätskritik: zu unterschiedlich, zu inkompatibel mit Hume sei die Kausalitätsvorstellung der kritischen Philosophie, sie stelle keine Auseinandersetzung mit (oder Widerlegung von) Hume dar, sondern vielmehr einen, von Hume relativ unbeeinflussten Versuch, ein konkurrierendes Kausalitätsmodell zu entwickeln. Dem widerspricht Brian Chance 2013, indem er einräumt, dass Kant Hume zwar nicht ausschließlich als Gegner, den es zu widerlegen gelte, wahrgenommen habe, dass aber dennoch die Auseinandersetzung mit (und Widerlegung von) dem Kausalitätsmodell von Hume – und hier speziell die Ablehnung der, durch Kant bei Hume verorteten, Überzeugung einer generellen Unmöglichkeit synthetischer a priori Erkenntnis – ein zentraler Aspekt kritischer Philosophie sei[200]. Wie auch immer man den Einfluss der philosophischen Werke David Humes auf

196 Vgl. (Kuehn, 2001, p. 302)

197 E. Adickes nennt dieses Bestreben Kants „rationalistische Tendenz“, Vgl. (Adickes, 1897, p. 377). Er schreibt: *„Sobald er deshalb 1769 das Wesen der Erfahrung durchschaut zu haben glaubte, musste auch auf ethischem Gebiete die Parole für ihn lauten: Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit um jeden Preis!“* (Adickes, 1897, p. 378)

198 (Kant, 1977d, p. 650)

199 (Watkins, 2004)

200 *„But it should now be clear that the translator of Reid's Inquiry was right to identify Kant as one of Hume's critics and that refuting Hume's account of causation is indeed a central aim of the Analogies od Experience and, more*

die Entwicklung der kritischen Philosophie im Einzelnen beurteilen mag, die Tatsache einer manifesten Existenz dieser Beeinflussung Immanuel Kants durch das Denken Humes ist nicht zu bestreiten.

In seinen späteren Jahren beschäftigte sich Immanuel Kant zunehmend mit der Religion[201]. Sein Buch *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, das 1793 publiziert wurde und aus vier, teilweise bereits veröffentlichten Essays bestand, erregte erstmals den Zorn der Zensoren in Berlin. So erhält er am 1. Oktober 1794 eine „Kabinetsordre“[202], in welcher von ihm, bei Androhung „unangenehmer Verfügungen“, das Absehen von „unverantwortlichen“ Lehren abgefordert wird[203]. Immanuel Kant entschließt sich, dem zu entsprechen und schreibt in seiner Antwort am 12. Oktober, er werde als „Ew. Königl. Maj. getreuester Untertan“[204] vollständig auf die öffentliche Diskussion von natürlicher oder offenbarter Religion verzichten. Wie Manfred Kuehn bemerkt[205] ist in dieser Formulierung eine gewisse Doppelbödigkeit vorhanden: als Untertan seiner Majestät des Königs Friedrich Wilhelm II. gelobt er zu schweigen – doch dies hindert ihn nicht daran, nach dem Tod Friedrich Wilhelm II. 1798 die Publikationen „Der Streit der Fakultäten“ zu veröffentlichen, in der er sich nochmals mit dem Thema auseinandersetzt.

Von 1797 an verschlechtert sich die gesundheitliche Situation von Immanuel Kant zusehends, so dass es ihm unmöglich wird, Vorlesungen zu halten. Kant beginnt, sich einfache Tatsachen auf Notizzetteln aufzuschreiben, um dem Gedächtnisverlust entgegenzuwirken[206], doch das Alter fordert zunehmend seinen Tribut. Nachdem 1801 Motherby, einer seiner engeren Freunde, gestorben war, verließ Kant sein Haus nicht mehr. Am 11. Februar 1804 dankte er Ehregott Andreas Christoph Wasianski, einem ehemaligen Studenten, der ihn in seinen letzten Jahren pflegte, für ein Glas Wein, das ihm dieser an sein Bett brachte, mit den Worten *„Es ist gut.“*[207] Er starb am nächsten Morgen, zwei Monate vor seinem 80. Geburtstag.

---

generally, of the Critique.“ (Chance, 2013, p. 236)

201 (Kuehn, 2001, p. 340)

202 (Fromm, 1899), Kant selbst nennt es ein „Königliches Reskript“

203 Kant druckt in seiner Schrift „Der Streit der Fakultäten“, die 1798 publiziert wird, sowohl die Kabinetsordre, wie auch seine Antwort darauf in voller Länge ab, Vgl. (Kant, 1977e, p. 268)

204 ebd.

205 Vgl. (Kuehn, 2001, p. 380)

206 Vielfach schreibt er Notizen zur Bedeutung und Etymologie von Wörtern, laut Kuehn „*Beleg dafür, dass Kant den Verlust seiner Sprachfähigkeiten bemerkte und dagegen ankämpfte.*“ (Kuehn, 2001, p. 416 eig. Übersetzung)

207 (Kuehn, 2001, p. 422)

3.1. Immanuel Kants *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*

1781 veröffentlicht Kant die *Kritik der reinen Vernunft*, ein Werk, das bis heute als sein wichtigstes[208] gilt: eine systematische Kritik der bisherigen dogmatischen Metaphysik, und die anschließende Entwicklung eines neuen Systems, dem er den Namen transzendentaler Idealismus[209] oder auch einfach kritische Philosophie gibt. Zunächst verläuft die Rezeption der *Kritik der reinen Vernunft* jedoch für ihn enttäuschend. Nach einer negativen Rezension[210] im folgenden Jahr durch den Philosophen Christian Garve, die von Kant als grobes Missverständnis aufgefasst wird, entschließt sich Kant, die *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* auszuarbeiten. In diesen Vorüberlegungen (gr. Prolegomenon = Vorbemerkung, Einleitung, Vorwort) versucht Kant nun, die Hauptthesen der *Kritik der reinen Vernunft* in kurzer, zugänglicherer Form darzulegen, wobei er hier, im Gegensatz zur synthetischen Argumentation der *Kritik der reinen Vernunft*, analytisch argumentieren möchte[211].

Kant beginnt, indem er das Ziel seiner Arbeit formuliert: *„Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es wert finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen: daß es unumgänglich notwendig sei, ihre Arbeit vor der Hand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen, und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: 'ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sei'. "*[212] Es geht Kant also um die Frage, wie Metaphysik als solche überhaupt möglich ist, wie sie sich als Wissenschaft begründen lässt. Um dieses Anliegen zu verstehen ist es notwendig, die Situation und das Selbstverständnis der Metaphysik zu Kants Zeiten kurz zu skizzieren.

In heutiger philosophischer Diktion ist der Begriff der Metaphysik nicht eindeutig zu definieren[213]. Klassische Definitionen sprechen von der Metaphysik als der Wissenschaft, die sich mit dem Sein-als-Solchem beschäftigt, mit den ersten Ursachen der Dinge oder den unveränderlichen Dingen. Diese Definitionsversuche können heute nicht mehr überzeugen. Wenn ich als Philosophin z.B. die Existenz von ersten Ursachen *verneine*, so ist diese Verneinung auch eine metaphysische Aussage – und die klassische Definition widerlegt. Zudem gibt es eine Reihe von Problemen, die heute als

208 „[...] *nach Schopenhauer „das wichtigste Buch, das jemals in Europa geschrieben wurde."*" (Höffe, 2011, p. 11)
209 (Kant & Carus, 2007, Introduction)
210 (Garve, 1782)
211 *„Hier ist nun ein solcher Plan, nach vollendetem Werke, der nunmehr nach analytischer Methode angelegt sein darf, da das Werk selbst* [die Kritik der reinen Vernunft] *durchaus nach synthetischer Lehrart abgefaßt sein mußte, damit die Wissenschaft alle ihre Artikulationen, als den Gliederbau eines ganz besonderen Erkenntnisvermögens, in seiner natürlichen Verbindung vor Augen stelle."* (Kant, 1977f, p. 123)
212 (Kant, 1977f, p. 113)
213 (van Inwagen, 2012); die folgende Begriffsdiskussion folgt weitgehend diesem Aufsatz

metaphysische Probleme angesehen werden – z.B. das Leib-Seele-Problem, oder das Problem des freien Willens – die sich in der klassischen Definition nicht oder nur schwer fassen lassen. Die primitiv-etymologische Intuition, Metaphysik als die Wissenschaft zu definieren, die sich mit den Dingen über (oder außerhalb) der Physik beschäftigt, ist ebenfalls nicht sinnvoll. Die Etymologie des Wortes Metaphysik geht auf eine Zuschreibung („*Ta meta ta phusika"* - gr. „jene nach den physischen") zurück, die ein Herausgeber der Werke von Aristoteles, wahrscheinlich Andronikos von Rhodos, den vierzehn Büchern von Aristoteles gab, die wir heute als seine Metaphysik verstehen – Aristoteles selbst kannte den Begriff nicht. Nach P. Van Inwagen kann diese Zuschreibung als Warnung an Studenten gelesen werden, das Studium dieser Texte erst nach dem Studium der „physischen" Texte, d.h. der Texte, die sich mit der Natur - verstanden als dem Wandelbaren - beschäftigen, anzugehen[214]. In der Abgrenzung zu den physischen Schriften des Aristoteles kann man somit die Essenz der Texte identifizieren: sie beschäftigen sich mit den nicht-wandelbaren, unveränderlichen Dingen oder Tatsachen der Welt.

Diese aristotelische Definition bleibt bis in das 17. Jahrhundert weitgehend unverändert. Durch die Neudefinition von Problemen, die unter der aristotelischen Definition als Physik behandelt wurden (z.B. das Leib-Seele Problem), als genuin metaphysischer Probleme, beginnt sich der Begriff der Metaphysik jedoch zu wandeln. Christian Wolff versuchte sich als Erster an einer Formalisierung des Begriffs, die diese Erweiterung mit einer Unterscheidung zwischen allgemeiner und spezieller Metaphysik kategorisiert: Metaphysik habe als Thema das Sein; dieses lasse sich generell, also als Ontologie (Sein-als-solches) oder speziell, in Hinblick auf das Sein spezieller Objekte (Seelen, etc.) untersuchen[215]. Der Rückgriff auf die Unterscheidung zwischen spezieller und genereller Metaphysik ist bis heute in der philosophischen Fachliteratur zu finden, auch wenn die Kategorisierung durch C. Wolff nicht allgemein akzeptiert wird und daher dieser Unterscheidung häufig eigene Vorüberlegungen zum Charakter der Metaphysik folgen. Versucht man sich an einer allgemeinen, modernen Definition des Begriffs (die auch immer umstritten bleiben wird), so könnte man von der Metaphysik als der Wissenschaft sprechen, welche die ultimative Realität in einer hinreichenden Allgemeinheit zu beschreiben versucht[216].

Zu Lebzeiten Kants dominiert in der Metaphysik eine philosophische Schule, die man unter dem Begriff des Rationalismus zusammenfasst. Unter anderem auf Leibniz zurückgehend behauptet diese, dass es notwendige metaphysische Grundsätze gibt, die wir erkennen und beweisen können. Ein prominentes Beispiel hierfür ist z.B. der Satz „*nihil esse sine ratione*" (lat. Nichts ist/existiert

214 (van Inwagen, 2012), Chapter 1. The word 'metaphysics' and the concept of metaphysics
215 ebd.
216 (van Inwagen, 2012), Chapter 4. The Nature of Metaphysics

ohne Grund) von Leibniz, den er als beweisbare metaphysische Wahrheit[217] postuliert. Aus rationalistischer Perspektive sind metaphysische Grundsätze wie der genannte Satz von Leibniz a priori, d.h. unabhängig von aller Erfahrung, wahr. In der Einleitung der Prolegomena weist Kant nun explizit auf die Rolle hin, die David Hume bei seinem Wandel vom dogmatischen Rationalismus hin zum, von ihm begründeten, transzendentalen Idealismus einnimmt: *„die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach"*[218]. Indem David Hume überzeugend darlegen kann, dass metaphysische Grundsätze wie „*nihil esse sine ratione*" auf einer unzureichenden, argumentativen Grundlage basieren, da sie außerhalb aller Erfahrung operieren, zwingt er Kant dazu, sich von seinen ursprünglichen dogmatisch-rationalistischen Überzeugungen zu trennen.

Historisch herrscht in der Kant-Interpretation Uneinigkeit darüber, wie sich das System Kants genau charakterisieren lässt. Wollte er eine neue, praktisch-dogmatische Metaphysik aufstellen, die an die Stelle der rationalistischen Metaphysik tritt? Oder geht es ihm vielmehr um eine Fundamentalkritik jeder Form der Metaphysik, dadurch, dass er qua Begrenzung des Zuständigkeitsbereichs, den metaphysische Aussagen sinnvoll in Anspruch nehmen können, den Bereich der metaphysischen Erkenntnis radikal reduziert[219]? Hier spielt die Frage, inwiefern man mit Kant bei der „Welt" der Dinge-an-sich, den Noumena, gerechtfertigt von Existenz sprechen kann, wenn es doch unmöglich ist, Wissen über sie zu erwerben, eine zentrale Rolle[220]. Im Rahmen dieser Arbeit möchte ich die Frage nach der Rolle der Metaphysik bei Kant jedoch zurückstellen und im Folgenden die generelle Argumentationsstruktur der Prolegomena nachzeichnen.

Kant beginnt, indem er versucht „*Humes Einwurf*"[221], d.i. die Kritik an der notwendigen Verbindung zwischen Ursache und Wirkung, zu verallgemeinern. Er stellt fest, dass es im bisherigen Verständnis der Metaphysik nicht allein die Verknüpfung von Ursache und Wirkung ist, die durch Verstandestätigkeit a priori definiert zu sein scheint – die Metaphysik als Solche basiert auf Verknüpfungen der Dinge, die durch den Verstand a priori, d.h. ohne empirischen Einfluss, angenommen werden. In der Konsequenz bedeutet diese Einsicht für Kant, dass durch Hume nicht nur die notwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung, sondern das gesamte Gebäude der Metaphysik in Frage gestellt wird. Die Beantwortung der durch Humes Einwurf aufgeworfenen

217 (Leibniz, 1994, p. 38/39)
218 (Kant, 1977f, p. 118)
219 Für eine Einführung in diese Debatte siehe (Funke, 1976)
220 *„[...] the problem here is [...] how Kant can even conceive of a noumenal order if what he says about knowledge is correct."* (Walsh, 1976, p. 383). Eine Diskussion dieser Frage findet sich auch bei (Kuehn, 2011), vgl. die Übersicht in (Baiasu & Grier, 2011, p. 166f). Chong-Fuk Lau beschäftigt sich, daran anschließend, mit der Frage nach dem Freien Willen in Kants Konzeption, vgl. (Lau, 2008)
221 (Kant, 1977f, p. 119)

Fragen sieht Kant demnach als notwendig zu beschreitenden Weg, „*den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in seinen Grenzen sowohl, als seinem Inhalt, vollständig und nach allgemeinen Prinzipien zu bestimmen, welches denn dasjenige war* [ist]*, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sicheren Plan aufzuführen.*“[222] Metaphysik als Solche ist nach Hume fragwürdig geworden und Kant setzt sich in seiner *Kritik der reinen Vernunft* das Ziel, von ihr zu retten was zu retten ist.

Die Prolegomena beginnen in §1 mit der Feststellung, dass metaphysische Erkenntnis niemals empirisch sein kann: „[...] *weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht,* [kann] *bei ihr zum Grunde liegen.*“[223] In §2 führt Kant erstmals den zentralen Punkt im System der Kritik der reinen Vernunft an: die Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Urteilen[224]. Analytische Urteile sind Kant zufolge Aussagen wie „Alle Körper sind ausgedehnt“. Sie sind analytisch, weil sie im Prädikat ihrer Aussage dem Subjekt, auf das sich die Aussage bezieht, nichts hinzufügen, es folglich nicht erweitern. Wenn wir uns „Körper“ denken, so denken wir uns immer auch „ausgedehnt“ - das Prädikat führt nur aus, was das Subjekt bereits enthält und ist rein erläuternder Natur. Grundlegendes Prinzip der Bewertung aller analytischen Urteile ist somit die Logik, speziell der Satz vom Widerspruch: wenn das Prädikat des Urteils im Subjekt schon enthalten ist, so kann man zwischen einem wahren und einem falschen analytischen Urteil unterscheiden, indem man feststellt, ob es widerspruchsfrei ist (richtig) oder nicht (falsch). Kant stellt weiterhin fest, dass alle analytischen Urteile Urteile a priori sind: rein aus dem Begriffssubjekt entwickelt, bedarf es keinerlei empirischer Erfahrung, um einen Widerspruch festzustellen. Entweder enthält die Begriffsdefinition das im Urteil ausgesprochene Prädikat oder nicht[225].

Im Gegensatz zu den analytischen Urteilen sind die synthetischen Urteile solcher Art, dass sie in ihrem Prädikat dem Subjekt etwas hinzufügen, unseren Begriff des Subjekts also erweitern. Da synthetische Urteile also über das im Subjekt der Aussage bereits Enthaltene hinausgehen ist der Satz vom Widerspruch allein nicht ausreichend, ihre Wahrheit festzustellen. Kant unterscheidet[226] zwei Klassen synthetischer Urteile: die Erfahrungsurteile und die mathematischen Urteile. Dass Erfahrungsurteile in Kants Verständnis als synthetische Urteile gelten müssen, ist schnell einzusehen: analytische Urteile dürfen aus ihrer Definition heraus nicht über den Begriff im Subjekt

222 (Kant, 1977f, p. 119)
223 (Kant, 1977f, p. 124)
224 (Kant, 1977f, p. 125f)
225 Es sei hier angemerkt, dass einige PhilosophInnen die Existenz von analytischen Urteilen a posteriori im Gegensatz zu Kant als möglich und mit seinen Überlegungen vereinbar ansehen: so sei z.B. die Aussage „Das Washington Monument ist ausgedehnt.“ eine empirische Ausführung (und somit ein Urteil a posteriori) der Aussage „Alle Körper sind ausgedehnt.“ (Williams, 1965, p. 76) Kant widerspricht dieser Interpretation explizit (Kant, 1977f, p. 126), für die weitere Diskussion in dieser Arbeit ist dies aber unerheblich.
226 (Kant, 1977f, p. 126)

hinausgehen. Genau dies vollzieht jedoch das Erfahrungsurteil: über den Subjekt-Begriff wird im Prädikat etwas ausgesagt, was aus der Erfahrung stammt, und nicht bereits analytisch aus dem Begriff zu schließen war. Nicht ganz so offensichtlich ist die Einteilung aller mathematischen Urteile als synthetische Urteile. Er stellt zunächst fest, dass alle mathematischen Urteile Urteile a priori sind[227], also keinerlei Erfahrungswissen benötigen. Um seine Einschätzung aller mathematischen Urteile als synthetische Urteile a priori zu verdeutlichen, wählt er das Beispiel des Satzes „5 + 7 = 12“[228]. Kant zufolge ist im Subjekt-Begriff dieses Satzes (5 + 7) das Prädikat (die Zahl 12) nicht zu finden – sie ist auch nicht daraus zu schließen. Erst unter Zuhilfenahme der Anschauung, z.B. der fünf Finger, lässt sich ableiten, wie die Zahl 12 aus der Summe 5 + 7 zustande kommt. Damit geht man aber über den Begriff der Summe von 5 und 7 hinaus, das mathematische Urteil ist somit *synthetischer* Natur. Gleiches gilt für geometrische Urteile[229]: Der Satz „Die Gerade ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten“ ist synthetisch, denn im Begriff der Geraden ist keine Größe definiert[230] und kann nur vermittelst der Anschauung als Urteil verstanden werden.

Kant konzediert, dass diese Definition gegen ein intuitives Verständnis mathematischer oder geometrischer Urteile verstößt. Er erklärt diese Intuition folgendermaßen: „*Was uns hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädikat solcher apodidaktischen Urteile schon in unserem Begriffe, und das Urteil sei also analytisch, ist bloß die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädikat hinzudenken, und diese Notwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzudenken sollen, sondern was wir wirklich in ihnen, obzwar nur dunkel, denken, und da zeigt sich, daß das Prädikat jenen Begriffen zwar notwendig, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelst einer Anschauung, die hinzukommen muß, anhänge.*“[231]

Nachdem Kant nun diese grundlegenden Überlegungen dargelegt hat, geht er daran, mit dem von ihm entwickelten Begriffswerkzeug der analytischen und synthetischen Urteile das Problem der Metaphysik zu untersuchen. Er stellt zunächst fest, dass „eigentlich metaphysische“ Urteile (d.h. Urteile, welche die Begrifflichkeiten der Metaphysik definieren, im Gegensatz zu denjenigen Urteilen, die diese nur auslegen) immer synthetischer Natur sind[232] - genauer, es sind immer, ihr Begriffssubjekt erweiternde Urteile vor aller Erfahrung, also synthetische Urteile a priori[233]. Die

227 (Kant, 1977f, p. 127)
228 (Kant, 1977f, p. 127f)
229 Kant bemerkt, dass es innerhalb der Geometrie auch analytische Sätze gibt, die allein aus dem Satz vom Widerspruch abgeleitet werden können, z.B. der Satz „a = a“ oder „(a + b) > a“. Diese Sätze gelten aber nur, soweit sie in der Anschauung dargestellt werden können, und nicht „*aus Prinzipien*“ (Kant, 1977f, p. 128).
230 (Kant, 1977f, p. 128)
231 (Kant, 1977f, p. 128f)
232 (Kant, 1977f, p. 133)
233 (Kant, 1977f, p. 134)

Beantwortung der Frage, wie Metaphysik als Wissenschaft möglich ist, lässt sich somit auf die Frage konkretisieren: wie kann ich synthetische Urteile a priori fällen? Hier stellt Kant nun einen Zusammenhang zwischen der Metaphysik und zwei ihr fremden Bereichen der Wissenschaft her. Indem er zeigt, dass die Metaphysik gleich der reinen Mathematik wie auch der reinen Naturwissenschaft auf synthetischen Urteilen a priori basiert, erarbeitet er sich eine argumentative Struktur, bei der er durch das Untersuchen von synthetischen Urteilen in diesen beiden Wissenschaftsbereichen Rückschlüsse auf die Metaphysik ziehen kann. Die „transzendentale Hauptfrage“ (Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?) gliedert sich somit in vier Teilfragen:

1. Wie ist reine Mathematik möglich?
2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
3. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?
4. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Zur Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit der Existenz von reiner Mathematik ist es für Kant notwendig, die Existenz einer Form der reinen Anschauung[234] zu belegen. Diese reine Anschauung ist der empirischen Anschauung vergleichbar, indem sie den Konstruktionsraum der Begriffe darstellt, denen wir durch die Anschauung neue Prädikate hinzufügen – allein, sie vollzieht diese synthetische Erweiterung der Begriffe a priori, also ohne jedes Erfahrungswissen. Sie ist dasjenige, um das der Begriff der Gerade erweitert werden muss, um in ihm die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten definieren zu können. Was versteht Kant nun aber unter einer reinen Anschauung? Es ist die „*Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht*“[235], die „*formale Bedingung* [...] *unserer Sinnlichkeit*“[236] - das heißt hier, im konkreten Fall der reinen Mathematik: die Anschauung von Raum und Zeit. Diese beruht auf keiner Erfahrung, sie stellt vielmehr den notwendigen Rahmen dar, innerhalb dessen sinnliche Erfahrung möglich ist. Die reine Mathematik beruht in allen ihren Urteilen auf der reinen Anschauung von Raum und Zeit: in einem mathematischen Urteil wird der Subjektbegriff synthetisch um die Prädikate erweitert, indem sie in der reinen Anschauung erkannt werden. Kant erläutert seine Idee am Beispiel eines Spiegelbildes[237]: Nichts ist einer Hand ähnlicher als das Bild dieser Hand im Spiegel, doch kann man dieses Spiegelbild nicht an die Stelle der Hand setzen, da es spiegelverkehrt ist. Die Hand und ihr Spiegelbild sind keine Vorstellungen der Dinge, wie sie wirklich sind, sondern vielmehr sinnliche Anschauungen, Resultate des Verhältnisses der Dinge-an-

234 (Kant, 1977f, p. 143)
235 (Kant, 1977f, p. 144)
236 (Kant, 1977f, p. 146)
237 (Kant, 1977f, p. 148)

sich (die wir nicht erkennen können) zu unserer Sinnlichkeit, deren formale Bedingung der Raum darstellt. Nachdem Kant so die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori für die reine Mathematik bewiesen hat, wendet er sich der reinen Naturwissenschaft zu.

Zunächst definiert Kant näher, was er mit dem Begriff reine Naturwissenschaft genau bezeichnet wissen möchte. Nach Kant besteht reine Naturwissenschaft aus denjenigen, a priori feststehenden Gesetzen, die wir vor aller empirischen Naturwissenschaft als Grundlage voraussetzen: z.B. dass alles was geschieht durch eine Ursache nach „*beständigen Gesetzen*“[238] vorher bestimmt ist. Diese Gesetzmäßigkeiten vor aller Empirie (Kant nennt sie die „*notwendigen Gesetzmäßigkeiten aller Gegenstände der Erfahrung*“[239]) sind genau diejenigen Gesetzmäßigkeiten, die Kant unter dem Begriff der reinen Naturwissenschaft untersuchen möchte. Im Zuge dieser Untersuchung führt Kant zunächst eine weitere Unterscheidung ein: nämlich zwischen Wahrnehmungsurteilen und Erfahrungsurteilen. Wahrnehmungsurteile sind rein subjektive Aussagen, die wir aufgrund der Affektion unserer Sinne durch eine konkrete Erscheinung treffen. Erfahrungsurteile hingegen sind diejenigen Urteile, die wir tätigen, um Objektivität und intersubjektive Zugänglichkeit zu beanspruchen. So ist z.B. die Aussage „Wenn die Sonne auf den Stein scheint, erwärmt sich dieser“ ein Wahrnehmungsurteil, die Aussage „Die Sonne erwärmt den Stein“ jedoch ein Erfahrungsurteil, da in Letzterem der Anspruch liegt, Kausalität zu begründen[240]. Die Gesetzmäßigkeiten der reinen Naturwissenschaft sind, analog zu diesem Beispiel, diejenigen Bedingungen, die ein Urteil zu erfüllen hat, um als objektives Urteil Gültigkeit zu erlangen[241], um in der Kantischen Diktion also nicht nur als Wahrnehmung, sondern als Erfahrung gelten zu können.

Abbildung 4: Die Kategorientafel

238 (Kant, 1977f, p. 160)
239 (Kant, 1977f, p. 161)
240 (Kant, 1977f, p. 167)
241 Kants Argumentation ist ausführlich und komplex, eine vollständige Wiedergabe der argumentativen Struktur, welche unter anderem das Kategoriensystem (vgl. Abbildung 4) beinhaltet, dass die logischen Urteile auf transzendentale Verstandesbegriffe sowie auf die resultierenden unterschiedlichen wissenschaftlichen Urteile abbildet, würde den Rahmen dieser Skizze sprengen.

Untersucht man nun die Frage, wie die notwendige Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung – die reine Naturwissenschaft – überhaupt möglich sei, so muss man die Gründe untersuchen, die man bei der Bewertung der Legitimität des Urteils der Sinne anwendet. Ein Sinnesurteil ist objektiv und notwendig, wenn es eine Erscheinung (eine konkrete Wahrnehmung durch die Sinne) im Denken unter Rückgriff auf die Kategorien formuliert. Nicht vergessen darf man hierbei, dass Kant Objektivität und Notwendigkeit hier immer nur in Ansehung der Erfahrung gelten lässt: „*Die wesentliche Einschränkung der Begriffe also in diesen Grundsätzen ist: daß alle Dinge nur als Gegenstände der Erfahrung* […] *notwendig a priori stehen.*“[242]

In §36 geht Kant nochmals einen Schritt zurück und erweitert seine Frage „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“ zu der Frage: „Wie ist Natur selbst möglich?“. Ihre Möglichkeit ergibt sich einmal, in ihrer Eigenschaft als „*Natur in materieller Bedeutung*[243]“, hier verstanden als die Summe der Erscheinungen, aus der *Beschaffenheit unserer Sinne*, die bei der Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit reiner Mathematik untersucht wurde. „*Natur in formeller Hinsicht*“[244] ist hingegen aufgrund der *Beschaffenheit unseres Verstandes* möglich, die in der zweiten Hauptfrage nach der Möglichkeit der reinen Naturwissenschaft untersucht wurde. Zur Erinnerung: während bei der Betrachtung der Frage nach der Möglichkeit der reinen Mathematik Raum und Zeit als Konstruktionsraum das notwendige Dritte darstellen, also dasjenige, was zwischen Subjekt und Prädikat vermittelt und ein synthetisches Urteil a priori ermöglicht, ist es bei der Betrachtung der reinen Naturwissenschaft, also der Frage nach den Begriffen von Substanz, Kausalität etc. die formale Einheit der menschlichen Erfahrung, die Kant in seinem Kategorienschema festhält. A. R. Raggio schreibt dazu: „*So wie Raum und Zeit formale Momente der sinnlichen Anschauung und nicht Anschauungen von abstrakten Formen sind, so ist auch die Einheit der Erfahrung ein formales Moment unserer sinnlichen Erfahrung und natürlich kein abstraktes Prinzip der Metaphysik. Auf diese Einheit der Erfahrung kann sich die transzendentalphilosophische Synthesis stützen, genauso wie die mathematische Synthesis auf den Anschauungen a priori von Raum und Zeit basiert.*“[245]

Ab §40 wendet sich Kant mit der Untersuchung der Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik überhaupt dem eigentlichen Hauptthema der Prolegomena zu. Hierzu entwickelt er das Begriffswerkzeug der Ideen: grundlegend von den Kategorien als reinen Verstandesbegriffen, deren Grundsätze sich *in der Erfahrung bestätigen* lassen, unterschieden sind die Ideen reine

242 (Kant, 1977f, p. 176)
243 (Kant, 1977f, p. 186)
244 (Kant, 1977f, p. 187)
245 (Raggio, 1969)

Vernunftbegriffe, deren Sätze sich *in der Erfahrung weder bestätigen noch widerlegen lassen*[246]. Metaphysik beschäftigt sich nicht mit Kategorien, sondern mit Ideen. Diese Ideen gliedern sich formal in kategorische, hypothetische und disjunktive Vernunftschlüsse, inhaltlich bestimmt sie Kant als die *psychologischen Ideen* (die Idee des Selbst, der Seele, etc.), die *kosmologischen Ideen* (die Idee der Unendlichkeit der Welt, der Teilbarkeit der Materie, der Freiheit im Angesicht der Natur, der Existenz eines notwendigen Wesens in der Reihe der Weltursachen) sowie die *theologischen Ideen* (Existenz und Wesen Gottes). Kant legt besonderen Wert auf die Feststellung, dass Ideen ganz andere Eigenschaften besitzen, als Kategorien: während Kategorien dem Verstand die Erkenntnis und Einordnung von Anschauungen und somit Erfahrung überhaupt ermöglichen, sind Ideen nur Ausdruck eines Vernunftbedürfnisses nach Vollständigkeit: „*Die reine Vernunft hat unter ihren Ideen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, zur Absicht, sondern fordert nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine Vollständigkeit der Prinzipien, aber nicht der Anschauungen und Gegenstände sein.*“[247] Kant mahnt bei der Betrachtung dieser Ideen zur philosophischen Vorsicht: als Ausdruck einer Sehnsucht der Vernunft nach Vollständigkeit verleiten sie leicht dazu, ihren Gebrauch auf die Dinge-an-sich zu erweitern und unzulässige Aussagen zu treffen, dem Verstand also einen transzendenten Gebrauch zu entlocken der „*nur durch wissenschaftliche Belehrung und mit Mühe in Schranken gebracht werden kann.*“[248] Diese mahnende Vorsicht manifestiert sich bei seiner Diskussion der drei Arten von Ideen in einer radikalen Umwälzung dessen, was bislang als Gegenstand der Metaphysik gehandelt wurde.

Bei der Betrachtung der psychologischen Ideen spricht er zunächst der Idee des „Ich“ den Begriffscharakter ab: wäre es ein Begriff, so könnte man es auch als Prädikat für andere Subjekte nutzen, was offensichtlich nicht der Fall ist. Vielmehr ist das Selbst nur Ausdruck für „*die Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subjekt derselben.*“[249] Auch die Vorstellung der logischen Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele wird kritisiert: Beharrlichkeit von Substanzen kann nur im Rahmen der Erfahrung beweisbar sein, Erfahrung ist aber über den Tod hinaus unmöglich. Ein Beweis der Unsterblichkeit ist auf diesem Weg folglich nicht möglich. Als dritten Teilaspekt der psychologischen Ideen diskutiert Kant die Frage nach der Wirklichkeit der Dinge. Diese Frage erfordert zwei Antworten: Bezieht man sie auf die empirische Existenz von Dingen, wie sie uns in Anschauungen gegeben sind, so ist sie trivial wahr, wie sich aus den

246 Diese Unterscheidung ist für Kant notwendige Grundlage für die Möglichkeit von Metaphysik überhaupt: trifft man sie nicht, so ist alle metaphysische Arbeit „*höchstens ein regelloser stümperhafter Versuch*“ (Kant, 1977f, p. 199)
247 (Kant, 1977f, p. 202)
248 (Kant, 1977f, p. 204)
249 (Kant, 1977f, p. 205)

Erfahrungsgesetzen, die im Rahmen der Beantwortung der zweiten Hauptfrage untersucht wurden, objektiv beweisen lässt. In ihrer ontologischen Dimension, also als Frage nach der Existenz von Körpern außerhalb unserer Gedanken, ist sie jedoch nie zu beantworten, denn wenn der Raum und die in ihm stehenden Gegenstände keine formale Bedingung unserer Sinnlichkeit darstellen, sondern etwas außerhalb der Erfahrung Stehendes bedeuten sollen, so kann mich kein Erfahrungswissen von einer definitiven Wirklichkeit von Körpern in ihm überzeugen.

Als nächstes wendet sich Kant den kosmologischen Ideen zu. Kosmologische Ideen bestehen für ihn aus den Fragen, die sich der Verstand stellen muss, wenn er die „*absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten*“[250] begründen möchte, wobei die Gegenstände, deren Bedingungen er in ihnen untersucht, stets aus der Sinnenwelt entnommen werden, diese in ihren Begründungen aber verlassen müssen. In anderen Worten: Gegenstände der sinnlichen Erfahrung werden durch Begründungen fundiert, deren Erklärungshaltung einen, die Erfahrung übersteigenden, Ansatz benötigt. Kant unterscheidet vier „*dialektische Behauptungen*“[251] innerhalb der kosmologischen Ideen, wobei er die beiden ersten als mathematische, die beiden letzten als dynamische Ideen definiert (Vgl. Abbildung 5).

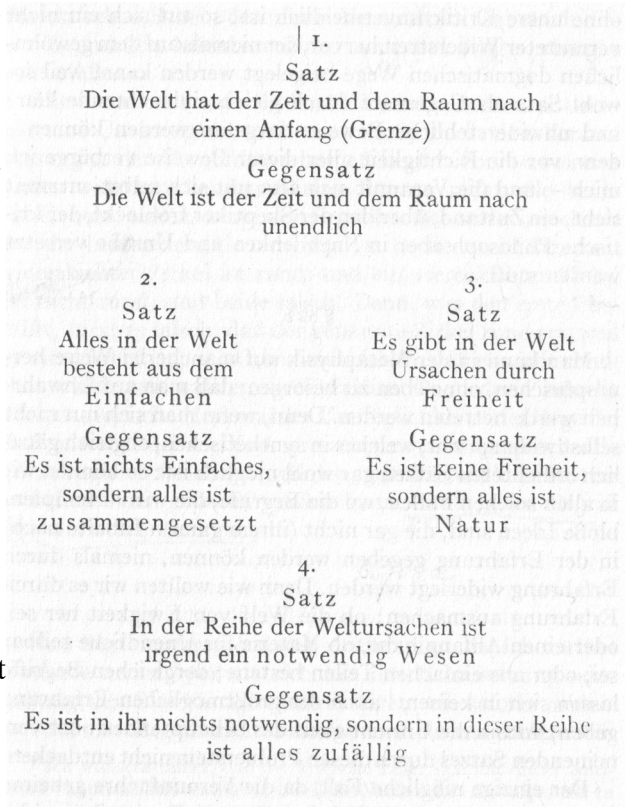

Abbildung 5: Die vier Antinomien der kosmologischen Ideen

Die ersten beiden dialektischen Behauptungen nennt Kant mathematisch, da „*sie sich mit der Hinzusetzung oder Teilung des Gleichartigen beschäftigen*“[252]. Bei beiden mathematischen Antinomien besteht für Kant der Grund für ihre scheinbare Widersprüchlichkeit in einer begrifflichen Verwirrung, deren Auflösung dazu führt, dass man die Falschheit von These und Antithese einsehen kann. Die begriffliche Verwirrung der ersten Antinomie wird deutlich, wenn man einsieht, dass man nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit des Raumes und der Zeit nicht sinnvoll fragen kann: da Raum und Zeit formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit und somit unserer Erfahrung darstellen, ist es logisch nicht möglich, sinnvoll nach deren Begrenzung

250 (Kant, 1977f, p. 210)
251 (Kant, 1977f, p. 211)
252 (Kant, 1977f, p. 213)

außerhalb unserer Erfahrung zu fragen. Analog zu diesem Widerspruch lässt sich auch die zweite Antinomie auflösen: „*Anzunehmen, daß eine Erscheinung […] alle Teile vor aller Erfahrung an sich selbst enthalte, zu denen nur immer mögliche Erfahrung gelangen kann, heißt: einer bloßen Erscheinung, die nur in der Erfahrung existieren kann, doch zugleich eine eigene vor Erfahrung vorhergehende Existenz geben,* […] *welches sich widerspricht* […].“[253] Die mathematischen Antinomien sind somit letztlich lediglich Scheinwidersprüche und Ausdruck einer begrifflichen Verwirrung. Ihre Falschheit wird offensichtlich, wenn man ihre widersprüchliche Begriffskonstruktion darlegt: weder These noch Antithese können ihren Erklärungsanspruch einlösen.

Die dialektischen Behauptungen 3 und 4 bezeichnet Kant als dynamische Antinomien, da sie in ihren Aussagen Verknüpfungen zwischen Dingen zulassen, die nicht gleichartig sind (Ursache und Wirkung können zwar gleichartig sein, setzen dies aber nicht voraus). Kant zufolge liegt die Problematik bei den dynamischen Antinomien in der falschen Vorstellung, dass die jeweils als These – Antithese vorgestellten Sätze einander entgegengesetzt seien: ihm zufolge sind in Behauptung 3 und 4 sowohl These wie auch Antithese miteinander vereinbar[254]. Die vorgeblichen Antinomien sind also gar keine, durch die Vereinbarkeit von These und Antithese lösen sich die Widersprüche auf. Die dritte Antinomie (die Frage nach Ursachen durch Freiheit) besteht in der falschen Voraussetzung, dass sich die Frage nach Naturnotwendigkeit und Freiheit auf den gleichen Erklärungsraum beziehen. Sie löst sich dadurch auf, dass man Naturnotwendigkeit auf die Erscheinungen bezieht, Freiheit hingegen auf die Dinge-an-sich-selbst. Denn um die, für die Freiheit notwendige Spontaneität, oder Selbstverursachung begreifbar zu machen, muss man annehmen, dass sie nicht durch etwas anderes bedingt ist, d.h. „*die Ursache, ihrer Kausalität nach, nicht unter Zeitbestimmung ihres Zustandes*“[255] steht. Da aber die Zeit eine formale Bedingung unserer Erfahrung ist, stellt ein Ding ohne Zeitbestimmung immer ein Noumenon, also ein Ding-an-sich dar, und eben gerade kein Phänomen, das unter der Naturnotwendigkeit von Ursache und Wirkung steht. In der Konsequenz sind These wie auch Antithese wahr und miteinander vereinbar: Die Verknüpfung von Ursache und Wirkung als Naturnotwendigkeit im Rahmen der empirischen, sinnlichen Erfahrung, wie auch die Freiheit als „*Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt)*“[256] in ihrer Beziehung auf das Ding-an-sich. Die Naturgesetze gelten im Raum der Phänomene absolut, die Frage ist nur, wie die Handlung zustande kommt: handle ich aus Vernunftgründen, so bin ich, bedingt durch die noumenale Ursache, frei, handle ich aus sinnlicher

253 (Kant, 1977f, p. 215)
254 (Kant, 1977f, p. 215)
255 (Kant, 1977f, p. 217)
256 (Kant, 1977f, p. 217)

Affektion, so bestimmt Naturnotwendigkeit meine Handlung. In beiden Fällen „*hängen die Wirkungen nach beständigen Gesetzen zusammen; mehr verlangen wir aber nicht von der Naturnotwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht.*“[257] Der entscheidende Grund ist somit, dass „*das Verhältnis der Handlung zu objektiven Vernunftgründen […] kein Zeitverhältnis*“[258] darstellt, die Freiheit der Handlung also als Ursache des Dinges-an-sich verstanden werden kann, dessen Verständnis im Rahmen der Erscheinungen jedoch immer auch unter dem Gesetz von Ursache und Wirkung naturnotwendig geschieht. Analog zu dieser Argumentation des unterschiedlichen Geltungsraumes der jeweiligen These wird auch die vierte Antinomie ihrer Widersprüchlichkeit beraubt: Versteht man die Ursachen der Erscheinungen (der Phänomene) als von den Ursachen der Dinge-an-sich-selbst (der Noumene) unterschieden, so löst sich die vermeintliche Gegensätzlichkeit der Thesen auf. Im phänomenalen Raum ist kein notwendiges Wesen als Ursache der Dinge zu denken, im noumenalen Raum jedoch kann man die Welt als mit einem notwendigen Wesen verbunden verstehen[259].

Als letzte Kategorie transzendentaler Ideen beschäftigt sich Immanuel Kant mit den theologischen Ideen, die sich aus dem Streben der Vernunft nach einem Ideal der reinen Vernunft ergeben. Im Gegensatz zu den vorigen (psychologischen und kosmologischen) transzendentalen Ideen spielt die Erfahrung hier keine Rolle: allein aus „*bloßen Begriffen*“[260] wird die Frage eines höchsten, vollkommenen Wesens konstruiert. Folglich ist diese transzendentale Idee auch am einfachsten einzuhegen[261]: sie ist „*notwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft*“[262], die jedoch nie als konstitutives Dogma verstanden werden kann.

Im Anschluss an die Diskussion der einzelnen transzendentalen Ideen problematisiert Kant zusammenfassend die Frage nach der Grenze der reinen Vernunft. Nochmals verdeutlicht er die beiden Grundsätze, auf der sich seine bisherige Analyse stützt: Einerseits können wir von einem Gegenstand nicht mehr erkennen, als wir von ihm in der Erfahrung, als empirisch fassliche Erscheinung kennen lernen, andererseits ist es aber aus objektiven Vernunftgründen notwendig, das (empirisch nicht zu fassende) Ding-an-sich anzunehmen. Es ist „*Naturanlage unserer Vernunft*“[263], in ihrem nach Vollständigkeit strebenden Erkennen stets auf einen Aspekt des Seins der Dinge, den sie begrifflich nicht durchdringen kann – die Noumena, oder Dinge-an-sich – zu verweisen. Die

257 (Kant, 1977f, p. 219)
258 (Kant, 1977f, p. 220)
259 (Kant, 1977f, p. 220)
260 (Kant, 1977f, p. 222)
261 Im Rahmen der Prolegomena wird diese Kategorie von Kant mit einem simplen Verweis auf die Kritik der reinen Vernunft abgearbeitet, deren Diskussion des Themas „*faßlich, einleuchtend und entscheidend*“ (Kant, 1977f, p. 222) sei.
262 (Kant, 1977f, p. 222)
263 (Kant, 1977f, p. 228)

Grenzfrage der Vernunft stellt somit das Problem dar, wie die Vernunft mit diesem Verweis, der „*Verknüpfung dessen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen, und auch niemals kennen werden*“[264], umgehen soll. In der Behandlung der Grenzfrage offenbart Kant nun seine Vorstellung der eigentlichen Aufgabe der Metaphysik: es ist der Verweis auf die Grenzen der Erfahrung, der als ihr originärer Beitrag zur Vollständigkeit der Vernunft dient. Als Grenzziehung und -erkenntnis ist eine so verstandene Metaphysik bereits ein epistemischer Fortschritt. Es kann ihr nicht darum gehen, die Noumena spekulativ zu behandeln, denn im Rahmen dieser Gegenstände der reinen Vernunft kann keine Spekulation sinnvolle Begriffe entwickeln – vielmehr liegt ihre Aufgabe in der Konkretisierung eines Horizontes der Vernunft, der zwar unüberschreitbar, aber für die inhaltliche Vollständigkeit (und im Fall der Frage der natürlichen Theologie z.B. auch für die moralische Verfasstheit) der Vernunft „*unumgänglich*“[265] ist. In dieser Verfasstheit eröffnet uns die Metaphysik einen Bezugsrahmen, der als Grenze des sinnlich Erfahrbaren, mithin als Grenze des empirisch überhaupt zu fassenden Wissens dient – auch wenn sie diesen Rahmen nie mit positiver Erkenntnis füllen kann. Die Metaphysik hat bei Kant also keine konstitutive, sondern eine regulative Funktion. Als Beispiel für diese regulative Funktion führt Kant die drei verschiedenen transzendentalen Ideen und ihre, im Rahmen seiner kritischen Philosophie explizierte Funktion als Grenzwächter der Vernunft an: So kann die metaphysische Beschäftigung mit den psychologischen Ideen zwar keine positive Bestimmung der Seele oder dergleichen hervorbringen, aber sie weist auf die Unzulänglichkeit einer rein materialistischen Erklärungshaltung hin, da alle Erfahrungsbegriffe (die einzigen Begriffe, die der Materialismus gelten lässt) an der Grenze zu den Noumena abbrechen müssen, der Materialismus somit das Ziel seines Erklärungsversuches gar nicht begrifflich fassen kann. Die kosmologischen Ideen verweisen analog dazu auf die Unzulänglichkeit einer naturalistischen Erklärungshaltung, da jede Naturerkenntnis immer auch einen Verweis auf die Dinge hinter der Erscheinung in sich trägt. Die theologischen Ideen hingegen dienen dazu, ein Selbstverständnis des Menschen zu ermöglichen, das nicht dem fatalistischen Gedanken der absoluten Naturnotwendigkeit unterliegt, da es seine unbedingte Freiheit in der Idee eines höchsten Wesens als Ursache begründet sieht. Kant schreibt: „*So dienen die transzendentalen Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die freche und das Feld der Vernunft verengende Behauptungen des Materialismus, Naturalismus, und Fatalismus aufzuheben[...]*“[266]. In dieser Grenzziehung liegt also die Möglichkeit der Metaphysik überhaupt, was die dritte Hauptfrage der Prolegomena beantwortet.

264 (Kant, 1977f, p. 229)
265 (Kant, 1977f, p. 239)
266 (Kant, 1977f, p. 240)

Es bleibt die letzte Frage der Prolegomena, nämlich: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“ Laut Kant kann Metaphysik als Wissenschaft in Anbetracht der generellen Möglichkeit ihrer Existenz, die in der dritten Hauptfrage untersucht wurde, nur als Kritik vollzogen werden. Es liegt in der Natur der menschlichen Vernunft, nach Vollständigkeit in ihrer Erkenntnis zu streben, und dieses Streben treibt den Mensch notwendig dazu, metaphysische Untersuchungen anzustellen[267]. Damit diese jedoch nicht als haltlose Spekulationen in sinnlosen Aussagen verpuffen, *„durch waghälsige Behauptungen den Eigendünkel, durch subtile Ausflüchte und Beschönigung die Sophisterei, und durch die Leichtigkeit, über die schwersten Aufgaben mit ein wenig Schulweisheit wegzukommen, die Seichtigkeit begünstige“*[268], muss ihr Fundament in einer kritischen Philosophie liegen, die die Metaphysik unter Einbeziehung der, durch die *Kritik der reinen Vernunft* aufgezeigten Grenzen einhegt. Das konkrete Programm einer neuen Metaphysik sieht Kant durch seine *Kritik der reinen Vernunft* nicht inhaltlich vollbestimmt[269], doch sieht er ihre Grundsätze, ihr Fundament, als in der kritischen Philosophie vorgezeichnet. Nicht zuletzt sei es die Theologie, die der kritischen Philosophie in ihrer Neuformulierung der Metaphysik zu einigem Dank verpflichtet sei: ist es doch ein Dienst der kritischen Metaphysik, die Theologie *„von dem Urteil der dogmatischen Spekulation unabhängig“* zu machen und sie so *„wider alle Angriffe solcher Gegner völlig in Sicherheit [...]“*[270] zu stellen – eine philosophische Leistung, zu der die alte, dogmatische Metaphysik, trotz aller ihrer Versprechen, nie in der Lage war.

267 „*Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden.*“ (Kant, 1977f, p. 245)

268 (Kant, 1977f, p. 263)

269 (Vgl. Kant, 1977f, p. 262): *„Wie die Bemühungen der Gelehrten zu einem solchen Zweck vereinigt werden könnten, dazu die Mittel zu ersinnen, muß ich anderen überlassen.“*

270 (Kant, 1977f, p. 263)

3.2. Die Religionskritik Immanuel Kants in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*

In diesem Kapitel beschäftige ich mich näher mit der Religionskritik Immanuel Kants, wie sie in den Prolegomena erscheint. Hierbei ist es mir wichtig, die Eingrenzung dieser Beschäftigung zu betonen: weder kann ich beanspruchen, eine vollständige Darlegung der religionsphilosophischen Überzeugungen Immanuel Kants vorzubringen, noch möchte ich den Rahmen der Untersuchung auf mehr als das in den Prolegomena Gesagte erweitert wissen. Auch wenn hin und wieder Verweise auf andere Werke Immanuel Kants nötig sind, um den Zusammenhang seiner Überlegungen zu verdeutlichen, so liegt das Augenmerk der Untersuchung doch klar auf den Aussagen, die er in den Prolegomena trifft – alles darüber Hinausgehende würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Dennoch: die philosophischen Erkenntnisse der Prolegomena basieren auf der in der *Kritik der reinen Vernunft* geleisteten Arbeit. Die korrespondierenden Stellen der Kritik nehmen daher im Rahmen dieser Untersuchung ebenfalls einen gewissen Umfang ein, so sie zur Explikation des in den Prolegomena Gesagten dienen. Das komplizierte Verhältnis[271] der *Kritik der reinen Vernunft* zu den Prolegomena bleibt hierbei jedoch ohne nähere Beachtung.

Zu Beginn der Untersuchung gilt es, die Frage zu beantworten, was genau Religionskritik in diesem Zusammenhang bedeuten soll. Im Gegensatz zu David Humes *Dialogues Concerning Natural Religion* geht es Immanuel Kant in den Prolegomena nicht direkt um eine Auseinandersetzung mit der Religion, weder der natürlichen, noch der offenbarten – vielmehr liefert er in seinen Prolegomena eine kondensierte Version seiner *Kritik der reinen Vernunft*, welche sich anschickt, eine Definition dessen, worüber man im Rahmen der reinen Vernunft sinnvoll sprechen kann, zu liefern. Dennoch hat das Werk, insbesondere in der Auseinandersetzung mit David Hume, direkte religionsphilosophische Implikationen, wie Dieter-Jürgen Löwisch klar herausstellt: *„Kants direkte und indirekte Äußerungen zu den Dialogen in den Prolegomena […] nehmen insgesamt Bezug auf das Problem einer möglichen Erkenntnis und Bestimmbarkeit des höchsten Wesens, der ersten schöpferischen Ursache, kurz: einer möglichen Gotteserkenntnis.“*[272]

Als ersten Hauptpunkt der Religionskritik in den Prolegomena kann man die Beschäftigung Immanuel Kants mit den Ideen im dritten Teil der Prolegomena verstehen. Hier befasst sich Immanuel Kant mit denjenigen Thesen, die er in der Dialektik seiner *Kritik der reinen Vernunft*

271 Vgl. (Guyer, 2012)
272 (Löwisch, 1964, p. 63)

ausführlich behandelt. Es geht ihm um das *„[...] Eigentümliche der Metaphysik, nämlich die Beschäftigung der Vernunft bloß mit sich selbst [...]“*[273]. Während sich der Verstand, organisiert durch die Kategorien, mit der Strukturierung der sinnlichen Erfahrung sowie mit Urteilen über diese befasst, hat es die Vernunft in ihrem metaphysischen Gebrauch mit Aussagen und Urteilen zu tun, die ohne jedes Erfahrungswissen auskommen müssen. Deren Organisationsform bezeichnet Kant als die Ideen[274]. Wie bereits in Kapitel 3.1 erläutert gliedern sich die Ideen in drei unterschiedliche Kategorien (hier nicht als kantischer Begriff gedacht!): die psychologischen Ideen, die sich mit dem Selbst und der Seele beschäftigen („*Idee des vollständigen Subjekts*“)[275], die kosmologischen Ideen, die sich mit dem Weltzusammenhang beschäftigen („*Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen*“)[276], sowie die theologischen Ideen, die sich mit der Frage nach einem höchsten Wesen beschäftigen („*Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen*“)[277]. Im Rahmen der Diskussion religionskritischer Aspekte der Prolegomena sind die Ideen ein essentieller Bezugspunkt: lassen sie sich doch auch als jeweilige Beschäftigung mit den Themen von Unsterblichkeit (psychologisch), Freiheit (kosmologisch) und Gott (theologisch) formulieren.

Betrachtet man die Auseinandersetzung Immanuel Kants mit den Ideen, so fällt einem zunächst auf, dass er allen drei Teilbereichen der transzendentalen Ideen sehr kritisch gegenübersteht. So verirrt sich ihm zufolge die reine Vernunft bei der Diskussion der psychologischen Ideen zwangsläufig in Fehlschlüsse (Para-Logismen), „*die vom transzendentalen Subjekt, das nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit des realen Subjekts selbst schließen“*[278]. Die kosmologischen Ideen führen zu widersprüchlichen Gesetzen (Anti-Nomien), die – vergeblich – allein aus der Widerlegung ihrer oppositionellen Ansicht ihre Richtigkeit zu begründen suchen, während die theologischen Ideen in ihrem Versuch, aus der *„[...] Idee einer höchsten Realität, fälschlicherweise auf deren Existenz, auf das Dasein Gottes als des schlechthin höchsten Wesens [...]“*[279] zu schließen, ebenfalls als philosophisch gescheitert angesehen werden müssen. Akzeptiert man die

273 (Kant, 1977f, p. 197)

274 Zur genauen Definition des Begriffs der Idee bei Kant siehe das Kapitel „Von den Ideen überhaupt“, Erster Abschnitt des Ersten Buchs der Transzendentalen Dialektik, in der er alle Vorstellungen (Vorstellungen überhaupt) charakterisiert: *„Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (perceptio). Eine Perzeption, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio), eine objektive Perzeption ist Erkenntnis (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee, oder der Vernunftbegriff.“* (Kant, 1977g, p. 326)

275 (Kant, 1977f, p. 200f)

276 ebd.

277 ebd.

278 (Höffe, 2011, p. 217)

279 ebd.

Argumentation Kants, so wird Metaphysik in ihrer traditionellen, rationalistisch geprägten Form verunmöglicht, da die orthodoxen Theorien, ja: die Themen der Metaphysik überhaupt, als inhaltsleer und unbestimmbar entlarvt sind. Es ist diese destruktive Seite der kritischen Philosophie, die Immanuel Kant den Titel des „Alleszermalmers“[280] eingebracht hat. Doch Kants Dialektik ist nicht rein destruktiv, vielmehr sind die metaphysischen Versuche der reinen Vernunft in der Vorstellung Kants eine notwendige Folge des Strebens der Vernunft nach Vollendung. Ottfried Höffe beschreibt dieses Streben eindrucksvoll: *„Weil die Erfahrung notwendigerweise nur Fragmente der Wirklichkeit zeigt, sucht die Vernunft sie zu einem Ganzen zu ordnen, das aber, weil nie gegeben, nur aufgegeben, kein Gegenstand einer besonderen Wissenschaft, der Metaphysik, ist. Es bildet vielmehr den Fluchtpunkt einer stets fortschreitenden Forschung. Deren Ende und Vollendung ist wie ein Horizont, von dem nur Kinder glauben, man könne jemals seinen Rand erreichen.“*[281] Während sich Kant als unerbittlicher Gegner all derjenigen erweist, die behaupten, im Land der reinen Vernunftbegriffe echte Erkenntnis bieten zu können, so adelt er doch in gewisser Weise den Anspruch der Vernunft, über die Erfahrung hinaus zu streben. Angesichts des fragmentarischen Charakters unseres Wissens ist dieses Streben notwendig – wenn auch philosophisch gefährlich und der Kritik bedürftig. In den folgenden drei Abschnitten möchte ich die Beschäftigung Kants mit den transzendentalen Ideen näher untersuchen, während ich im letzten Abschnitt dieses Kapitels mit dem Analogieschluss auf einen weiteren religionskritischen Aspekt der Prolegomena eingehen möchte.

3.2.1. „Illusionäre Verdinglichung“[282]: die psychologischen Ideen

Der erste Fehlschluss (Para-Logismus) in der Diskussion der psychologischen Ideen, auf den Kant im Rahmen seiner transzendentalen Dialektik zu sprechen kommt, ist der Paralogismus der Substantialität, den er in der *Kritik der reinen Vernunft* wie folgt formuliert: „*Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt unserer Urteile ist und daher nicht als Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz. Ich, als ein denkend Wesen, bin das absolute Subjekt aller meiner möglichen Urteile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädikat irgend eines anderen Dinges gebraucht werden. Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), Substanz.*“[283] Es geht also um die Frage, welchen ontologischen Status das Selbst beanspruchen

280 Vgl. (Kuehn, 2001, p. 238)
281 (Höffe, 2011, p. 219)
282 Untertitel des ersten Kapitels zu den psychologischen Ideen in (Höffe, 2011, p. 234)
283 (Kant, 1977d, p. 362)

kann, um die Substantialität der Seele. Zunächst weist Kant darauf hin, dass die Frage nach dem Subjekt eine Folge des fortschreitenden Fragens unserer Vernunft ist: haben wir mit einem Prädikat eine Aussage über ein Ding getroffen, so „fordert“[284] die reine Vernunft die Bestimmung eines dazugehörigen Subjekts. Dieses ist wiederum, so es dann bestimmt wird, qua Prädikat bestimmt, was einen infiniten Regress initiiert, der von der reinen Vernunft nicht durchbrochen werden kann. Das „absolute Subjekt“[285] kann nicht als substanzhaftes Objekt bestimmt werden, da die Bestimmung als Objekt immer prädikativ vorgehen muss. Was Kant hier sagen will, lässt sich folgendermaßen beschreiben: Wenn ich von dem Selbst (der Seele) des Menschen inhaltliche Aussagen – wie zum Beispiel die der Beharrlichkeit, d.i. das Weiterleben der Seele nach dem Tode – treffen möchte, so postuliere ich ein Prädikat eines Objekts. „Die Seele ist unsterblich.“ Kant zufolge sind aber Aussagen dieser Art niemals aus dem Begriff eines Dings an sich zu ziehen: spreche ich von der Beharrlichkeit einer Substanz, so spreche ich von Dingen in der Erfahrung. Erfahrung aber gibt es nur im Leben, „[...] *folglich kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geschlossen werden, denn der Tod ist das Ende aller Erfahrung* [...]*“*[286] Aussagen über die Unsterblichkeit der Seele sind demnach philosophisch unsinnig, denn sie beanspruchen einen Geltungsraum (nämlich den der empirisch feststellbaren Dinge), den sie epistemologisch nicht durchdringen können. Gleiches gilt auch für Aussagen über die Immaterialität der Seele[287].

Die Kritik am ersten Paralogismus führt so direkt in die Kritik des zweiten Paralogismus, die sich gegen die Vorstellungen des cartesischen Idealismus richtet. Wenn Descartes behauptet, im „Ich denke“ die unbezweifelbare Grundlage aller Erkenntnis zu finden, so ist dies eine Täuschung: da in Kants System des transzendentalen Idealismus das Ich des „Ich denke“ nicht als Substanz begriffen werden kann, haben Fragen nach seinem Sein oder Nicht-Sein keinen Sinn. Es „*fehlt die zur Konstitution eines objektiven Gegenstandes erforderliche sinnliche Anschauung.*“[288] Die religionskritischen Implikationen dieser Überzeugung Immanuel Kants sind offensichtlich: da er die Trennung in zwischen Körper und Geist nach Descartes (res extensae vs. res cogitans) als unsinnig widerlegt, hat für ihn das Leib-Seele Problem ebenfalls nur den Charakter einer Begriffsverwirrung.

284 (Kant, 1977f, p. 204)
285 (Kant, 1977f, p. 205)
286 (Kant, 1977f, p. 206)
287 Eine Präzisierung, die sich in der entsprechenden Stelle in der Kritik der reinen Vernunft findet: *„[...] die Seele ist körperlich. Wenn ich nun zeigen kann: daß, ob man gleich diesem Kardinalssatze der rationalen Seelenlehre, in der reinen Bedeutung eines bloßen Vernunfturteils (aus reinen Kategorien), alle objektive Gültigkeit einräumt (alles, was denkt, ist einfache Substanz), dennoch nicht der mindeste Gebrauch von diesem Satze, in Ansehung der Ungleichartigkeit, oder Verwandtschaft derselben mit der Materie, gemacht werden könne: so wird dieses eben so viel sein, als ob ich diese vermeintlich psychologische Einsicht in das Feld bloßer Ideen verwiesen hätte, denen es an Realität des objektiven Gebrauchs mangelt.“* (Kant, 1977d, p. 367)
288 (Höffe, 2011, p. 225)

Ontologisch betrachtet ist Kant „*qualifizierter Monist*“[289]. Die Auseinandersetzung Kants mit dem Leib-Seele Problem lässt sich noch näher erläutern, wenn man die entsprechenden Abschnitte in der *Kritik der reinen Vernunft* hinzuzieht. Kant identifiziert drei Arten des Substanz-Dualismus: „*Die gewöhnliche drei hierüber erdachte und wirklich einzig mögliche Systeme sind die des physischen Einflusses, der vorher bestimmten Harmonie und der übernatürlichen Assistenz.*“[290] Mit Ottfried Höffe in die moderne philosophische Diktion übersetzt[291], lassen sich diese Systeme als die des (1) Interaktionismus, der von einer Wechselwirkung des Geistes auf den Körper ausgeht (sowohl beeinflussen körperliche Vorgänge geistige Bewusstseinsinhalte, wie auch umgekehrt Bewusstseinsinhalte körperliche Dinge beeinflussen), die des (2) psychophysischen Parallelismus, der von einer prästabilisierten Harmonie ausgeht (Körper und Geist sind voneinander getrennte Substanzen, die nicht wechselwirken sondern vielmehr „*parallel in einer vorher bestimmten Harmonie wie zwei synchronisierte, aber untereinander nicht verbundene Uhren*“[292] existieren), sowie die des (3) Okkasionalismus, der von einem Eingreifen Gottes ausgeht, welches die Einheit von Körper und Geist situativ oder auch permanent etabliert[293], bezeichnen. Alle drei Varianten des Substanz-Dualismus lehnt Kant ab, da sie allesamt den gleichen Fehler begehen: sie identifizieren die Dinge-an-sich fälschlicherweise mit den Erscheinungen. Wenn der Interaktionismus oder der psychophysische Parallelismus davon spricht, dass die Seele mit dem Körper interagiert, so setzt er die Dinglichkeit der Seele wie auch die Dinglichkeit der materiellen Welt bereits voraus – beides ist uns aber nur als Erscheinung gegeben. Die Annahme eines vermittelnden Dritten in Gott, wie es der Okkasionalismus versucht, erweitert nur die ontologische Hintergrundannahme, kann aber am grundsätzlichen Problem der Verdinglichung von, uns nur als Erscheinung Gegebenem, nichts ändern. Die Tatsache, dass sowohl die Materie – der Leib – wie auch die Seele – der Geist – uns als Vorstellungen gegeben sind, geben Kants Ablehnung der klassischen Unterscheidung Leib-Seele eine besondere Komplexität. So kann man seine Theorie nicht als Materialismus lesen, sondern muss vielmehr die besondere Position des Mentalen innerhalb seines transzendentalen Idealismus betonen[294]: weder Materialismus, noch cartesischer Substanz-Dualismus sind philosophisch tragfähige Konstrukte. Kant resümiert in den Prolegomena: „*Der formale Idealism (sonst von mir transzendentale genannt) hebt wirklich den materiellen oder* [und] *Cartesianischen auf. Denn wenn der Raum nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir eben so*

289 (Höffe, 2011, p. 225f)
290 (Kant, 1977d, p. 389)
291 (Vgl. Höffe, 2011, p. 230ff)
292 ebd.
293 Zum Begriff des Okkasionalismus siehe auch Kapitel 2.1.1
294 (Vgl. Höffe, 2011, p. 238): *„Er vertritt den Monismus also nicht als Materialismus, sondern als Mentalismus, aber in jener transzendentalen Form, die die Besonderheit der physischen Welt, einschließlich des eigenen Leibes, anerkennt.“*

wirklich, als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und Erscheinungen in ihm sind etwas außer uns Existierendes, so können alle Kriterien der Erfahrung außer unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände außer uns beweisen.“[295]

3.2.2. „Konstruktive Skepsis“[296]: die kosmologischen Ideen

Die kosmologischen Ideen[297] sind im Rahmen der Analyse der religionskritischen Aspekte der Theorie Immanuel Kants von besonderem Interesse. Alle vier von ihm diskutierten Antinomien (Widersprüche) haben religionsphilosophische Implikationen[298], zudem bespricht Kant in §53 der Prolegomena auch erstmals Implikationen seiner ethiko-theologischen Konzeption der Freiheit. Was nun sind die religionskritischen Aspekte der kosmologischen Ideen?

Während sich die Vernunft in der Behandlung der psychologischen Ideen nach innen richtet, beziehen sich die kosmologischen Ideen auf ein Außen: die vollständige Erkenntnis der Welt[299], bzw. des Kosmos. Immanuel Kant zufolge verstrickt sich die Vernunft, wenn sie, *„wie es gewöhnlich geschieht“*[300], die uns in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen mit den Dingen-an-sich verwechselt, unvermeidlich in Widersprüche (Anti-Nomien), die darauf basieren, dass sowohl die rationalistische wie auch die empiristische Sichtweise auf ein Problem Beweise für ihre jeweilige Position vorbringen kann, die – so man denn die Unterscheidung zwischen Erscheinung (Phänomenon) und Ding-an-sich (Noumenon) nicht trifft – nie aufzulösen sind. Kant identifiziert die vier Antinomien somit als notwendige[301] Folge einer unkritischen Metaphysik und schickt sich an, diese Widersprüche im Rahmen seiner Philosophie aufzulösen.

Die erste Antinomie beschäftigt sich mit der Frage nach der Begrenztheit des Kosmos in Raum und Zeit, eine Frage, die man auch als *„kosmologische Quantitätsfrage“*[302] bezeichnet, während sich die zweite Antinomie auf die Qualität der Materie bezieht, also die Frage: gibt es schlechthin Einfaches

295 (Kant, 1977f, p. 209)
296 Untertitel des ersten Kapitels zu den kosmologischen Ideen in (Höffe, 2011, p. 239)
297 Zur Vorstellung der kosmologischen Ideen siehe Kapitel 3.1
298 Zur Frage, ob bereits die Form der Beschäftigung Kants mit den kosmologischen Ideen im Rahmen seiner Antinomien in ihrer Ähnlichkeit zu den kontroverstheologischen Schriften von Johann Wilhelm Baier (1686), die später von dem Theologen Paul Anton zu einer zentralen Dialektik des Glaubens aufgewertet wurden, religionskritische Aspekte besitzt, bemerkt Ottfried Höffe: *„Hätte Anton mit dieser „anthropo-theologischen“ Deutung der Glaubenskontroversen recht, so wäre Kants „Antinomie“ eine Hybris. Denn sie versucht, Widersprüche zu überwinden, die angeblich wegen der Erbsünde mit dem Menschen als solchem verknüpft sind.“* (Höffe, 2011, p. 244), Vgl. auch (Ertl, 1998, p. 17)
299 (Vgl. Höffe, 2011, p. 239)
300 (Kant, 1977f, p. 211)
301 *„[...]in der Natur der Menschlichen Vernunft gegründet[...]“, (Kant, 1977f, p. 210f)*
302 (Höffe, 2011, p. 241)

in der Welt (Atome, Quarks oder die Monaden eines Leibniz)? Beide Antinomien, die Immanuel Kant unter dem Begriff der mathematischen Antinomien zusammenfasst, gehen von falschen Voraussetzungen aus, da sie meinen, ihre Begrifflichkeit lasse sich auf den Gegenstand ihrer Auseinandersetzung anwenden. Weder die Welt als absolute Vollständigkeit, noch die Materie in ihrer letzten Form können aber Gegenstand der Vernunft sein, da sich beides dem Raum der Erfahrung immer entzieht. Man kann den vollständigen Kosmos nicht erfahren, eben so wenig, wie man die vollständige Grundlage der Materie erfahren kann. Bei beiden Ausdrücken handelt es sich nicht um Dinge-an-sich, sondern um „*forschungsleitende Idee*[n]“[303]: es ist uns um der Vollständigkeit der Vernunft wegen aufgetragen, die empirische Untersuchung des Kosmos und der Materie voranzutreiben, aber wir können nicht hoffen, jemals zu einem Endgültigen zu gelangen. Die kosmologischen Ideen haben *„nicht länger eine konstitutive, sondern eine regulative Bedeutung“*[304], sie *„belaufen sich für die Forscher auf ein Memento Mori („Gedenke, daß du sterben mußt“): Ob im Großen oder Kleinen – mit keiner auch noch so bedeutenden Entdeckung oder Theorie kommt die Forschung jemals an eine äußerste Grenze.“*[305]

Während die religionskritischen Implikationen der zweiten Antinomie eher zu vernachlässigen sind, beschäftigt sich die erste zwar vornehmlich mit der Erkenntnis des vollständigen Kosmos, doch in dieser Beschäftigung verbirgt sich die Frage nach der *„Möglichkeit einer Schöpfung“*.[306] Wendet man das Instrument der kritischen Philosophie auf diese Frage an, so wird deutlich, dass Immanuel Kant die Frage in diesem Zusammenhang (!) als unsinnig ablehnen muss. Wenn das Fragen nach der Totalität der Eigenschaften des vollständigen Kosmos unbeantwortbar bleiben muss, da es den Raum der Erfahrung übersteigt, so muss dies auch für ein Fragen gelten, das sich mit der Schöpfung als dem Akt des Hervorbringens des Kosmos beschäftigt. Wir können von diesem Akt keine Erkenntnis postulieren, da wir von ihm kein Erfahrungswissen besitzen. Theologische Spekulationen über die Schöpfung als Ursprung des Kosmos müssen so – in ihrem naturphilosophischen Anspruch – stets unbefriedigend bleiben.

Die Gottesidee bleibt jedoch wichtig, allerdings in einem anderen Zusammenhang: nämlich dem der menschlichen Freiheit, die in der Diskussion der dritten Antinomie behandelt wird. Diese

303 (Höffe, 2011, p. 245)
304 ebd.
305 (Höffe, 2011, p. 247). Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch der Einwand, den Ottfried Höffe bezüglich der berühmten Anmerkung des Physikers Richard P. Feynman (1918 – 1988) für Kant ins Feld führt. Feynman wirft der Philosophie letztlich Wissenschaftsfeindlichkeit vor: „[...] *they seize on the possibility that there may not be any ultimate fundamental particle, and say that you should stop work and ponder with great profundity. „You haven't thought deeply enough, first let me define the world for you.“ Well, I'm going to investigate it <u>without</u> defining it!“* (Feynman & Robbins, 2005, p. 195). Ottfried Höffe präzisiert hier die Philosophie Kants als eben nicht wissenschaftsfeindlich: *„Überlegte Philosophen wie Kant votieren aber nur für den ersten Teil: „kein endgültiges Elementarteilchen“, und lehnen den zweiten Teil: „zu arbeiten aufhören“, vehement ab.“* (Höffe, 2011, p. 250)
306 (Höffe, 2011, p. 243)

beschäftigt sich mit der klassischen philosophischen Frage nach der Freiheit des Menschen im Gegensatz zur Idee des Determinismus, d.i. die Behauptung, die Freiheit des Menschen existiere nicht, da in der Natur alles aus notwendig aufeinanderfolgenden Abläufen beruhe. Um das Verhältnis von Freiheit und Determinismus näher zu kennzeichnen kann man unterschiedliche Positionen in der Debatte festhalten[307]. Auf einer „ersten Ebene“[308] liegen die Positionen des Kompatibilismus und des Inkompatibilismus im Streit. Ersterer behauptet die Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus, indem er die Fähigkeit, in einer gegebenen Situation mit gleichen Voraussetzungen unterschiedliche Ereignisketten initiieren zu können („*libertas indifferentiae*“[309]) aus dem Begriff der Freiheit streicht und allein von einer Freiheit im Sinne einer *„libertas spontaneitatis“*[310], verstanden als einer Freiheit, die im Mensch *„das letzte Glied einer sie* [ihn] *transzendierenden Kausalkette vor dem in Rede stehenden Ereignis“*[311] sieht, ausgeht. Diese Freiheit sehen Inkompatibilisten als ungenügend an: wenn ich in einer Situation, unter immer gleichen Voraussetzungen, immer gleich handele – also keine libertas indifferentiae besitze – so bin ich immer unfrei. Die zweite Ebene der Debatte um Freiheit und Determination bezieht sich auf die auf William James zurückgehende Unterscheidung[312] zwischen weichem und harten Determinismus, sowie dem Libertarianismus. Während sich die erste Ebene mit der Frage der Möglichkeit der Verbindung von Freiheit und Determination beschäftigt, befasst sich die zweite Ebene mit den Wahrheitswerten der jeweiligen Positionen: Der Libertarianist behauptet die Wahrheit der libertas indifferentiae, während die harte Deterministin diese verneint – beide bezeugen jedoch der libertas spontaneitatis ungenügende Freiheitswertigkeit, sind also Inkompatibilisten. Der weiche Determinist hingegen argumentiert kompatibilistisch: sowohl Determinismus, als auch Freiheit sind vereinbar, die libertas spontaneitatis ist als Freiheitskennzeichen vollgenügend. Die Verortung der Ansichten Kants in diesem Begriffsfeld ist nicht immer einfach. Auf den ersten Blick erscheint die Konzeption Kants als die eines weichen Deterministen: da er den Gegensatz zwischen Freiheit und Determinismus als dynamische Antinomie versteht, will er zeigen, dass sich dieser Gegensatz in ein „Sowohl-als-auch“ auflösen lässt. So schreibt er in den Prolegomena: *„Ist aber Naturnotwendigkeit bloß auf Erscheinungen bezogen, und Freiheit bloß auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Kausalität annimmt, oder zugibt, so schwer oder unmöglich es auch sein möchte, die von der letzteren Art begreiflich zu machen.“*[313] Doch das

307 Die Begriffsdifferenzierung bezieht sich weitgehend auf (Ertl, 1998, p. 23ff)
308 ebd.
309 (Ertl, 1998, p. 22)
310 (Ertl, 1998, p. 23)
311 ebd.
312 (Vgl. Ertl, 1998, p. 24)
313 (Kant, 1977f, p. 216)

Verständnis der Theorie Kants als der eines weichen Deterministen greift zu kurz, da er in seiner Konzeption der Freiheit des Menschen auf die libertas indifferentiae gerade nicht verzichtet. So bespricht er zur Erläuterung seiner Konzeption in der *Kritik der reinen Vernunft* das Beispiel der boshaften Lüge. In der Bewertung dieser *„willkürlichen Handlung“*[314] gehe man zunächst von den empirischen Hintergründen aus, die man in der „*schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, zum Teil auch in der Bösartigkeit eines für die Beschämung unempfindlichen Naturells“*[315] verortet. Doch all diese Naturabläufe dienen nicht dazu, den Lügner zu entschuldigen, trotz der Umstände verdient er sich den Tadel – aus einem Gesetz der Vernunft heraus! Kant schreibt: *„Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. “*[316] Das Gesetz der Vernunft, von dem Kant hier spricht, befähigt uns also zu einer libertas indifferentiae, wir können (und sollen) anders handeln, auch wenn die Determination der Naturabläufe weiterhin als gegeben angesehen wird und trotz der Tatsache, dass er durch seine Ausführungen explizit verneint, die Freiheit bewiesen zu haben[317]. Somit ist die Identifikation der Freiheitslehre Kants als einer weich-deterministischen nicht präzise, vielmehr ist seine Position *„als die eines Deterministen mit dem Freiheitsbegriff eines Libertarianers“*[318] zu charakterisieren, bei der die Gottesidee von zentraler Bedeutung ist[319]. Zum einen ist die Vorstellung von Gott ein Modell: wie Gott in die Welt hineinwirkt, so wirkt der Mensch in seinem Handeln in die Erscheinungswelt hinein (Vgl. Kapitel 3.2.4). Andererseits ist der Gott Kant'scher Konzeption als mit dem physikalischen Weltbild völlig kompatibel anzusehen: die Entdeckung des und das Festhalten am physikalischen Weltbild stellen die inhaltliche Konkretion der regulativen Idee der Vollständigkeit der Vernunft des Menschen dar, trotz der Tatsache, dass die Idee Gottes uns *„in bezug auf die konkret-materialen Beschaffenheit der Erscheinungswelt keinerlei Informationen“*[320] liefern kann. Zusammengefasst: Die physikalische Erklärung einer freien menschlichen Handlung ist eine Approximation[321], die jedoch die Vollständigkeit der Erklärung nie erreicht. Wolfgang Ertl spricht von Kants Position als der eines *„epistemischen Indeterministen“*[322], die jedoch das

314 (Kant, 1977d, p. 503)
315 ebd.
316 (Kant, 1977d, p. 504), Hervorhebung von mir.
317 *„Man muss wohl bemerken: daß wir hiedurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit, als eines der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben dartun wollen.“* (Kant, 1977d, p. 505)
318 (Ertl, 1998, p. 248)
319 Die Darlegung der Zentralität der Schöpfungs- bzw. Gottesidee in der „Auflösung der dritten Antinomie Kants“ ist das komplexe Thema der ausgearbeiteten Dissertation von Wolfgang Ertl, vgl. die Zusammenfassung ab (Ertl, 1998, p. 250f)
320 (Ertl, 1998, p. 252)
321 Wolfgang Ertl nennt die eigentliche Handlung eine *„bloße Limes-Vorstellung“* (Ertl, 1998, p. 244), an die man sich erst nach dem Vollzug (ex post actu) annähern kann.
322 (Ertl, 1998, p. 245)

Festhalten an einer relativ starken Form des Determinismus beinhaltet. Ihm zufolge könne man mit Kant sagen: *„daß der physikalische Determinismus eine Möglichkeit darstellt, die regulative Idee einer systematischen Einheit inhaltlich zu füllen.“*[323] Die Idee Gottes bleibt wichtig, als Garant für den Anspruch der Vernunft, im Erfahrungsurteil wahre Aussagen treffen zu können wie auch in der Einlösung des Versprechens der menschlichen Freiheit – auch wenn sie *„de facto zu einem Moment der Reflexion des Menschen über sich selbst und seine Möglichkeiten heruntergestimmt“*[324] wird. Die Auflösung der dritten – und damit zusammenhängend auch der vierten – Antinomie liegt für Immanuel Kant somit in der Bestimmung der jeweils unterschiedlichen Geltungsbereiche der beiden, vorgeblich widersprüchlichen Aussagen von These und Antithese: während die physikalische Kausalitätsvorstellung der Antithese in der Natur ihre volle Berechtigung besitzt, stellt die These in ihrer Behauptung von Ursachen aus Freiheit eine berechtigte Aussage im Bereich der Moral dar[325].

3.2.3. Ein neuer Begriff von Gott: die theologischen Ideen

Die traditionelle Metaphysik enthält als eins ihrer höchsten Beweisziele den Begriff von Gott, der klassisch durch diejenigen erkenntnistheoretischen Instrumente näher bestimmt werden soll, die Kant in den Kategorien zusammenfasst: Realität, Substanz, Kausalität und Notwendigkeit im Dasein, etc.[326]. Kant vollzieht in seiner kritischen Philosophie eine radikale Neuformulierung des Begriffs von Gott: nicht länger ein Objekt der Erkenntnis ist die Gottesidee bei ihm vielmehr das transzendente Ideal der Vernunft und verliert damit jeden Wesenscharakter. Die Prolegomena sind, was die Darlegung der theologischen Ideen angeht, äußerst karg formuliert und beinhalten kaum mehr als den Verweis auf die *Kritik der reinen Vernunft*[327]. Trotzdem möchte ich den neuen Begriff von Gott, den Kant dort entwickelt, durch Bezugnahme auf die entsprechenden Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft* etwas näher erläutern. Ottfried Höffe identifiziert bei Kant *„sieben Lehrstücke“*[328], die den Wandel vom Gottesbegriff der traditionellen Metaphysik hin zum transzendentalen Ideal in der kritischen Philosophie vollziehen. Erstens verliert der Gottesbegriff bei Kant die Fähigkeit, Erkenntnis zu konstituieren: er ist als transzendentales Ideal ein Gedankending, die Vorstellung aller möglichen Prädikate, und besitzt – z.B. im Gegensatz zu den rationalistischen Vorstellungen eines Descartes – keinerlei erkenntnissichernde Wirksamkeit.

323 (Ertl, 1998, p. 248)
324 (Ertl, 1998, p. 250)
325 (Vgl. Höffe, 2011, p. 255)
326 (Vgl. Höffe, 2011, p. 260)
327 (Vgl. Kant, 1977f, p. 222): *„[...] ich habe daher nichts weiter über die Anmaßungen der transzendentalen Theologie zu erinnern, da daß, was die Kritik hierüber sagt, faßlich, einleuchtend und entscheidend ist.“*
328 (Höffe, 2011, p. 256ff)

Zweitens ist er nie objektiv zu erkennen: weder für sein Dasein, noch für seine Nicht-Existenz lassen sich vernünftige Gründe anführen. Er ist das Ziel (das Ideal) der nach Vollständigkeit strebenden Vernunft, aber nie Objekt derselben. Das stellt allerdings, drittens, eine *„begriffstheoretische Aussage“*[329] über ihn dar: die theoretische Vernunft beinhaltet die Idee Gottes als *„problematischen Begriff“*[330]. Sie ist, viertens, als *„Denk-Notwendigkeit“*[331] zu verstehen, was, fünftens, eine positive inhaltliche Bestimmung der Idee Gottes mit sich führt: *„Das Weiter-und-weiter-Forschen, genauer: die Suche nach einer absoluten Bedingung aller Erscheinungen bzw. Gegenstände überhaupt, erhält die Dignität eines Ideals der reinen (theoretischen) Vernunft. Die Kritik löst die traditionelle, erkenntnistheoretische Bedeutung des Gottesbegriffs durch eine forschungsregulative Bedeutung ab.“*[332] Gott ist nicht länger Objekt der Vernunft, sondern prägender Ausdruck eines notwendigen Ziels derselben[333]. Die positive Bestimmung der Gottesidee bleibt jedoch nicht allein im Bereich der theoretischen Vernunft: gerade in der praktischen Vernunft (die nicht Thema der *Kritik der reinen Vernunft* ist und somit hier in einem Nebensatz abgehandelt wird) lässt sie sich positiv mit den klassisch-theologischen Begriffen (*„Allmacht, Allwissen, Allgerechtigkeit und Allgüte“*[334]) bestimmen, was das sechste Lehrstück ausmacht. Die Erkenntnis, dass im Gottesbegriff *„diese zwei grundverschiedenen und zugleich sich ergänzenden Klassen von Eigenschaften zusammenkommen“*[335] vollendet das siebte Lehrstück der Kant'schen Gottesidee. Wie auch schon bei der Behandlung der kosmologischen Ideen wird in der Neudefinition des Gottesbegriffs bei Kant das doppelte Ziel seiner kritischen Philosophie deutlich, das darin besteht *„das Erkennen vor Ausflügen in die spekulative Schwärmerei und den Glauben vor den hypertrophierenden Übergriffen des Wissens zu schützen. Die Vernunftkritik gestattet sich keine theologische Ausdeutung und keine immanente Mystik. Sie verbleibt innerhalb der Grenzen der philosophischen Aufklärung, aber so, daß sie hier dem Wahnsinn eines Verstandes wehren will, der sich etwa selbst vergötzt bzw. sich in seiner Endlichkeit nicht durchschaut“*[336].

329 ebd.
330 ebd.
331 ebd.
332 ebd.
333 Die Tatsache, dass diese Gottesidee für einen religiösen Betrachter als Blasphemie erscheinen mag, da sie als reine Erkenntnisform keinen Platz für Verehrung zulässt, schränkt O. Höffe ein, indem er bemerkt, dass Kant den verehrungswürdigen Gott nicht ablehne, sondern ihm nur seinen Platz in der Erkenntnistheorie abspricht, siehe (Höffe, 2011, p. 257)
334 (Höffe, 2011, p. 258)
335 ebd.
336 Gerhard Funke, Kants Stichwort für unsere Aufgabe: Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren, in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 6.-10. April 1974. Teil III: Vorträge, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975, S. 18, zit. nach: (Boboc, 1983, p. 314)

3.2.4. Die andere Analogie: der Analogieschluss bei Kant

Als letzten religionskritischen Aspekt der Prolegomena möchte ich in diesem Kapitel die Auseinandersetzung Immanuel Kants mit dem Analogieschluss untersuchen. Dieses Thema wird für die Argumentation im Rahmen der Prolegomena ab §57 interessant. In diesem Kapitel, das „Beschluss | Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft“ betitelt ist, diskutiert Immanuel Kant die Frage, in welcher Form die Verknüpfung des Noumenalen mit dem Phänomenalen zu verstehen ist. In Kants Worten lautet die Problemexposition folgendermaßen: *„Es ist wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung aus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung tut der Vernunft niemals völlig Gnüge; sie weiset uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück, und läßt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt, wie jedermann dieses aus der Dialektik der reinen Vernunft, die eben darum ihren guten Grund hat, hinreichend ersehen kann.“*[337] Es ist unserer Vernunft ein Bedürfnis, eine Verknüpfung zwischen dem, von dem wir Erkenntnis haben können, und dem Unerkenntlichen, herzustellen. Die Frage, wie genau diese Verknüpfung aussehen kann, betrifft in direkter Weise die Frage nach Gott. Kant erinnert: „*Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt, und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen, als Dingen an sich selbst, Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie, in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen, niemals hoffen kann,* [...]“[338]. Er bestimmt in den folgenden Passagen der Prolegomena die Verbindung zwischen Welt (Erkenntnis) und Gott (Idee) im Rahmen eines *„symbolischen Anthropomorphism“*[339]: wir müssen die Welt so betrachten, als ob sie das Werk eines höchsten Willens sei. Nur so können wir den Anspruch der Vernunft, im Rahmen der, durch den Verstand geleisteten, empirischen Erkenntnis, der vollständigen Wirklichkeit näher zu kommen, einlösen. Diese Annahme ist der Vernunft notwendig, da sie die Vollständigkeit der Erklärbarkeit der Welt präjudiziert – würden wir sie nicht annehmen, so bliebe uns nur die fragmentarische Erkenntnis zusammenhangsloser empirischer Einzelaussagen. Doch sie bezieht sich, im Gegensatz zu dem dogmatischen Anthropomorphismus des klassischen Deismus, eben gerade nicht auf ein zu bestimmendes oder erfahrbares Wesen Gottes. Der Gottesbegriff, der im Rahmen von Kants symbolischem Anthropomorphismus als notwendig vorgestellt wird, ist ein Gedankending, eine Denknotwendigkeit, die in ihrer regulativen Eigenschaft die Naturwissenschaft auf zweierlei Weise beeinflusst: erstens verhindert sie, dass sich die Forschung jemals als

337 (Kant, 1977f, p. 226)
338 (Kant, 1977f, p. 230)
339 (Kant, 1977f, p. 233)

abgeschlossen versteht. Der Auftrag der Vernunft, die Welt als solche zu erkennen, ist direkte Konsequenz des Anspruchs auf Vollständigkeit, der der Vernunft immanent ist, jedoch im Rahmen empirischer Verstandestätigkeit nie vollständig einlösbar wird. Zweitens befreit die Vorstellung Gottes als einer regulativen Idee der Vernunft die Naturwissenschaft von jedem Anspruch *„gottesfürchtig zu forschen“*[340]. Die Erkenntnis der Natur ist Auftrag der nach Vollständigkeit strebenden Vernunft, und in diesem Streben sieht sich die Vernunft der Idee der höchsten Vollständigkeit und Vollkommenheit gegenübergesetzt – sie ist durch diese Idee jedoch niemals inhaltlich bestimmt[341]. Der Gottesbegriff Kants hat somit sowohl regulative wie auch emanzipative Elemente. Seine Entwicklung unter dem Begriff des symbolischen Anthropomorphismus nötigt Immanuel Kant, sich von deistischen Vorstellungen abzugrenzen. Wir erinnern uns: der Deismus behauptet, in der Ordnung (dem Design) der Welt die Handschrift Gottes als dem Schöpfer bzw. dem Designer zu erkennen. Die Essenz der deistischen Gottesvorstellung basiert demnach ebenfalls auf einem Analogieschluss, den der Deist Cleanthes in David Humes *Dialogues Concerning Natural Religion* folgendermaßen beschreibt:

„Look round the world: Contemplate the whole and every part of it: You will find it to be nothing but one great machine, subdivided into an infinite number of lesser machines, which again admit of subdivisions to a degree beyond what human senses and faculties can trace and explain. All these various machines, and even their most minute parts, are adjusted to each other with an accuracy which ravishes into admiration all men who have ever contemplated them. The curious adapting of means to ends, throughout all nature, resembles exactly, though it much exceeds, the production of human contrivance; of human design, thought, wisdom, and intelligence. Since therefore the effects resemble each other, we are led to infer, by all the rules of analogy, that the causes also resemble, and that the Author of Nature is somewhat similar to the mind of man, though possessed of much larger faculties, proportioned to the grandeur of the work which he has executed. By this argument a posteriori, and by this argument alone, do we prove at once the existence of a Deity and his similarity to human mind and intelligence.“[342] Cleanthes zieht hier eine Analogie von der Ordnung der Welt auf die Existenz und die Eigenschaften Gottes als dem Ordner bzw. Designer der Welt. Die Analogie Kants ist eine völlig andere[343]: ihm zufolge ist das Anerkennen der *„Vernunftmäßigkeit“*[344] der Weltordnung und das Vergleichen derselben mit dem Wirken der menschlichen Vernunft, das in

340 (Höffe, 2011, p. 276)
341 *„Statt zu verlangen, die Natur als Schöpfung zu betrachten und in ihr den Künstler der Schöpfung, Gott, zu erkennen, befreit Kant die Naturforschung von jedem religiösen Auftrag und gibt sie den Forschern vollständig frei.“* (Höffe, 2011, p. 276)
342 (Hume, 1998, p. 15)
343 Zu einer vermeintlichen Ähnlichkeit mit der Position des Philo siehe Kapitel 4.2
344 (Kant, 1977f, p. 236)

Objekten menschlicher Herstellung zu erkennen ist, ohne Zuschreibung von Eigenschaften. Der Vergleich ist nicht substantiell, nur analog: *„*[...]*ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmäßigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft, und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum eben dasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen.“*[345] In dieser Unterscheidung liegt die Essenz des Gottesbegriffs bei Kant[346]: er ist Idee, nicht Wesen, seine Eigenschaften sind „[...] *gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise so gar undenkbar* [...]“[347]. Die Idee Gottes ist derart unbestimmt, dass es für Kant sogar möglich ist, sie mit der Natur gleichzusetzen[348], gleichwohl bleibt sie aber notwendige Bedingung der Vernunft. In dieser Konstellation vermag es Immanuel Kant, den Widerspruch zwischen Empirismus und Rationalismus[349] als auflösbar darzulegen: Zwar gilt die (positivistische) These, dass nur in der Erfahrung Wahrheit zu finden ist, doch *„die volle („zureichende“) Wahrheit“*[350] findet sich *„nur in dem vernunftgebotenen unendlichen Forschungsprozeß“*[351], der als Idee Gottes notwendig Postulat der Vernunft bleiben muss.

345 ebd.

346 Zumindest des Gottesbegriffs, den Kant für die weitgehend im Bereich der Epistemologie verbleibende Argumentation im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt. In seinen moraltheoretischen Schriften (Grundlegung, Kritik der praktischen Vernunft) geht Kant über diesen Gottesbegriff hinaus zu einer positiven Bestimmung von Eigenschaften Gottes – die aber nicht aus den Begriffen der reinen Vernunft ableitbar sind.

347 (Kant, 1977f, p. 235)

348 (Vgl. Höffe, 2011, p. 276): *„Daß er die Gottesidee nicht doch unzulässig objektiviert, zeigt sich darin, daß er es für völlig einerlei hält zu sagen, Gott habe die Einheit und Ordnung der Welt so gewollt, oder aber, die Natur habe sie weislich so geordnet (B 727).“*

349 Mit Ottfried Höffe in die moderne philosophische Diktion übersetzt: den Widerspruch zwischen Metaphysik und Positivismus, (Vgl. Höffe, 2011, p. 277ff)

350 (Höffe, 2011, p. 278)

351 ebd.

4. Immanuel Kants Philosophie und Religionskritik als Auseinandersetzung mit und Fortführung von David Hume

In diesem Kapitel möchte ich nun versuchen, einige allgemeine Beobachtungen zum Verhältnis von David Hume und Immanuel Kant, spezieller zum Verhältnis der Religionskritik der Dialoge im Vergleich zur Religionskritik in den Prolegomena anzustellen. Im Rahmen dieser Beobachtungen versuche ich herauszuarbeiten, inwiefern man von Immanuel Kants Philosophie als einer Fortführung von David Humes Philosophie sprechen kann. Des Weiteren versuche ich darzulegen, worin die philosophischen, aber auch die intentionalen Unterschiede der beiden Philosophen bestehen.

4.1. David Humes Kritik an der notwendigen Verbindung im Rahmen seiner Kausalitätsvorstellung als Stichwortgeber zur Entwicklung der kritischen Philosophie überhaupt

Schon in der Vorrede der Prolegomena nimmt Immanuel Kant direkten Bezug auf die Philosophie David Humes: *„Seit Lockes und Leibnizens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte.“*[352] Nach seinen eigenen Worten ist es also Hume, der für Kant entscheidender Auslöser war, sich in der Phase nach 1769 einer Neuentwicklung der Grundlagen der Metaphysik überhaupt zuzuwenden[353]. Die entscheidende Bedeutung Humes für den Bruch von 1769, der sich in der Erkenntnis der radikalen Unterschiedlichkeit von sinnlicher Empfindung und Denkvermögen als unterschiedlichen Quellen der Erkenntnis manifestiert und auch als Bruch der Kontinuitätshypothese[354] bezeichnet wird, zeigt sich nicht zuletzt in dem berühmten Diktum Kants, der Hume bescheinigt, ihn durch seine Erinnerung aus dem *„dogmatischen Schlummer“*[355] erweckt zu haben. Diese Erinnerung besteht in der philosophischen Überzeugung David Humes, dass sich die Verknüpfung von Ursache und Wirkung nicht a priori

352 (Kant, 1977f, p. 115)
353 Vgl. (Hoppe, 1971). Die zentrale Stellung Humes für die Hinwendung Kants zur kritischen Philosophie wird, trotz der Aussagen im Werk Kants selbst, nicht von allen PhilosophInnen geteilt, für eine abweichende Meinung, die die Beschäftigung mit Leibniz und Platon als zentrale Ursache des Bruchs der Kontinuitätshypothese ansieht vgl. (Beck, 1969, p. 124f), für eine nuancierte Bewertung, die die Bedeutung Humes für Kant als „moderaten Einfluss“ wertet, siehe (Chance, 2011).
354 (Vgl. Kuehn, 2001, p. 186)
355 (Kant, 1977f, p. 118)

begründen lässt. Immanuel Kants Projekt einer Neufassung der Metaphysik im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* entsteht, seiner eigenen Aussage zufolge[356], letztlich aus einem Antwortversuch auf dieses philosophische Argument in seiner „*möglich größten Erweiterung*“[357]. Die Frage, ob und inwiefern Kant seine Antwort auf das „Humesche Problem“ gelungen sei, wird seit Jahrhunderten in der philosophischen Fachliteratur diskutiert[358] und soll hier nicht weiter aufgeschlüsselt werden. Offensichtlich ist aber, dass David Hume für Kant selbst einen so wichtigen Faktor in der Entwicklung seiner Theorie darstellt, dass er ihn an prominenter Stelle als denjenigen bezeichnet, der ihm den Anstoß zur Entwicklung der *Kritik der reinen Vernunft* gab[359]. Erkenntnistheoretisch betrachtet ist die kritische Philosophie Immanuel Kants demzufolge als eine Fortführung und Weiterentwicklung David Humes aufzufassen, zumindest jedoch als eine Auseinandersetzung mit dem grundlegenden Problem des Empirismus, das sich bei David Hume als erstes in seiner vollen philosophischen Tragweite offenbart.

4.2. Die Religionskritik David Humes und ihr Einfluss auf Immanuel Kant

Während sich die erkenntnistheoretische Seite der Kritik der reinen Vernunft als direkte Antwort auf die Thesen von David Hume interpretieren lässt, ist der Einfluss der religionskritischen Aspekte der Philosophie David Humes auf die kritische Philosophie Immanuel Kants schwieriger herzuleiten. Zum einen ist die Religionskritik im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* und in den Prolegomena nur Beiwerk und nicht zentrales Thema, zum anderen ist die intentionale Haltung der beiden Philosophen der Religion gegenüber eine radikal unterschiedliche (vgl. Kapitel 4.3). Die Beiläufigkeit der Behandlung der Religionsphilosophie in der *Kritik der reinen Vernunft* ist ein Charakteristikum der Behandlung religionsphilosophischer Themen im gesamten philosophischen System Immanuel Kants[360]. Religionsphilosophische Themen werden in der Dialektik sowie in der

356 *„Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf allgemein vorstellen ließe, und fand bald: daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe.“* (Kant, 1977f, p. 119)

357 ebd.

358 Die erste Einordnung von Kants *Kritik der reinen Vernunft* als einem Versuch der Widerlegung der Philosophie David Humes stammt aus einer anonymen Übersetzung von Reid's *Inquiry into the Human Mind* aus dem Jahr 1782, und die Diskussion über Ursprung, Wesen und Erfolg dieser Widerlegung hält bis in die heutige Zeit an, (Vgl. Chance, 2013)

359 Selbst scharfe Kritiker Kants wie I. Mirkin, der die erkenntnistheoretische Argumentation der *Kritik der reinen Vernunft* als Hume nicht widerlegend und somit ungenügend zurückweist, bescheinigt der Philosophie von David Hume eine Existenz als „*conditio sine qua non*“ der Philosohie Immanuel Kants, vgl. (Mirkin, 1902, p. 230)

360 Vgl. (Troeltsch, 1904, p. 28f): *„Vor allem hat Kant seine Religionsphilosophie bei ihrem viermaligen Entwurfe nie erschöpfend, nie ganz prinzipiell, sondern immer mehr beiläufig dargestellt, und der einzige Ansatz zur prinzipiellen Darstellung, die „Rel. i. Gr. d. bl. V.“, ist sowohl unvollständig als keine reine Ausführung des Gedankens.“*

Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* behandelt, doch die Frage, inwiefern die in Kapitel 3 dieser Arbeit herausgearbeiteten religionskritischen Aspekte der Prolegomena in einer Verbindung zu den religionskritischen Aspekten der Philosophie David Humes stehen, muss aus den genannten Gründen (Beiläufigkeit der Behandlung und Unterschiedlichkeit der Intention) stark spekulativ bleiben. Trotz der Spärlichkeit der religionsphilosophischen Aspekte dieser Werke gilt dennoch: die religionsphilosophischen Aspekte der *Kritik der reinen Vernunft* und der Prolegomena sind ungeachtet ihres geringen Umfangs und einer oberflächlichen Widersprüchlichkeit zu den späteren moralphilosophischen Werken Immanuel Kants als mit diesen völlig kongruent anzusehen[361] und können daher stellvertretend für die religionskritische Argumentation des gesamten philosophischen Systems Immanuel Kants gelesen werden. Worin nun lassen sich Einflüsse der religionskritischen Aspekte der Philosophie David Humes in Immanuel Kants religionskritischen Ausführungen entdecken?

Als offensichtlichsten und damit beispielhaften Bezug auf David Hume muss man sicherlich den in Kapitel 3.2.4. dieser Arbeit diskutierten Analogieschluss Kants werten. Es ist Kant selbst, der diesen Bezug herstellt, wenn er in §58 der Prolegomena behauptet: *„Die Angriffe, welche Hume auf diejenigen tut, welche diesen Begriff* [eines höchsten Wesens] *absolut bestimmen wollen, indem sie die Materialien dazu von sich selbst und der Welt entlehnen, treffen uns nicht;[...] "*[362] Interessanterweise identifiziert sich Immanuel Kant mit der Figur des Philo[363] aus Humes *Dialogues Concerning Natural Religion* und schreibt diesem das Konzedieren eines deistischen Gottesbegriffes zu. Diese Identifikation ist jedoch hoch problematisch, denn gerade das Konzedieren eines deistischen Gottesbegriffes von Seiten Philos ist Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen innerhalb der philosophischen Hume-Interpretation. Nachdem Philo in den ersten 11 Kapiteln der Dialoge gegen das Design-Argument (und somit gegen einen deistischen Gottesbegriff) argumentiert hat, konterkariert er sämtliche seiner Argumente mit der Aussage in Kapitel 12, dass der Analogieschluss auf einen rationalen Designer der Welt der einzig rationale Schluss sei, den man ziehen könne[364]. So identifiziert Rich Foley diese Widersprüchlichkeit Philos

361 Vgl. (Stekeler-Weithofer, 1990, p. 320): *„Weder in der Religionsschrift, noch sonst in seiner praktischen Philosophie hat Kant irgendeine der wesentlichen Prinzipien oder Einsichten der Kritik der reinen Vernunft aufgegeben oder geändert."*

362 (Kant, 1977f, p. 234)

363 *„Denn wenn man uns nur anfangs (wie es auch Hume in der Person des Philo gegen den Kleanth in seinen Dialogen tut), als eine notwendige Hypothese, den deistischen Begriff des Urwesens einräumt* […]*: so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Kausalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädizieren, und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genötigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst, als eine ihm anklebende Eigenschaft, beizulegen."* (Kant, 1977f, p. 234)

364 „*That the works of nature bear a great analogy to the productions of art is evident; and, according to all the rules of good reasoning, we ought to infer, if we argue at all concerning them, that their causes have a proportional analogy.* [...] *Here, then, the existence of a DEITY is plainly ascertained by reason;* [...]" (Hume, 1998, p. 81)

als eine von David Hume intendierte, indem er in ihr die Widersprüchlichkeit zwischen rationaler, philosophischer Argumentation und vor-rationaler, psychologischer Überzeugung verortet[365] - eine Identifikation, der sich Immanuel Kant sicherlich verweigert hätte. Die Tatsache, dass Philo einen deistischen Gottesbegriff formuliert, nachdem er das Design-Argument so vehement kritisiert hat, verweist für Foley auf die Kraft der Indoktrination: „[...] *Philo's reversal illustrates how psychology can overpower reason and argument, a classically Humean emphasis on the importance of psychological factors in belief formation.*“[366] Was genau Immanuel Kant in Philos „Umkehrung“ als aneignungswert beurteilt, muss letztlich spekulativ bleiben. Vielleicht interpretiert Kant die Position von Philo als eine, die kohärent auf der einen Seite einen rationalen Gottesbegriff fordert und auf der anderen Seite die klassisch-dogmatische Position des Design-Arguments, die den Raum der Erkenntnis auf das über der Erfahrung liegende erweitert sehen möchte, ablehnt. Das wäre eine Interpretation Philos, die der Kant'schen Position, die das (denk-) notwendige Postulat eines rationalen, a priorischen Gottesbegriffs mit der Verneinung einer positiven Wesensbestimmung Gottes verbindet, auf eigentümliche – vielleicht etwas krude und über die Widersprüchlichkeit der Aussagen Philos hinwegbügelnde – Art und Weise sehr nahe kommt. Eine andere Interpretationsmöglichkeit besteht darin, den Vergleich zu Philo in seiner Bedeutung herunterzustufen und ein größeres Gewicht auf das Fazit von §58 zu legen, in dem Kant ausdrücklich auf die Unterschiedlichkeit seiner Position zu der von Hume hinweist: „[...] *dadurch: daß man mit dem Grundsatze des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld der Erfahrung hinaus zu treiben, einen anderen Grundsatz verbindet, den Hume gänzlich übersah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht vor dasjenige, was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen.*“[367] Unabhängig davon, wie man die Bezugnahme auf Philo interpretieren mag, wird an dieser Stelle deutlich, wie Immanuel Kant die Religionskritik von David Hume interpretiert: nämlich als Philosophie mit zwei Stoßrichtungen, der Ablehnung des Dogmatismus und der Einführung des Skeptizismus. Während Kant sich mit David Hume einig ist, was die Ablehnung des Dogmatismus, hier verstanden als rationalistische Metaphysik, die über die Eigenschaften Gottes spekuliert, angeht, so weist er den Skeptizismus doch von sich. Sein „*Mittelweg*“[368] ist ein aus Prinzipien genau zu bestimmender, und der a priorische Gottesbegriff, den er im Rahmen seiner kritischen Philosophie entwickelt, ist weit entfernt von der berühmten Urteilsenthaltung Humes.

Wenn man sich bei der Diskussion des Einflusses von David Humes Religionskritik auf den

365 (Foley, 2006)
366 (Foley, 2006, p. 102)
367 (Kant, 1977f, p. 236)
368 ebd.

Analogieschlusses von Kant schon weit in das Feld der Spekulation bewegen muss, so wird die Untersuchung der Frage nach dem Einfluss der weiteren religionskritischen Aspekte der Philosophie David Humes, wie sie in Kapitel 2.1 dargelegt werden, endgültig zu einem Thema der textbelegfreien Phantasie. Fragen nach der Unsterblichkeit der Seele, der Rolle des Wunderglaubens oder die Auseinandersetzung mit der Frage nach Sein und Sollen des Menschen werden von Immanuel Kant im Rahmen der Prolegomena bzw. der *Kritik der reinen Vernunft* nicht, sondern erst in seinen späteren moralphilosophischen Werken wie der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) oder dem Werk *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), diskutiert, und müssen somit in dieser Arbeit unbeachtet bleiben.

4.3. Intentionale Unterschiede: David Humes ironische Irreligiosität im Gegensatz zu Immanuel Kants Sehnsucht nach Apodiktizität

In diesem Kapitel möchte ich einen letzten Aspekt der Frage, inwiefern die Religionskritik Immanuel Kants als Fortführung von und Auseinandersetzung mit der Religionskritik David Humes zu verstehen ist, untersuchen: nämlich den der intentionalen Einstellung der beiden Philosophen auf das Thema der Religion. Schon vor über hundert Jahren stellte E. Adickes die Unterschiedlichkeit in der Intention, die die beiden Philosophen zur Entwicklung ihrer jeweiligen philosophischen Überzeugungen motivierte, deutlich heraus: „*Die Dialektik ging nicht aus Freude am Zerstören hervor, wenn, wie natürlich, auch dann und wann das Gefühl, durch Scharfsinn „Alleszermalmer“ zu sein, Kant mit intensiver Lust erfüllen mochte. Er schrieb auch nicht aus den Motiven heraus, die einen Skeptiker treiben mögen. Das Bewusstsein, einen ganzen Zweig der menschlichen Erkenntnis abgehauen, das Pochen auf scheinbare Einsichten für immer zerstört zu haben, konnte ihn an und für sich nicht mit Befriedigung erfüllen. Handelte es sich doch auch nach seiner Ansicht dabei um die wesentlichen Zwecke der Menschheit!* […] *Ein Mann wie Hume befand sich in einer ganz anderen Stellung. Er hatte kein inneres Verhältnis mehr zu jenen Spekulationen, speziell denen der transscendenten Theologie, und meinte, es werde um die Menscheit bedeutend besser stehen, wenn auch die übrigen Denker diesen Standpunkt einnähmen und das Transscendente auf sich beruhen liessen. Das will und meint Kant aber gar nicht. Die metaphysischen Spekulationen bleiben ihm nach wie vor lieb und wert.* […] *Für Hume konnte die Grenzbestimmung Selbstzweck sein. Sie zu vollenden konnte er, ganz abgesehen von ausser ihr liegenden Zwecken, für eine Arbeit*

halten „des Schweisses der Edlen wert“. Nicht so Kant. Während er die Dialektik schrieb, mag es ihm oft wie klagender Geister Flüstern im Ohr geklungen haben, ähnlich wie später Göthes Faust:

„Weh! weh!
Du hast sie zerstört,
Die schöne Welt,
Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, sie zerfällt!
Ein Halbgott hat sie zerschlagen!
Wir tragen die Trümmer ins Nichts hinüber,
Und klagen über die verlorne Schöne.““[369]

Immanuel Kant entwickelt seine kritische Philosophie aus einem Bedürfnis heraus, die Metaphysik – und mit ihr auch einen a priori festzustellenden Begriff Gottes – vor den Angriffen des Skeptizismus zu retten[370]. Dieses Bedürfnis verwundert, da er in seinen persönlichen religiösen Überzeugungen, den biographischen Überlieferungen zufolge, ein eher ungläubiger Mensch war[371]. Es wird erst dann verständlich, wenn man sich vor Augen hält, dass für Immanuel Kant die Allgemeinheit und Notwendigkeit von Erkenntnissen, oder ihre Fundierung in einem A Priori, unabdingbare Voraussetzung für ihre Gültigkeit darstellen. Wissenschaft bedarf der Apodiktizität[372]. Es ist diese Sehnsucht nach einer festen Grundlage der Wissenschaft, die Kant motiviert, seinen Begriff von Gott als einer Denknotwendigkeit der theoretischen Vernunft zu formulieren, als einer monistischen Klammer, die die Einheit und Vollständigkeit der Vernunft hervorzubringen vermag. Die Rolle der Religion ist – zumindest in ihrer in der *Kritik der reinen Vernunft* und den Prolegomena erscheinenden Form – eine eher akzidentiell mit der Denknotwendigkeit eines höchsten Wesens (das sich jedoch nie positiv bestimmen lässt) verknüpfte.

Demgegenüber ist die Motivation von David Hume eine völlig andere. Wie bei Immanuel Kant, so zeigt sich auch bei David Hume in den historisch-biographischen Überlieferungen das Bild eines ungläubigen Mannes[373], doch im Gegensatz zu Kant entwickelt David Hume seine Philosophie in

369 (Adickes, 1897, p. 357f)

370 *„Doch ist kein Zweifel, dass er selbst sein Werk vor allem auf dem Hintergrunde der negativen, skeptisch-materialistischen Philosophie sah, dass er sich vor allem als den Überwinder von Humes Zweifel, als den Hersteller der Möglichkeit eines vernünftigen Glaubens gegen das Système de la nature betrachtete.“* (Paulsen., 1900, p. 434)

371 „*Though in his philosophy he had held out hope for eternal life and a future state, in his personal life he had been cold to such ideas.* […] *Organized religion filled him with ire. It was clear to anyone who knew Kant personally that he had no faith in a personal God. Having postulated God and immortality, he himself did not believe in either.*“ (Kuehn, 2001, p. 2f)

372 Vgl. (Adickes, 1897, p. 378; Kuehn, 2001, p. 302)

373 Vgl. Kapitel 2., vgl. auch (Mossner, 2001, p. 597): „*He said he never had entertained any belief in Religion since he began to read Locke and Clarke.*“

einer explizit irreligiösen Weise. Paul Russell spricht in seiner luziden Diskussion der religionsphilosophischen Aspekte des Denkens David Humes von dessen „Lukretischer Mission“[374]: aus einer Position der „*systematischen Feindschaft*“ der Religion gegenüber ist es das konkret formulierte Ziel David Humes, den Einfluss der Religion auf das Leben der Menschen zu beschränken oder gar auszulöschen[375]. Im Gegensatz zu Immanuel Kant, der die Rolle der Religion im Rahmen seiner kritischen Philosophie zwar aus dem Bereich der Erkenntnis verbannt, ihr aber philosophisch dennoch eine gewisse Stellung im Bereich der Moral und als Ideal der Vernunft bietet (einige Kant-Interpreten gehen so weit, diese Stellung des Gottesbegriffs im philosophischen System Kants als Beweis seines Daseins – also als Gottesbeweis – zu behaupten, vgl. (Schilling, 1960, p. 71): *„So könnte man ohne weiteres den transparenten Realitätsbegriff sowohl bei Hume* [sic] *wie bei Kant an ihm selbst schon als einen philosophischen, den vierten Weg zu Gott ansehen und in der traditionellen Ausdrucksweise einen – transzendentalen – „Beweis“ nennen.“)*[376], ist das religionskritische Programm David Humes deutlich radikaler und fundamental von seinen irreligiösen Überzeugungen geprägt[377]. Das Ironische dieser irreligiösen Haltung verstehe ich hierbei nicht in Bezug auf einzelne, konkrete Textaussagen, die man evtl. in einer spezifisch ironischen Form zu lesen vermag[378], vielmehr ist die Gesamtkonzeption des philosophischen Werks David Humes in Bezug auf die Religion ironisch verfasst. Während David Hume in seiner *Natural History Of Religion* den Deismus (ohne jeden Beweisanspruch) als reine und sichere Wahrheit verkündet, um im Verlauf der Untersuchung die Offenbarungsreligion einer harschen Kritik zu unterziehen, so konterkariert er dieses Vorgehen in seinen *Dialogues Concerning Natural Religion* durch eine umfassende – und überzeugende – Kritik an jeder Form des Deismus, nur um am Ende die Offenbarungsreligion im Rahmen fideistischer Aussagen als wahr und offensichtlich zu bezeichnen. Diese offenkundige Widersprüchlichkeit ist strategischer Natur[379] und in ihrer

374 (Russell, 2007, 2008)

375 (Vgl. Russell, 2007, p. 183): *„The position taken is one of systematic hostility. For this reason it is highly misleading to present Hume's philosophy of irreligion as simply „sceptical“ or „agnostic“, as these terms are inappropriately neutral and fail to capture Hume's practical intent to constrain – if not eradicate – the role of religion in human life.“*

376 Hume wird hier von Schilling ebenfalls unter einem „transparenten Realitätsbegriff“ subsumiert, und zwar aufgrund seiner Kausalkritik, die „*die gesetzliche (kausale) Abfolge der Dinge in Raum und Zeit und den Zusammenhang der Vorstellungen als Ich, in verharrendem Staunen als völlig rätselhafte reine Tatsachen anzusehen vermag, die Orientierung in der Welt und die Beherrschung der Dinge in der Technik dagegen auf eine gerade so gut wie der Kantische Erscheinungsbegriff menschlich eingeschränkte soziale Gewohnheit zurückführt.*“ (Schilling, 1960, p. 70f) Diese Interpretation verkennt aber gerade die Stoßrichtung dessen, was David Hume in seiner Skepsis der klassischen Kausalitätsvorstellung gegenüber bewegt: es ist kein, in die Transzendenz verweisendes, fasziniertes Staunen ob der Rätselhaftigkeit der Tatsachen der Welt, sondern handfester Teil seines religionskritischen Programms, vgl. Kapitel 2.1.1.

377 „*The core of Hume's philosophy is constituted and guided by his fundamental irreligious commitments and objectives,* [...]“ (Russell, 2008, p. 300)

378 Zur generellen Problematik der Ironieidentifikation im Rahmen der Philosophie David Humes vgl. (Foley, 2006, p. 94f)

379 (Szczekalla, 1998, p. 87)

literarischen Genialität ein Meisterstück der philosophischen Ironie: Zwei der einflussreichsten Versionen der Religiosität werden jeweils – beweislos, als bloße Behauptung – professiert, nur um ihre jeweilige philosophische Unzulänglichkeit dann in ausführlicher philosophischer Argumentation darzulegen. In der Konsequenz entzieht sich David Hume dem ruinösen Vorwurf des Atheismus in einem konkreten Werk und kann dennoch in seiner philosophischen Argumentation den Anspruch seiner lukretischen Mission vollenden, indem er die Dogmen des Deismus wie auch der Offenbarungsreligion ironisch untergräbt.

5. Fazit

Kant wurde durch die Schriften von Hume in vielerlei Hinsicht beeinflusst. So sind die kritischen Einwürfe Humes der Ausgangspunkt für Kant, sich überhaupt mit einer Grundlegung der Möglichkeit von Metaphysik zu beschäftigen. Das Problematisieren von Humes „*crux metaphysicorum*“[380], nämlich dem Problem der Kausalität, wird in seiner größtmöglichen Verallgemeinerung durch Kant zum zentralen Inhalt seines Systems der Kritik der reinen Vernunft, wie sie in den Prolegomena vorgestellt wird. Weiterhin nimmt er die Argumentation der Dialoge zum Problem des physiko-theologischen Gottesbeweises zum Anlass, seine in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgearbeitete und in den Prolegomena dargestellte Vorstellung einer ontologischen Differenz zwischen Phänomena und Noumena zu exemplifizieren. Durch das Umwandeln der konstitutiven Analogie Humes in eine regulative Analogie gelingt es Kant, den Beweisen der natürlichen Theologie in einer „*gereinigten Form*“[381] weiterhin eine Gültigkeit zuzugestehen – auch wenn sich diese Gültigkeit nur auf das Verhältnis Gottes zur Welt bezieht und sich jeder ontologischen Bestimmung Gottes enthalten muss.

Eine der Hauptfragen dieser Arbeit muss also mit einem entschiedenen Sowohl-Als-Auch beantwortet werden: Immanuel Kants Philosophie ist eine Fortführung der Philosophie von David Hume, indem sie seine erkenntnistheoretische Kritik in aller Radikalität der Verneinung suprasensibler Erkenntnisansprüche ernst nimmt und in systematischer Ausarbeitung als konstitutiven Bestandteil des Systems der kritischen Philosophie implementiert. Sie ist aber ebenso eine oppositionelle Auseinandersetzung mit den philosophischen Implikationen dieser Idee, deren verabsolutierte Gültigkeit für Kant aus prinzipiellen Gründen unvorstellbar ist. Die kritische Philosophie ist für Kant Antwort auf und Widerlegung von Hume: Antwort auf die durch Hume aufgeworfene Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnissen aus reiner Vernunft, indem sie die Unterscheidung der Geltungsbereiche von Noumena und Phänomena etabliert, gleichzeitig auch Widerlegung oder Überwindung von Hume durch das Ablehnen eines Skeptizismus, der die Fundierung der Vernunft in a priori feststehenden Prinzipien generell für unmöglich erachtet.

Die religionskritischen Aspekte der philosophischen Arbeiten von David Hume wie auch von Immanuel Kant sind geprägt von einer Ablehnung des Dogmas innerhalb der Religion. Beide haben in ihrer Biographie das Konfliktpotential der freien philosophischen Rede mit einer orthodoxen, dem Dogma verpflichteten Religiosität erfahren. Die intentionale Einstellung, die sie der

380 (Kant, 1977f, p. 179)
381 (Löwisch, 1966)

Religiosität gegenüber in ihren jeweiligen philosophischen Systemen einnehmen, unterscheidet sich zwar deutlich – hier bei David Hume die ironisch-irreligiöse Distanz, dort bei Immanuel Kant eine systematische Funktionalisierung im Sinne der Apodiktizität. Die Konsequenz, die beide aus ihrer Beschäftigung mit der Frage nach der wahren Religion ziehen, ist jedoch genau die Gleiche: alle Versuche das Wesen Gottes positiv zu bestimmen, somit auch alle Versuche, religiöse Dogmen philosophisch zu begründen, müssen aus prinzipiellen Gründen scheitern. Weder mit Hume, noch mit Kant lässt sich der Gottesbegriff auf spezifische Eigenschaften, Vorstellungen oder gar Vorschriften konkretisieren, hier bleibt er „*a riddle, an aenigma, an inexplicable mystery*“[382], dort eine reine Idee, befreit von aller Substantialität, deren „*Dienst, den sie der Theologie leistet*“[383] primär darin besteht, sie „*von dem Urteil der dogmatischen Spekulation unabhängig*“[384] zu machen. Die historisch-biographische Untersuchung des Lebens der beiden Philosophen zeigt, dass das Festhalten an dieser philosophischen Erkenntnis zu ihrer Zeit eine gefährliche, mit persönlichen Konsequenzen verbundene Handlung darstellte. Heute, über 200 Jahre nach der Veröffentlichung ihrer philosophischen Argumentationen, ist das Dogma in der Religion noch immer nicht überwunden, im Gegenteil mehren sich die Anzeichen für seine teils gewaltsame Renaissance. In der großen deutschen Wochenzeitung DIE ZEIT erschien am 26. Juni 2014 unter der Rubrik „Glauben & Zweifeln“ ein Artikel[385], der sich unter der Überschrift *10 Argumente für das Töten* den theologischen Dogmen zuwendet, die als Begründung und Rechtfertigung heutiger Islamisten dienen, den Kampf gegen die Ungläubigen zu führen. Am 18. September 2014 schreibt dort Hamed Abdel-Samad einen Artikel[386] unter der Überschrift *Die neuen Religionskriege*, in dem er die Verstrickung dogmatisch-theologischer Argumentationen in die kriegerischen Auseinandersetzungen in Syrien und dem Nordirak betont und die Gefahr, die von dieser Dogmatisierung der Religion – vor allem für moderate Muslime – ausgeht, betont. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen sprechen allgemein von einer Rückkehr der Religion[387], vor allem in politischen Fragen – und ohne Dogma gibt es keine politische Dimension der Religion.

Die Aktualität David Humes und Immanuel Kants, die beide, trotz aller Unterschiedlichkeit, die Sinnlosigkeit der Frage nach der wahren Religion betonen, lässt sich in der philosophischen Debatte deutlich zeigen. Es bleibt zu hoffen, dass auch gesellschaftlich-politische Debatten diese Aktualität nicht aus den Augen verlieren.

382 (Hume, 1757, sec. N 15.13)
383 (Kant, 1977f, p. 263)
384 ebd.
385 (Finger, Guschas & Thumann, 2014)
386 (Abdel-Samad, 2014)
387 (Vgl. Willems & Minkenberg, 2003)

6. Bibliographie

Abdel-Samad, H. (2014, September 18). Die neuen Religionskriege. *DIE ZEIT*, 60. Hamburg.

Adickes, E. (1897). Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems. *Kant-Studien*, *1* (1-3). Verfügbar unter: http://www.degruyter.com/view/j/kant.1897.1.issue-1-3/kant.1897.1.1-3.352/kant.1897.1.1-3.352.xml [Stand: 2.7.2014].

Baiasu, S. & Grier, M. (2011). Revolutionary versus Traditionalist Approaches to Kant: Some Aspects of the Debate. *Kantian Review*, *16* (02), 161–173. doi:10.1017/S1369415411000033.

Beck, L.W. (1969). LAMBERT UND HUME IN KANTS ENTWICKLUNG VON 1769-1772. *Kant-Studien*, *60* (2), 123–130. doi:10.1515/kant.1969.60.2.123.

Bell, M. (2001). The Relation between Literary Form and Philosophical Argument in Hume ' s Dialogues concerning Natural Religion. *Hume Studies*, *XXVII* (2), 227–246. Verfügbar unter: http://www.humesociety.org/hs/issues/v27n2/bell/bell-v27n2.pdf.

Boboc, A. (1983). Kants Kritizismus und die neue Bedeutung der Metaphysik. *Kant-Studien*, *74* (3). doi:10.1515/kant.1983.74.3.314.

Brandt, R. (2008). Überlegungen zur Umbruchssituation 1765–1766 in Kants philosophischer Biographie. *Kant-Studien*, *99* (1), 46–67. doi:10.1515/KANT.2008.004.

Chance, B. a. (2011). Sensibilism, Psychologism, and Kant's Debt to Hume. *Kantian Review*, *16* (03), 325–349. doi:10.1017/S1369415411000185.

Chance, B. a. (2013). Causal Powers, Hume's Early German Critics, and Kant's Response to Hume. *Kant-Studien*, *104* (2), 213–236. doi:10.1515/kant-2013-0014.

Dees, R. (2002). Morality above metaphysics: Philo and the duties of friendship in dialogues 12. *Hume studies*, *XXVIII* (1), 131–148. Verfügbar unter: http://muse.jhu.edu/journals/hume_studies/v028/28.1.dees.html [Stand: 11.6.2014].

Dennett, D.C. (2006). *Breaking The Spell: Religion As A Natural Phenomenon*. New York: Viking Penguin.

Ertl, W. (1998). *Kants Auflösung der "dritten Antinomie": zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre*. Freiburg im Breisgau: K. Alber.

Feynman, R.P. & Robbins, J. (2005). *The pleasure of finding things out: the best short works of Richard P. Feynman*. (J. Robbins, Ed.). New York: Basic Books.

Finger, E., Guschas, T. & Thumann, M. (2014, June 26). 10 Argumente für das Töten. *DIE ZEIT*, 56. Hamburg.

Foley, R. (2006). Unnatural Religion: Indoctrination and Philo's Reversal in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*. *Hume Studies*, *32* (1), 83–112. doi:10.1353/hms.2011.0245.

Fromm, E. (1899). Zur Vorgeschichte der Königlichen Kabinetsordre an Kant vom 1. Oktober 1794. *Kant-Studien*, *3* (1-3). doi:10.1515/kant.1899.3.1-3.142.

Funke, G. (1976). Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation. *Kant-Studien*, *67* (1-4). doi:10.1515/kant.1976.67.1-4.409.

Garve, C. (1782). Rezension von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. *Zugaben zu den Göttinger Gelehrten Anzeigen*, 40–48. Verfügbar unter: http://www.gavagai.de/HHP35.htm.

Guyer, P. (2012). The Prolegomena and the Critique of Pure Reason. In H. Lyre & O. Schliemann (Eds.), *Kant's Prolegomena: Ein kooperativer Kommentar* (pp. 277–98). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Höffe, O. (2011). *Kants Kritik der Reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie* (1. Aufl.). München: C.H. Beck.

Hoppe, H. (1971). KANTS ANTWORT AUF HUME. *Kant-Studien*, *62* (1-4), 335–350. doi:10.1515/kant.1971.62.1-4.335.

Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature*. (P. Milican & A. Merivale, Eds.) (online.). davidhume.org, Hertford College, University of Oxford. Verfügbar unter: http://www.davidhume.org/texts/thn.html.

Hume, D. (1757). *Four Dissertations*. (P. Milican & A. Merivale, Eds.) (online.). davidhume.org, Hertford College, University of Oxford. Verfügbar unter: http://www.davidhume.org/texts/fd.html.

Hume, D. (1975). *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. (L.A. Selby-Bigge, Ed.) (Third Edit.). Oxford: Clarendon Press.

Hume, D. (1998). *Dialogues Concerning Natural Religion*. (R.H. Popkin, Ed.) (Second Ed.). Hackett Publishing Company.

Van Inwagen, P. (2012). Metaphysics. In E.N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 201.). Verfügbar unter: http://plato.stanford.edu/entries/metaphysics/.

Kant, I. (1977a). Band 1: Vorkritische Schriften bis 1768 1. In W. Weischedel (Ed.), *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden* (Erste Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, I. (1977b). Band 2: Vorkritische Schriften bis 1768 2. In W. Weischedel (Ed.), *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden* (Erste Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, I. (1977c). Band 7: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In W. Weischedel (Ed.), *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden* (Erste Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, I. (1977d). Band 4: Kritik der reinen Vernunft 2. In W. Weischedel (Ed.), *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, I. (1977e). Band 9: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. In W. Weischedel (Ed.), *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, I. (1977f). Band 5: Schriften zur Metaphysik und Logik 1. In W. Weischedel (Ed.), *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden* (Erste Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, I. (1977g). Band 3: Kritik der reinen Vernunft 1. In W. Weischedel (Ed.), *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, I. & Carus, P. (2007). *Prolegomena to any future metaphysics / Immanuel Kant. Transl. by Paul Carus. Introd. by Dennis Sweet*. New York: New York, NY : Barnes & Noble.

Klinefelter, D.S. (1977). Scepticism and Fideism in Hume's Philosophy of Religion. *Journal of the American Academy of Religion*, *XLV* (2), 222–222. doi:10.1093/jaarel/XLV.2.222.

Kuehn, M. (2001). *Kant: A Biography*. New York: Cambridge University Press.

Kuehn, M. (2011). "How, or Why, do we Come to Think of a World of Things in Themselves?" *Kantian Review*, *16* (02), 221–233. doi:10.1017/S1369415411000082.

Lau, C.-F. (2008). Freedom, Spontaneity and the Noumenal Perspective. *Kant Studien*, *99* (3), 312–338. doi:10.1515/KANT.2008.023.

Lee, S. (2014). Occasionalism. In E.N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 201.).

Leibniz, G.W. (1994). *Confessio philosophi - Das Glaubensbekenntnis des Philosophen*. (O. Saame, Ed.) (2. Auflage.). Frankfurt am Main: Klostermann-Texte: Philosophie.

Löwisch, D.-J. (1964). *Immanuel Kant und David Hume's Dialogues Concerning Natural Religion - Ein Versuch zur Aufhellung der Bedeutung von Humes Spätschrift für die Philosophie Immanuel Kants, im besonderen für die "Kritik der reinen Vernunft."* Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn.

Löwisch, D.-J. (1966). Kants Gereinigter Theismus. *Kant-Studien*, *56* (3).

Meyer, P.H. (1951). Voltaire and Hume's Descent on the Coast of Brittany. *Modern Language Notes*, *66* (7), 429. doi:10.2307/2909982.

Mirkin, I. (1902). Hat Kant Hume widerlegt? Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. *Kant-Studien*, *7* (1-3). doi:10.1515/kant.1902.7.1-3.230.

Morris, W.E. & Brown, C.R. (2014). David Hume. In E.N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 201.). Verfügbar unter: http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/hume/.

Mossner, E.C. (2001). *The Life of David Hume*. Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199243365.001.0001.

Paulsen., F. (1900). Kants Verhältnis zur Metaphysik. *Kant-Studien*, *4* (1-3). doi:10.1515/kant.1900.4.1-3.413.

Penelhum, T. (1983). Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy. *The Philosophical Quarterly*, *33* (131), 166. doi:10.2307/2218743.

Raggio, A. (1969). Was heisst "Bedingungen der Möglichkeit"? *Kant-Studien*, 153–165. Verfügbar unter: http://www.degruyter.com/view/j/kant.1969.60.issue-2/kant.1969.60.2.153/kant.1969.60.2.153.xml [Stand: 3.9.2013].

Ratzsch, D. (2013). Teleological Arguments for Gods Existence. In E.N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 201.). Verfügbar unter: http://plato.stanford.edu/entries/teleological-arguments/.

Reichenbach, B. (2013). Cosmological Argument. In E.N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 201.). Verfügbar unter: http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/cosmological-argument/.

Russell, P. (2007). Hume's Lucretian Mission : Is it Self-refuting ? *The Monist*, *90* (2), 182–199. Verfügbar unter: http://www.jstor.org/stable/27904026.

Russell, P. (2008). *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195110333.001.0001.

Schilling, K. (1960). DER PLATZ FÜR DEN GLAUBEN. Zur Problematik der Gottesvorstellungen im Anschluß an Kants. Kritik der reinen Vernunft, B 30. *Kant-Studien*, *51* (1-4). doi:10.1515/kant.1960.51.1-4.67.

Sedley, D. (2013). Lucretius. In E.N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013.). Verfügbar unter: http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/lucretius/.

Stekeler-Weithofer, P. (1990). Willkür und Wille bei Kant. *Kant-Studien*, *81* (3). doi:10.1515/kant.1990.81.3.304.

Streminger, G. (1989). Religion a Threat to Morality : An Attempt to Throw Some New Light on Hume ' s Philosophy of Religion *. *Hume Studies*, *XV* (2), 277–294.

Szczekalla, M. (1998). Philo's Feigned Fideism in Hume's Dialogues concerning Natural Religion. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, *80* (1), 145–156. doi:10.1515/agph.1998.80.1.75.

Tooley, M. (2013). The Problem of Evil. In E.N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 201.). Verfügbar unter: http://plato.stanford.edu/entries/evil/.

Troeltsch, E. (1904). Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte. *Kant-Studien*, *9* (1-3). doi:10.1515/kant.1904.9.1-3.21.

Walsh, W.H. (1976). Kant and Metaphysics. *Kant-Studien*, *67* (1-4). doi:10.1515/kant.1976.67.1-4.372.

Watkins, E. (2004). Kant's Model of Causality: Causal Powers, Laws, and Kant's Reply to Hume. *Journal of the History of Philosophy*, *42* (4), 449–488. doi:10.1353/hph.2004.0081.

Wieand, J. (1985). Pamphilus in Hume's "Dialogues." *The Journal of Religion*, *65* (1), pp. 33–45. The University of Chicago Press. Verfügbar unter: http://www.jstor.org/stable/1203268.

Willems, U. & Minkenberg, M. (2003). Politik und Religion im Übergang — Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts (Politische Vierteljahresschrift). In M. Minkenberg & U. Willems (Eds.), *Politik und Religion SE - 2* (Volume 33, pp. 13–41). VS Verlag für Sozialwissenschaften. doi:10.1007/978-3-322-80406-8_2.

Williams, M.E. (1965). DISKUSSION - Kant's Reply To Hume. *Kant-Studien*, *56* (1). doi:10.1515/kant.1965.56.1.71.

Zauner, F. (2011). *Erkenntnis - Freiheit - Religion: David Humes Religionskritik* (p. 230). Wien; Berlin; Münster: Lit. Verfügbar unter: http://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=aelEtb-H2SUC&oi=fnd&pg=PA13&dq=Erkenntnis+-+Freiheit+-+Religion:+David+Humes+Religionskritik&ots=wWXVyj1v17&sig=GunL5a2Rc7ixsVoFGU05d5-gzYg [Stand: 22.8.2014].

Einsichtnahme in die Magisterarbeit

Erklärung des Verfassers:

Ich erkläre mich damit einverstanden, dass Interessenten, die die unten stehende Verpflichtung unterzeichnen, in meine Magisterarbeit mit dem Titel „Immanuel Kants Religionskritik in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* – Zur Rezeption von David Humes *Dialogues Concerning Natural Religion*“ Einsicht nehmen können.

Datum: (Unterschrift)

Erklärung der Benutzer

Hiermit verpflichte ich mich, alle aus der oben genannten Magisterarbeit in eigene Schriften oder Vorträge übernommenen Inhalte und Ausführungen in meinen Texten als Übernahme mit Angabe des Verfassers und seiner Arbeit kenntlich zu machen.

Name und Anschrift des Benutzers	**Datum der Benutzung**	**Unterschrift**

Eidesstattliche Erklärung

gemäß §15, Abs. 5 der Ordnung für die Magisterprüfung der Fachbereiche 02, 05, 07, 09 und 10 vom 11. Oktober 1999 in der aktuellen Fassung

Hiermit versichere ich, Dominique Kaspar, dass ich die Magisterarbeit selbständig, ohne fremde Hilfe verfasst und keinen anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen der Arbeit, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken entnommen wurden, sind unter Angabe der Quellen der Entlehnung kenntlich gemacht. Die Arbeit ist noch nicht veröffentlicht oder in gleicher oder anderer Form an irgendeiner Stelle als Prüfungsleistung vorgelegt worden.

Mainz, _____ _____

(Unterschrift)