

D. HEIDEMANN / R. WEICKER (HG.)

GLAUBE UND VERNUNFT
IN DER PHILOSOPHIE DER NEUZEIT

FOI ET RAISON
DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE

STUDIEN UND MATERIALIEN
ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

Begründet von Heinz Heimsoeth, Giorgio Tonelli und Yvon Belaval
Herausgegeben von Bernd Dörflinger und Heiner F. Klemme

Band 85

DIETMAR HEIDEMANN / RAOUL WEICKER (HG.)

GLAUBE UND VERNUNFT
IN DER PHILOSOPHIE DER NEUZEIT

FOI ET RAISON
DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE

2013



GEORG OLMS VERLAG HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

GLAUBE UND VERNUNFT
IN DER PHILOSOPHIE DER NEUZEIT

FOI ET RAISON
DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE

Festschrift für Robert Theis
Recueil en hommage à Robert Theis

Herausgegeben von / Edité par
Dietmar Heidemann, Raoul Weicker

2013



GEORG OLMS VERLAG HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

Gedruckt mit Unterstützung der ~~Universität~~ *Université du Luxembourg* und des
Fonds National de la Recherche ~~de~~ *Luxembourg*.



Fonds National de la
Recherche Luxembourg

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen
des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

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

∞ ISO 9706

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Herstellung: KM-Druck, 64823 Groß-Umstadt

Umschlagentwurf: Inga Günther, Hildesheim

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

© Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2013

www.olms.de

ISBN 978-3-487-14914-1

ISSN 0585-5802

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Préface	XI
Alexander AICHELE: Was heißt „ein Prädikat sein“? Zu Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises	1
Lutz BAUMANN: Glaube, Vernunft und Gottesbeweis	19
Norbert CAMPAGNA: Philosophie musulman ou musulman philosophe?	27
Le rapport entre philosophie et religion dans la pensée d’Al Farabi	
Jean FERRARI: Foi doctrinale et foi rationnelle dans l’œuvre de Kant	41
Sophie GRAPOTTE: Validité et réalité de l’idée de Dieu dans l’usage théorique et pratique de la raison pure	51
Dietmar HEIDEMANN: Belief und Faith bei Hume	65
Norbert HINSKE: Unglaube und Unvernunft. Überlegungen im Anschluß an <i>Summa contra gentiles</i> III 27 – 48	79
Joachim KOPPER: Meditation des christlichen Glaubens	87
Lothar KREIMENDAHL: Bayle über die rationale Unhaltbarkeit der biblischen Schöpfungslehre	95
Evangelhélou MOUTSOPOULOS: La foi et la raison selon Pétros Braïlas-Arménis (1813-1884)	111
Anselm W. MÜLLER: Gottesglaube als legitime Projektion	121
Claude PICHÉ: La conscience morale en matière de foi chez Kant	153
Margit RUFFING: Glaube und Vernunft bei Philipp Melancthon	169
Ingeborg SCHÜSSLER: La „subjectivité existante“ et l’essence de la foi chez Kierkegaard	187
Lukas SOSOE: Foi et savoir – Religion, pluralisme et démocratie libérale	199
Katja STOPPENBRINK: Habermas’ Annäherung an die Religion – ein Missverständnis? Zwei Thesen	211
Raoul WEICKER: Kants Kryptoanthropologie	231
Günter ZÖLLER: Hoffen-Dürfen. Kants kritische Begründung des moralischen Glaubens	245
Schriftenverzeichnis von Robert THEIS	259

Vorwort

Nur wenige Themen haben in der Philosophie der Neuzeit ähnlich große Aufmerksamkeit auf sich gezogen wie die Problemstellung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Mit der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft ist dabei nicht nur im engeren Sinne die Beziehung zwischen dem religiösen Glauben und dem philosophischen oder wissenschaftlichen Vernunftdenken bezeichnet, sondern in einem zunächst weiteren Sinne die Beziehung zwischen dem Glauben als bloßem Überzeugtsein und der Vernunft als einem höheren Erkenntnisvermögen. Während man unter ‚Vernunft‘ (*logos/nous, ratio*) seit der Antike in der Regel die kognitive Fähigkeit reinen, prinzipiengeleiteten Denkens versteht, mit deren Hilfe, unabhängig von sinnlicher Wahrnehmung, wahres Wissen über die Welt, das heißt sowohl über die Beschaffenheit der Dinge in ihr als auch über mögliche Gegenstände jenseits der Erfahrung möglich sein soll, charakterisiert der Begriff ‚Glaube‘ zunächst nichts anderes als eine propositionale Einstellung. Propositionale Einstellungen beschreiben das Verhältnis zwischen einer Person und dem Gegenstand ihres Fürwahrhaltens, zum Beispiel demjenigen des Glaubens¹. Solches Fürwahrhalten drücken wir in Urteilen oder Meinungen aus wie *‚Ich glaube, Flaubert ist ein großer Schriftsteller.‘* oder auch einfach nur *‚Dies sind Hyazinthen.‘*. Überzeugungen oder Äußerungen eines Glaubens dieser Art sind normalerweise nicht willkürlich, sondern implizieren die Begründung dieses Fürwahrhaltens. Denn von etwas ohne Grund überzeugt zu sein oder etwas ohne Grund zu glauben, gilt zumindest für die Mehrzahl der Philosophen als nicht der *Vernunft* gemäß. Zudem muss eine Person, die zu wissen behauptet, dass *p*, von *p* auch überzeugt sein, da man von *p* kein Wissen besitzen kann, ohne auch überzeugt zu sein oder eben zu glauben, dass *p*. Zum Beispiel kann eine Person nicht behaupten, zu wissen, dass es sich um Hyazinthen handelt, ohne auch zu glauben, dass es sich um Hyazinthen handelt. Während also der Begriff des durch spezifische Erkenntnisleistungen der Vernunft begründeten Wissens den Begriff der Überzeugung oder des Glaubens impliziert, ist dies umgekehrt nicht der Fall. Man kann daher sagen, dass ein jedes Wissen eine Überzeugung bzw. einen Glauben zum Ausdruck bringt, aber nicht umgekehrt, dass jede Überzeugung oder jeder Glaube zugleich auch Wissen ist. Dies liegt daran, dass wir von vielem überzeugt sein können, ohne dass dasjenige, was wir dabei

¹ Andere propositionale Einstellungen sind die des Hoffens, des Wollens, des Fürchtens, des Wünschens, etc.

glauben, auch wahr ist. In diesem Sachverhalt liegt einer der Hauptgründe für das theoretisch so anspruchsvolle und traditionell spannungsreiche Verhältnis von Glaube und Vernunft. Denn zur Tatsache, dass der Begriff des Glaubens nicht den Begriff des Wissens als einer durch Vernunft begründeten Erkenntnis impliziert, tritt die Problematik hinzu, dass, wie bereits angedeutet, der Begriff ‚Glaube‘ bzw. ‚glauben‘ mehrdeutig ist. Zum einen kann ihm eine philosophische bzw. theoretische, zum anderen eine davon zu unterscheidende religiöse Bedeutung zukommen, und zwar dergestalt, dass eine Person im religiösen Sinne *glauben* kann, dass Gott existiert, ohne damit jeglichen epistemischen Anspruch zu erheben, das heißt, ohne zugleich *wissen* zu müssen, dass Gott existiert. So ist es möglich, einen religiösen Glauben unabhängig von vernunftgemäßer Überzeugung und Rechtfertigung zu haben, ohne sich damit aus philosophischer Sicht auf die Behauptung festlegen zu müssen, dass der so verstandene religiöse Glaube nicht rational ist. Kant bringt die Problematik wie folgt auf den Punkt: „*Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen [...]*“ (KrV, B XXX). Das heißt, erst auf der Grundlage der kritischen Restriktion der Erkenntnis lässt sich einem vom Bereich des Wissens klar unterschiedener Bereich des religiösen Glaubens seine systematische Stelle zuweisen. In gewisser Weise schließt Kant dabei die in der Philosophie der Neuzeit seit Descartes zugespitzte Debatte um das Verhältnis von Glaube und Vernunft bzw. Philosophie und Religion ab. Während die frühneuzeitliche Philosophie insbesondere der Aufklärung dem religiösen Glauben entweder, wie Leibniz, mit den Mitteln der reinen Vernunft eine Legitimationsbasis zu verschaffen bestrebt war oder aber, wie Hume, den religiösen Glauben ebenso ablehnte wie Vernunftserkenntnis überhaupt, so war es Kant, der in einem System der reinen Vernunft gezeigt hat, warum metaphysische und im engeren Sinne religiöse Fragen auf der einen Seite von der Vernunft nicht beantwortet werden können, auf der anderen Seite aber die Vernunft selbst doch zumindest die Berechtigung und sogar Unvermeidbarkeit dieser Fragen erklären kann. Der Grundkonflikt oder Antagonismus zwischen einer durch Vernunftdenken regulierten Rationalität epistemischen Überzeugtseins und dem rein religiösen Glauben hat seine tieferen Wurzeln in der Philosophie der Neuzeit. Zwar ist diese Problematik bereits im Mittelalter, letztlich zugunsten einer Präferenz religiösen Glaubens, virulent; man denke etwa an Anselmus’ Formel des „*fides quaerens intellectum*“. Zu einem zentralen Thema wird das Verhältnis von Glaube und Vernunft dann insbesondere in der Philosophie der Aufklärung, nun mit einer Fokussierung des Vernunftdenkens gegenüber dem religiösen Glauben. Thema dieses Bandes sind die facettenreichen, höchst unterschiedlichen Deutungen, die das Verhältnis von Glaube und Vernunft in der Philosophie der Neuzeit er-

fahren hat. Die Beiträge beschränken sich dabei nicht auf Analysen der Beziehung zwischen religiösem Glauben und Vernunft, sondern beziehen explizit den rein theoretischen Begriff des Glaubens als bloßem Überzeugtsein mit ein. Untersucht wird das Verhältnis von Glaube und Vernunft dabei sowohl aus historischer als auch systematischer Perspektive. Leitend ist die Fragestellung, aus welchen Gründen dieses Verhältnis in der Philosophie der Neuzeit zu einem Problem wird, wie sich dieses Problem darstellt und wie die Lösung dieses Problems angegangen wird. Dabei geht es insbesondere darum, ob die Philosophie der Neuzeit in ihren unterschiedlichen Ansätzen das Verhältnis von Glaube und Vernunft adäquat erfasst hat oder es nur aus ihrer spezifisch historischen Perspektive zu deuten in der Lage war.

Die in diesem Band versammelten Aufsätze gehen zurück auf die Tagung „Glaube und Vernunft in der Philosophie der Neuzeit/*Foi et raison dans la philosophie moderne*“, die im Januar 2011 zu Ehren von Professor Dr. Robert Theis aus Anlass seines 65. Geburtstages an der Universität Luxemburg stattfand. Das Thema „Glaube und Vernunft in der Philosophie der Neuzeit“ spiegelt einen zentralen Aspekt des wissenschaftlichen Werkes von Robert Theis wider. Dies gilt bereits für seine Dissertation *Le discours dédoublé. Philosophie et théologie dans la pensée du jeune Hegel* (Paris 1978; Promotion zum Dr. phil. 1975 an der Université de Paris I) sowie zum anderen für die 1992 an der Universität des Saarlandes erfolgte Habilitation mit der grundlegenden Arbeit zu *Gott. Untersuchungen zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft* (Stuttgart/Bad Cannstatt 1994; erschienen als Band 8 der *Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung*, Abt. II). Weitere Werke wie *Approches de la Critique de la Raison Pure. Etudes sur la philosophie théorique de Kant* (1991), *Hans Jonas: Habiter le monde* (2008) sowie *La raison et son Dieu. Etude sur la théologie kantienne* (2012) stehen in dieser thematischen Kontinuität ebenso wie zahlreiche der fast zwanzig Buchherausgaben, etwa auch als Mitherausgeber von *Christian Wolff Werke* und der Reihe *Europaea Memoria*, sowie der mehr als hundert Aufsätze, Lexikoneinträge und Buchbesprechungen². Nicht nur durch seine Forschungen, insbesondere zur deutschen Schulphilosophie sowie vor allem zu Kant, hat sich Robert Theis bleibende wissenschaftliche Verdienste erworben. Als Geschäftsführender Professor der Section de philosophie am Département des Lettres et sciences humaines des Centre universitaire sowie später des Département de Philosophie der Faculté des Lettres de l'Université du Luxembourg in den Jahren 2000 bis 2010 war er es, der der Philosophie an der neu gegründeten

² Siehe das vollständige Schriftenverzeichnis von Robert Theis am Ende dieses Buches.

Universität Luxemburg einen institutionellen Platz verschafft hat. Für diese Leistung gebührt ihm ganz besonderer Dank. Auch aufgrund dieses Verdienstes ist dieser Band Robert Theis als Festschrift gewidmet.

Die Herausgeber danken dem Fonds National de la Recherche Luxembourg für die großzügige finanzielle Unterstützung sowohl der Tagung „*Glaube und Vernunft in der Philosophie der Neuzeit/Foi et raison dans la philosophie moderne*“ als auch der Drucklegung dieses Bandes. Dank für die Beteiligung an den Druckkosten gilt darüber hinaus der Forschungseinheit Identités, Politique, Société, Espaces (IPSE) der Faculté des Lettres, des Sciences humaines, des Arts et des Sciences de l'Éducation (FLSHASE) der Université du Luxembourg. Für die Vorbereitung der Druckvorlage dieses Bandes danken die Herausgeber den studentischen Hilfskräften Frau Jenny Bergh und ganz besonders Frau Nora Schleich.

Dietmar H. Heidemann
Raoul Weicker

Luxemburg im Oktober 2012

Préface

Parmi les thèmes abordés en philosophie, il n'y en a guère qui suscitent le même intérêt que celui du rapport entre la foi et la raison. En parlant de ce rapport, on n'entend pas seulement, au sens étroit du terme, le lien entre la foi religieuse et la pensée philosophique ou scientifique, mais également la relation entre la croyance comme pure conviction et la raison comme moyen supérieur de connaissance. Depuis l'Antiquité, la « raison » (*logos/nous, ratio*) désigne la compétence cognitive de la pure pensée dirigée par les principes, grâce à laquelle, indépendamment de la perception sensorielle, toute connaissance vraie du monde est possible, c'est-à-dire, toute connaissance portant tant sur la nature des choses en ce monde que sur la possibilité des choses au-delà de l'expérience physique. La notion de « foi » quant à elle, ne caractérise d'abord rien d'autre qu'une disposition propositionnelle. Les dispositions propositionnelles décrivent le rapport entre une personne et l'objet de son « tenir-pour-vrai », comme par exemple celui de la croyance¹. Nous exprimons ce « tenir-pour-vrai » dans des jugements ou des opinions tels que « *Je crois que Flaubert est un grand écrivain.* », ou encore « *Ce sont des hyacinthes* ». Normalement, les convictions ou les expressions de croyance de ce type ne sont pas arbitraires, mais impliquent au contraire la justification de ce « tenir-pour-vrai ». Pour la plupart des philosophes, le fait d'être convaincu d'une chose ou de croire en une chose sans raison, n'est pas conforme à un emploi pertinent de la raison. Une personne qui prétend savoir que *p* doit être convaincu de *p* sans avoir de connaissance sur *p*, ne saurait être à la fois sûr de *p* et croire en *p*. Une personne ne peut donc pas prétendre avec certitude qu'il s'agit de hyacinthes, sans y croire en même temps. Alors que la connaissance fondée sur le mérite spécifique de la raison implique la conviction ou la croyance, le contraire n'est pas vrai. Ainsi, l'on peut affirmer que chaque connaissance exprime aussi une conviction respectivement une croyance. Or, prétendre que chaque conviction ou croyance serait aussi une connaissance, repose sur une erreur. Ceci s'explique par le fait que nous pouvons être persuadés de beaucoup de choses, sans que tout objet de notre croyance soit vrai. Compte tenu de cet état des choses, on comprend que la relation entre la foi et la raison est théoriquement complexe et traditionnellement riche en tensions. Du fait que la croyance n'implique pas la connaissance entendue comme une connaissance fondée sur la raison, la problématique déjà suggérée précédemment, à savoir l'ambiguïté respective des notions de « croyance » et

¹ D'autres dispositions propositionnelles sont l'espérance, le vouloir, la crainte, le souhait, etc.

de « croire » est posée. On peut leur attribuer d'une part une signification philosophique voire théorique, et d'autre part, une signification religieuse qui en est distincte, la seconde désignant la manière qu'une personne a de croire, en un sens religieux, que Dieu existe, sans formuler de réclamation épistémologique, c'est-à-dire sans savoir en même temps que Dieu existe. Ainsi il est possible d'avoir une croyance religieuse, indépendamment de toute conviction et justification conformes à la raison, et sans devoir adopter un point de vue philosophique sur l'assertion selon laquelle la croyance religieuse ainsi comprise ne serait pas rationnelle. Kant précise cette problématique comme suit : « *Il m'a donc fallu abolir le savoir afin d'obtenir de la place pour la croyance [...]* » (Critique de la raison pure, B XXX, trad. Alain Renaut). Ceci veut dire simplement qu'en partant de la restriction critique de la connaissance comme fondement, le domaine de la croyance religieuse peut être clairement distingué du domaine de la connaissance et érigé en un système à part. D'une certaine manière, Kant met ainsi fin à la discussion de la philosophie moderne qui s'était intensifiée depuis Descartes, et portant sur le rapport entre la croyance et la raison ou encore sur le rapport entre la religion et la philosophie. Tandis que la philosophie du début des temps modernes, notamment celle du siècle des Lumières, a voulu soit comme Leibniz, poser par le biais de la raison une base légitime pour la religion, soit comme Hume, réfuter la croyance religieuse tout comme la connaissance rationnelle pure, Kant a le mérite d'avoir démontré par son système de la raison pure pourquoi d'un côté les questions métaphysiques et, dans un sens plus restreint, les questions d'ordre religieux ne peuvent pas être résolues, et d'un autre côté, pourquoi la raison elle-même peut expliquer la légitimité et même la nécessité de telles questions. Le conflit bien ancré voire l'antagonisme entre une conviction épistémologique régulée par la pensée rationnelle et une croyance purement religieuse, trouve ses racines profondes dans la philosophie moderne quoiqu'il remonte déjà au Moyen Âge où la problématique s'est résolue en faveur de la croyance religieuse. Notons à ce sujet la formule de Saint Anselme : « *fides quaerens intellectum* ». La discussion concernant la relation entre la croyance et la religion sera relancée avec véhémence au siècle des Lumières, mais cette fois-ci avec un net accent mis sur la pensée rationnelle par rapport à la croyance religieuse. Ce recueil regroupe les interprétations diversifiées et fort dissemblables ayant décrit, dans la philosophie moderne, la relation entre la croyance et la raison. Les contributions ne se limitent pas à des analyses de la relation entre la croyance religieuse et la raison, mais incluent explicitement le terme purement théorique de la croyance comme pure conviction. À cette fin, la relation entre la croyance et la raison sera analysée sous son aspect historique et

systématique. La question prédominante vise à comprendre les raisons pour lesquelles cette relation, de même que la représentation de ce problème et sa solution, finissent par devenir un problème dans la philosophie moderne. A cet effet, il importe de savoir si la philosophie moderne a su saisir à bon escient, dans ses différentes approches, la relation entre la croyance et la raison, ou si au contraire elle n'aura été capable de l'interpréter que sous le seul aspect spécifique de son contexte historique.

Les contributions recueillies dans ce tome sont issues d'un congrès intitulé « *Glaube und Vernunft in der Philosophie der Neuzeit/Foi et raison dans la philosophie moderne* » organisé à l'Université de Luxembourg en janvier 2011 en hommage au professeur Robert Theis à l'occasion de son 65^e anniversaire. Le thème « *Foi et raison dans la philosophie moderne* » reflète un aspect fondamental du travail de recherche de Robert Theis. Ceci vaut également pour sa Thèse : *Le discours dédoublé. Philosophie et théologie dans la pensée du jeune Hegel* (Paris 1978 ; promotion de philosophie à l'Université de Paris I), comme pour son travail essentiel d'Habilitation à l'Université de la Sarre : « *Gott. Untersuchungen zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft* » (Stuttgart/Bad Cannstatt 1994 ; paru comme tome 8 dans la série *Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung*, section II). D'autres publications, comme « *Approches de la Critique de la Raison Pure. Etudes sur la philosophie théorique de Kant* (1991), *Hans Jonas : Habiter le monde* (2008) et *La raison et son Dieu. Etude sur la théologie kantienne* » (2012), soulignent cette continuité dans l'œuvre de Robert Theis ; par ailleurs, il fut le co-éditeur de presque une vingtaine d'éditions des *Œuvres de Christian Wolff*, et de la série *Europea Memoria*, et signa plus que cent articles, entrées de dictionnaires et comptes rendus². Le mérite scientifique et durable qui peut être attribué à Robert Theis ne provient pas seulement de son travail scientifique en général, mais aussi de ses recherches sur la scolastique allemande et sur Kant. En tant que directeur d'études de la Section de Philosophie au Département des Lettres et Sciences Humaines du Centre universitaire et plus tard, au Département de Philosophie de la Faculté des Lettres, des Sciences Humaines, des Arts et des Sciences de l'Education de 2000 à 2010, Robert Theis a su assurer à la philosophie une place institutionnelle au sein de l'Université du Luxembourg. Nous lui devons une reconnaissance particulière pour ses publications multiples et ses mérites exceptionnels.

² Voir la bibliographie entière de Robert Theis à la fin de cette publication.

Les éditeurs du présent recueil tiennent également à remercier le Fonds national de la recherche du Luxembourg pour son aide financière généreuse à l'issue du congrès « *Glaube und Vernunft in der Philosophie der Neuzeit/Foi et raison dans la philosophie moderne* » et pour l'impression de ce recueil. En outre, nous exprimons notre gratitude à l'égard de l'unité de recherche IPSE (Identités, Politique, Société, Espaces) de la Faculté des Lettres, des Sciences Humaines, des Arts et des Sciences de l'Education de l'Université du Luxembourg pour sa contribution aux frais d'impression. Que les assistantes scientifiques Mme Jenny Bergh et, tout particulièrement, Mme Nora Schleich soient remerciées pour la préparation et la mise en page du modèle d'impression.

Dietmar H. Heidemann
Raoul Weicker

Luxembourg, octobre 2012

Was heißt „ein Prädikat sein“? Zu Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises

ALEXANDER AICHELE

Die These, dass Dasein bzw. Existenz „gar kein Prädikat“ sei, bildet ohne Zweifel den Kern von Kants Argument zur Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises. Er formuliert sie erstmals und sucht sie zu erweisen in einer Schrift aus dem Jahre 1762 mit dem Titel *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*. Auf diesen Text werden sich die folgenden Überlegungen beziehen. Sie werden demnach dahingestellt lassen, ob sie den erneuten, womöglich modifizierten Gebrauch des Arguments in der *Kritik der reinen Vernunft* ebenfalls betreffen. Weitgehend unbeachtet von der Kant-Forschung hat – allerdings im Blick auf die *Kritik der reinen Vernunft* – Alwin Plantinga in mehreren Arbeiten mit guten Gründen darauf hingewiesen, dass Kants, freilich auf die cartesianische Variante des ontologischen Beweises zielendes¹ Argument zumindest für Anselms Original irrelevant sei, weil es ihm – neben einigem anderen – weder gelänge, einen hinreichend genauen Sinn von Prädikat zu bestimmen, der Existenz ausschließt, noch zu zeigen, dass Anselms Beweis den Gebrauch von Existenz als Prädikat überhaupt fordert.²

Nun ist Kants These, dass Existenz kein Prädikat sei, zweifellos nur auf der Basis eines wohlbestimmten Begriffs von Prädikat überhaupt verständlich. Plantingas erstgenannter Einwand wäre also von einiger Tragweite. Da aber – etwa Klaus Reich zufolge – die von Kant in der *Ersten Kritik* wie in der *Beweisgrundschrift* benutzten Argumente „im Wesentlichen dieselben sind“³ und schon Martin Heidegger in extenso ausgeführt hat, dass Kant

¹ Vgl. HENRICH, Dieter: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960, S. 174 f. Unterstellt man, dass Henrichs Zusammenstellung des cartesianischen und des anselmischen Beweises zutrifft, gilt Plantingas Zurückweisung der kantischen Kritik als irrelevant (vgl. PLANTINGA, Alwin: *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God* (1967). With a New Preface by the Author, Ithaca/London 1990, S. 27 f.) allerdings vermutlich ebenso für den cartesianischen. Dem kann hier allerdings nicht weiter nachgegangen werden.

² Vgl. zusammenfassend: DERS.: *God*, chap. II; DERS.: *The Nature of Necessity*, Oxford 1974 u.ö., S. 196 f.; und speziell zu Kant: DERS.: *Kant's Objection to the Ontological Argument*. In: *The Journal of Philosophy* 63 (1966), S. 537–546.

³ REICH, Klaus: Einleitung. In: Immanuel Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (Auf Grund des Textes der Berliner Akademie-Ausgabe mit einer Einleitung und Registern neu hrsg. von REICH, Klaus), Hamburg 1963, VII–XXIX, hier: IX.

seine These „(a)n beiden Stellen [...] in demselben Sinne abgehandelt“ hat,⁴ kann ohne weiteres die Frage gestellt werden, ob und, wenn ja, wie Plantingas Einwand auch die *Beweisgrundschrift* trifft. Dies soll im folgenden geschehen. Dabei ist zunächst zu bestimmen, in welchem Sinne Kant den Begriff von Prädikat versteht. Sodann soll gezeigt werden, dass jener Prädikatbegriff keineswegs exklusiv ist, sondern unter gewissen logischen Bedingungen steht, die ihrerseits einige metaphysische Implikationen besitzen. Schließlich ist zu analysieren, in welchem Sinne und unter welchen Voraussetzungen der Gebrauch von Existenz als Prädikat dennoch legitim genannt werden muss. Es wird sich zeigen, dass dieser Prädikatbegriff zwar durchaus wohlbestimmt ist, von Kant jedoch kaum exklusiv in der nötigen Eindeutigkeit angewendet wird. So führt Kants Analyse modaler Prädikationen einerseits zu einer prinzipiellen Einsicht, die wiederum Plantinga mit Nachdruck herausarbeitet. Dabei handelt es sich um die Äquivalenz von Existenz und Singularität, die zu einer Überschreitung empirischer hin zu metaphysischer Erkenntnis nötigt, sofern eine differenzierbare Bezugnahme auf Begriffe einerseits und Dinge andererseits gewährleistet sein soll. Andererseits ergeben sich daraus, ebenso wie aus Kants mehrdeutigem Gebrauch des Prädikatbegriffs einige Zweifel an der Triftigkeit seines zentralen Arguments gegen den ontologischen Gottesbeweis.

1. Der Begriff des Prädikats

Kants These bildet die Überschrift des ersten Abschnitts des ersten Teils der *Beweisgrundschrift*, der sie auch begründen soll. Sie lautet: „Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge.“⁵

Damit scheint im Grunde genommen bereits klar, was unter dem Ausdruck „Prädikat“ zu verstehen ist, nämlich eine Bestimmung, und zwar die eines Dings. Allerdings erläutert Kant an dieser Stelle nicht eigens – er hat es vermutlich für unnötig gehalten –, was denn wiederum unter Determination zu verstehen sei, und er gebraucht darüberhinaus, wie seine folgenden Erläuterungen zeigen, den Ausdruck „Ding“ in einem eminent weiten Sinne, nämlich offenkundig sowohl in der Bedeutung einer in der Weise eines Begriffs bestimmten Vorstellung, d. h. eines logischen Gegenstands, als auch in der Bedeutung einer vorstellungs- bzw. denkunabhängigen, mithin für sich bestehenden Entität. Prädikate also determinieren sowohl Begriffe als auch

⁴ HEIDEGGER, Martin: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. Hrsg. v. HERRMANN, Friedrich-W. von. Frankfurt a.M. 21989, S. 36.

⁵ KANT, Immanuel: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. In: Vorkritische Schriften bis 1768. Bd. 2. Werkausgabe Bd. II. Hrsg. v. WEISCHDEL, Wilhelm [= WA]. Frankfurt a.M. 1977 u.ö., S. 617–738, hier: S. 630 (A 4).

singuläre, d. h. absolut differenzierbare und identifizierbare, Substanzen. Nun mag zwar dieser Gebrauch der modernen Gewohnheit zuwiderlaufen, und die Prädikation exklusiv als logische Operation oder zumindest bloß als mentalen Akt zu betrachten pflegt. Dies macht ihn aber keineswegs schon unverständlich – jedenfalls sofern eine Erklärung der Determination von Dingen einerseits wie von Begriffen andererseits vorliegt. Eine solche findet sich zwar nicht explicite im *Beweisgrund*, dafür aber in Kants *Habilitationschrift*. Auch erlaubt die durch Robert Theis nachgewiesene, „grundsätzlich einheitliche Argumentationslage“,⁶ welche die beiden Arbeiten verbindet, durchaus einen Rückgriff auf die einschlägige Erklärung aus der *Nova dilucidatio*. Dort heißt es am Beginn des zweiten Abschnitts, der den „Satz des bestimmenden, gemeinhin zureichend genannten Grundes“ behandelt, zu Anfang der *Propositio IV*:

Bestimmen heißt ein Prädikat mit Ausschluß seines Gegenteils setzen. Was ein Subjekt in Beziehung auf ein Prädikat bestimmt, nennt man den Grund. Man unterscheidet einen vorgängig und einen nachträglich bestimmenden Grund. Vorgängig bestimmend ist der, dessen Begriff dem Bestimmten vorhergeht, d. h. ohne dessen Voraussetzung das Bestimmte nicht verstehbar wäre. Nachträglich bestimmend ist das, was nicht gesetzt würde, wenn der von ihm bestimmte Begriff nicht schon von anderswoher gesetzt wäre. Den ersteren Grund könnte man auch den Grund warum oder den Grund des Seins oder Entstehens nennen, den letzteren den Grund daß oder des Erkennens.⁷

Bestimmen im allgemeinen bezeichnet offenbar eine Operation. Diese hat zwei Funktionsweisen: eine metaphysische und eine logische. Durch beide wird eine Relation hergestellt, nämlich die zwischen einem Subjekt und einem Prädikat. Was diese herstellt, ist der Grund. Weil seine Funktionsweisen differieren, lassen sich auch die jeweils durch ihn hergestellten Relationen unterscheiden. Diese besteht jedenfalls darin, dass er „aus Unbestimmtem Bestimmtes zustande(bringt)“.⁸ Dieses Unbestimmte kann jedoch einmal – im Falle des vorgängig bestimmenden Grundes – ein Ding, also ein meta-

⁶ Vgl. THEIS, Robert: Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, S. 144, ausführlich dazu: S. 35–84.

⁷ KANT, Immanuel: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (übs. von BLOCK, Monika). In: *Vorkritische Schriften bis 1768*. Bd. 1 (WA I), S. 401–509, hier: S. 422/3: „Determinare est ponere praedicatum cum exclusione oppositi. Quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam, dicitur ratio. Ratio distinguitur in antecedenter et in consequenter determinantem. Antecedenter determinans est, cuius notio praecedit determinatum, h. e. qua non supposita determinatum non est intelligibile. Consequenter determinans est, quae non poneretur, nisi iam aliunde posita esset notio, quae ab ipso determinatur. Priorem rationem etiam rationem cur s. rationem essendi vel fiendi vocari poteris, posteriorem rationem quod s. cognoscendi.“

⁸ Ebd. S. 424/5: „Ratio igitur ex indeterminatis efficit determinata.“

physischer Gegenstand, sein und einmal – im Fall des nachträglich bestimmenden Grundes – eine Vorstellung von einem Ding, also ein logischer Gegenstand. Der Grund hat daher, wie aus der *Beweisgrundschrift* hervorgeht, setzende, d. h. seinsstiftende, Funktion, die allein von ihren Resultaten her näher expliziert, aber als solche nicht weiter analysiert werden kann:

Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als bloß beziehungsweise gesetzt, oder besser bloß die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und denn ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urteile. Wird nicht bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und vor sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein.⁹

Dies bedeutet nun nichts anderes, als dass der vorgängig bestimmende Grund einen Sachverhalt in der Welt – bzw. im Geist Gottes, wie sich noch zeigen wird – schafft, der erst dann Gegenstand möglicher Erkenntnis durch ein kategorisches Urteil ist, für sich genommen aber unabhängig davon besteht, dass er tatsächlich Gegenstand eines Erkenntnisurteils ist.¹⁰ Erkenntnis bezieht sich daher immer auf vorliegendes und bestimmtes Seiendes, und deswegen genießt der metaphysische Bestimmungsgrund logische Priorität vor dem Erkenntnisgrund. Die Relation, die der vorgängig bestimmende Grund herstellt, betrifft deshalb nur das Ding, das er setzt. Sie besteht folglich in seiner Identität mit sich selbst, die seiner Erkennbarkeit vorausgesetzt ist. Erkenntnis bedeutet dann die adäquate Bestimmung des gegebenen Begriffs durch logische Prädikate, die seine Identität durch ein kategorisches Urteil aussagen. Die Relation, die der nachträglich bestimmende Grund herstellt, ist deswegen keine interne, sondern diejenige, die zwischen einem urteilenden Subjekt und einem Erkenntnisgegenstand besteht. Sie äußert sich in einer Aussage in Form eines kategorischen Urteils, das nicht nur wahrheitsfähig, d. h. möglich, sondern wahrheitsdefinit, d. h. wahr oder falsch ist.¹¹

⁹ DERS.: *Beweisgrund*, S. 632 (A 8).

¹⁰ Vgl. DERS.: *Nova dilucidatio*, S. 424: „Ut discrimen rationum antecedenter et consequenter determinantium exemplo illustrem: eclipses satellitum Iovialum nuncupo, quas dico rationem cognoscendi suppeditare successivae et celeritate assignabili factae propagationis lucis. Verum haec ratio est consequenter tantum determinans hanc veritatem; si enim vel maxime nulli adforent Iovis satellites, nec eorum per vices facta occultatio, tamen lux perinde in tempore moveretur, quanquam cognitum forsian nobis non esset [...]”

¹¹ Vgl. ebd. „Et quoniam omnis veritas determinatione praedicati in subiecto efficitur, ratio determinans veritatis non modo criterium, sed et fons est, a quo si discesseris, possibilia quidem quam plurima, nihil omnino veri reperiretur. Ideo indeterminatum nobis est, utrum planeta Mercurius circa axem revolvatur nec ne, siquidem ratione caremus, quae alterutrum ponat cum exclusione oppositi; utrumque tamdiu possibile manet, neutrum verum respectu cognitionis nostra efficitur.”

Beide Relationen sind indes asymmetrisch dergestalt, dass stets das Prädikat das Subjekt bestimmt und nicht umgekehrt. Es handelt sich also bei der Relation, welche die Operation des Bestimmens herstellt, um eine extensionalen und nicht intensionalen Charakters. Demnach entspricht dem Bestimmen der Vollzug einer Differenzierung bzw. Herstellung einer Differenz, derzufolge ein Ding in Kants weitem Sinne von anderen unterschieden wird bzw. unterschieden werden kann. Dies geschieht durch Prädikate, die aufgrund ihrer Extensionalität auch anderen Dingen zukommen können. Da aber eine solche Bestimmung ‚mit Ausschluß des Gegenteils‘ erfolgt, ist sie eindeutig. Sie reicht daher zu, das Ding hinsichtlich des jeweiligen Prädikats zuverlässig von allen anderen möglichen, also denjenigen, den dieses Prädikat nicht zukommt, zu unterscheiden. Da diese Operation immer weiter iteriert werden kann, lassen sich – wenigstens unter der Voraussetzung ihrer endlichen Vielzahl, aber wohl ebenso ihrer abzählbaren Unendlichkeit – alle Dinge im Kantschen Sinne eindeutig ex negativo identifizieren, d. h. von allen anderen möglichen differenzieren.

Nun umfaßt Kants weiter Gebrauch der Rede von Ding sowohl Individua als auch Universalia, d. h. Begriffe. Dem entspricht der Untersuchungsgegenstand der *Nova dilucidatio*, nämlich „unsere“ metaphysische Erkenntnis,¹² d. i. zunächst einmal die diskursive Erkenntnis von Individua durch Universalia. Nun ist klar, dass Individua bestimmt, mithin mit sich selbst identisch sein müssen, damit sie durch begriffliche Bestimmungen adäquat erkannt, d. h. von allen anderen möglichen unterschieden, werden können. Demgemäß spezifiziert Kant seine Unterscheidung zwischen vorgängig und nachträglich bestimmenden Grund in der *Propositio V* hinsichtlich ihrer Funktion für die Wahrheit eines Satzes. Hierbei zeigt sich die epistemische Komplementarität von metaphysischer Funktion und logischer Operation.

Dies wird in Kants Scholion augenfällig:

Daß die Erkenntnis der Wahrheit immer auf der Anschauung eines Grundes beruht, steht für die allgemeine Ansicht aller Sterblichen fest. Allein, wir sind häufig mit einem nachträglich bestimmenden Grund zufrieden, wenn es uns nur um die Gewißheit geht; aber aus dem angeführten Lehrsatz (sc. Nichts ist wahr ohne bestimmenden Grund.) und der Erklärung zusammen betrachtet wird leicht deutlich, daß es immer einen vorgängig bestimmenden oder, wenn man lieber will, einen hervorbringenden oder wenigstens identischen Grund gibt, sofern ja der nachträglich bestimmende Grund die Wahrheit nicht bewirkt, sondern darstellt.¹³

¹² Ebd. S. 406: „Primis cognitionis nostrae principiis lucem, ut spero, aliquam allaturus (...)“

¹³ Ebd. S. 401–509, hier: S. 430/1: „Veritatis cognitionem rationis semper intuitu niti, communi omnium mortalium sensu stabilitum est. Verum nos saepenumero ratione consequenter determinante contenti sumus, cum de certitudine nobis tantum est; sed dari semper rationem antecedenter determinantem s., si mavis, geneticam aut saltem identicam, e theoremate allega-

Das kategorische Urteil „S ist P.“ ‚stellt‘ also nur die Bestimmtheit des Subjekts durch das ihm zugesprochene Prädikat ‚dar‘ und schließt so zugleich die Kontradiktion aus. Diese logische Prädikation ‚bewirkt‘ jedoch nicht die Wahrheit der Aussage. Dies leistet vielmehr der vorgängig bestimmende Grund. Er setzt nicht nur einen wahrheitsfähigen Satz, sondern ein Seiendes bzw. ein Ding und bestimmt es so in metaphysischem Verstande. Die Wahrheit der wahren Aussage hat demzufolge ihren Grund im Seienden, dessen Bestimmtheit sie aussagt. Die Wahrheit der Aussage liegt dann in ihrer Korrespondenz mit einem gegebenen Ding.

Der vorgängig bestimmende Grund ermöglicht also überhaupt erst eine wahrheitsdifferente Entscheidung zwischen zwei kontradiktorischen kategorischen Aussagen, während eine wahre Aussage die jeweils unabhängig von dieser bestehende Bestimmung nur „anzeigt“,¹⁴ woraus gleichzeitig die Falschheit der Kontradiktion folgt. Damit sorgt der vorgängig bestimmende Grund für die Identität des Individuums, das zum Subjekt einer wahrheitsdifferenten Aussage gemacht werden kann, während der nachträglich bestimmende Grund durch Ausschließung der Kontradiktion dessen Begriff bestimmt. Bestimmen bezeichnet also in der Tat einmal eine metaphysische, d. h. auf Individua bezogene, Funktion und einmal eine logische, d. h. auf Begriffe bezogene, Operation. Beidenthalben resultiert daraus eine Identifikation. Im ersten Falle handelt es sich jedoch um die Schaffung der Identität eines Individuums, also um die Erzeugung eines Dings, die allein auf dieses selbst bezogen bleibt und in diesem Sinne absolut ist, im anderen Falle um dessen begriffliche Identifikation relativ zu anderen möglichen Identifikationsweisen durch deren logischen Ausschluß, d. h. um eine differenzierende Bestimmung vermittelt eines empirischen Begriffs. Zumindest mißverständlich mutet dann aber auf den ersten Blick Kants durchgängiger Gebrauch logischen Vokabulars, insbesondere des Subjekt-Prädikat-Schemas, an. Dieser Gebrauch läßt sich indes an demjenigen Abschnitt der *Beweisgrund-schrift* klären, welcher den eigentlichen Gegenstand dieser Untersuchung darstellt.

to et definitione iunctim spectatis facile apparet, siquidem ratio consequenter determinans veritatem non efficit, sed explanat.”

¹⁴ Ebd. S. 428: „Omnis propositio vera indicat subiectum respectum praedicati esse determinatum, i. e. hoc poni cum exclusione oppositi: in omni itaque propositione vera oppositum praedicati competentis excludatur necesse est. Excluditur autem praedicatum, cui ab alia notione posita repugnatur, vi princip. contrad. Ergo exclusio locum non habet, ubi adest notio, quae repugnat opposito excludendo. In omni itaque veritate est quiddam, quod excludendo praedicatum oppositum veritatem propositionis determinat. Quod cum nomine rationis determinantis veniat, nihil verum esse sine ratione determinante statuendum est.”

2. Mögliche Dinge und Begriffe

Kant verwendet hier ebenfalls die Ausdrücke „Ding“ und „Subjekt“ synonym. Dies zeigt bereits das Beispiel, mit seine Argumentation für die These beginnt, dass Existenz kein Prädikat eines Dings sei.

Nehmet ein Subjekt, welches ihr wollt, z. E. den Julius Cäsar. Fasset alle seine erdenklichen Prädikate, selbst die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet ihr bald begreifen, dass er mit allen diesen Bestimmungen existieren, oder auch nicht existieren kann. Das Wesen, welches dieser Welt und diesem Helden in derselben das Dasein gab, konnte alle diese Prädikate, nicht ein einiges ausgenommen, erkennen, und ihn doch als ein bloß möglich Ding ansehen, das, seinen Ratschluß ausgenommen, nicht existiert.¹⁵

Zunächst ist auf die Perspektive zu achten, die Kant hier einnimmt, nämlich die eines endlichen Geistes auf den göttlichen Geist. Dabei ist ersterer aufgefordert, sich einen eineindeutig bestimmten materiellen Gegenstand vorzustellen, d. h. ein Individuum, hier: Julius Cäsar. Um die Eineindeutigkeit seiner Bestimmtheit zu gewährleisten, erfordert dies die Bildung seines, jedenfalls logisch möglichen, Individualbegriffs. Dieser soll extensional erzeugt werden, d. h. durch Prädikate, die auch anderen Individua zukommen könnten, also universale Terme darstellen, aber zusammengenommen ihr Subjekt von allen anderen Begriffen und Dingen unterscheiden. Dies setzt aufgrund der Gültigkeit des Ausschlussprinzips zumindest die abzählbare Unendlichkeit der Reihe der Prädikate und eine korrespondierende Menge von Subjekten voraus. Jedes der möglichen Prädikate muss ja einem jeden Subjekt entweder zu- oder abgesprochen werden, um durchgängige Bestimmtheit und damit Identität zu erhalten. Jedes Subjekt wird daher durch eine Kombination positiver und negativer Prädikate bestimmt. Weil aber jedem dieser Prädikate eine Position oder Negation zugeordnet sein muss, da jedes davon stets jedem möglichen Subjekt zukommen kann, wird auch die ganze Reihe der Prädikate abzählbar sein. Nähme man – anders als Kant – singuläre Prädikate an, die durch das ebenso singuläre Subjekt intensional bestimmt würden, verhielte sich dies freilich nicht so.

Aus jener, das Subjekt extensional identifizierenden Reihe ist Kant zufolge nun der Ausdruck „existent“ ausgeschlossen. Denn – so lautet das Argument – aus der Perspektive des göttlichen Geistes ist die Bildung eines Individualbegriffs „Julius Cäsar“ ohne weiteres möglich, ohne dass die Existenz eines entsprechenden materiellen Dings außerhalb dieses Geistes, d. h. in einer Welt, darin enthalten wäre. Da der Inhalt eines Individualbegriffs,

¹⁵ KANT, Immanuel: Beweisgrund, S. 630 f. (A 4 f.).

wie er durch den Namen „Julius Cäsar“ bezeichnet wird, nicht von den Bestimmungen unterscheidbar ist, welche die Identität eines entsprechenden Dings ausmachen, trägt die Existenz jenes Dings nichts zu dessen Unterscheidbarkeit von anderen Dingen bei. Es gibt daher in Gottes Geist mögliche Dinge, die sich logisch in nichts von existenten Dingen unterscheiden. Also ist Existenz auch kein Prädikat, und die Vorstellung eines, unter diesen Bedingungen ohnehin widerspruchsfreien, Individualbegriffs im Geiste Gottes bedeutet nur die Möglichkeit eines entsprechenden wirklichen Dings. Ohne noch darauf näher einzugehen, impliziert dies wiederum, dass aus endlicher Perspektive die Bildung von Individualbegriffen Existenz bereits voraussetzt, so dass jene nicht fingiert werden können: Eine wahrheitsdifferentielle Klärung der Frage, welche Schuhgröße etwa Sherlock Holmes hatte oder ob Cäsar größer oder kleiner als Obelix war, ist daher für Menschen ausgeschlossen. Dies ist allerdings vielleicht kein logisches, sondern eher ein erkenntnistheoretisches und vermutlich auch ein metaphysisches Problem.

Ganz offensichtlich aber sollen sich – zumal und zumindest im göttlichen Geist – doch mögliche von wirklichen Dingen durchaus unterscheiden lassen.

Denn Kant fährt fort:

Wer kann in Abrede ziehen, dass Millionen von Dingen, die wirklich nicht dasein, nach allen Prädikaten, die sie enthalten würden, wenn sie existierten, bloß möglich sein; daß in der Vorstellung, die das höchste Wesen von ihnen hat, nicht eine einzige Bestimmung ermangele, obgleich das Dasein nicht mit darunter ist, denn es erkennt sie nur als mögliche Dinge. Es kann also nicht statt finden, daß, wenn sie existieren, sie ein Prädikat mehr enthielten, denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach seiner durchgängigen Bestimmung kann gar kein Prädikat fehlen. Und wenn es Gott gefallen hätte, eine andere Reihe der Dinge, eine andere Welt zu schaffen, so würde sie mit allen den Bestimmungen und keinen mehr existiert haben, die er an ihr doch erkennt, ob sie gleich doch bloß möglich ist.¹⁶

Erinnert man sich nun an das Ende der zuletzt zitierten Passage, fällt auf, dass mögliche Dinge, d. h. Individualbegriffe inexistenter Gegenstände, in gleicher Weise wie auch wirkliche Dinge, d. h. Individualbegriffe existenter Gegenstände, in Gottes „Ratschluß“ bzw. seinem Bewußtsein existieren. Daraus folgt aber, dass gerade dort, wo die uneindeutige Bestimmung der Identität von Dingen statthat, im Erkennen¹⁷ des göttlichen Geistes nämlich, ebenfalls keine Differenzierung zwischen möglich und wirklich vorgenommen wird. Eine solche scheint erst im Hinblick auf die geschaffene Reihe der Dinge bzw. eine kontingente Welt vorzuliegen. Die Rede von Existenz wür-

¹⁶ KANT, Immanuel: Beweisgrund, S. 631 (A 5).

¹⁷ Vgl. zu diesem Begriff von Erkennen (cognoscere) BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb: *Metaphysica*. Hildesheim/New York 1982 (2. ND der 7. Aufl., Halle 1779), § 515.

de dann besagen, dass ein Ding auch außerhalb des göttlichen Geistes so gegeben ist, dass ein Individualbegriff von ihm gebildet werden könnte, d. h. dass es von allen anderen möglichen Dingen mittels extensionaler Bestimmungen eineindeutig unterschieden werden kann. Bei dieser Differenzierung kommt es indes – so Kant – gerade nicht auf den Unterschied zwischen möglich und wirklich an, sondern eben nur auf die inhaltliche Bestimmung des jeweils bestimmten Subjekts, mithin seine Realität. Daraus folgt weiterhin, dass der menschliche Geist zwar nicht im Stande wäre, mögliche, aber inexistente Dinge eineindeutig zu identifizieren, so dass solche auch nicht in seiner Vorstellung existieren können, der göttliche Geist aber schon. Mit anderen Worten: Für Gott gäbe es bloß mögliche Dinge qua Individualbegriffe, für den Menschen aber nicht, sondern nur mögliche Arten von Dingen qua Klassenbegriffe. Demnach ist zwar für den endlichen Geist die Frage nach der Schuhgröße von Sherlock Holmes oder nach dem Größenverhältnis von Cäsar und Obelix gemäß des durch Kants Begriff des vorgängig bestimmenden Grundes gesetzten korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs nicht wahrheitsdifferent entscheidbar, für den göttlichen Geist aber schon. Denn ohne Zweifel sind Sherlock Holmes und derjenige Julius Cäsar, d. h. dasjenige Exemplar der Klasse „Julius Cäsar“, der sich in einem Größenverhältnis zu Obelix befinden kann, mögliche Dinge in irgendeiner möglichen Welt. Neben der hier nicht weiter zu thematisierenden Frage, ob denn ein und dasselbe Ding – sei es möglich oder wirklich – in mehreren Welten auftreten kann – Kants Begriff der absoluten Position scheint durchaus dafür zu sprechen –, darf aber nun gefragt werden, ob aus der Perspektive Gottes überhaupt sinnvoll zwischen möglich und wirklich unterschieden werden kann, ob mithin Sherlock Holmes oder demjenigen Julius Cäsar, der in einem Größenverhältnis zu Obelix steht, oder demjenigen, der den Rubikon nicht mit dem rechten, sondern dem linken Fuß zuerst überschritten hat, rundweg die Existenz abgesprochen werden kann. Darauf gibt der folgende Abschnitt der *Beweisgrundschrift* eine Antwort.

3. Materiale und epistemische Prädikate

Denn dort spezifiziert Kant seine These so, dass man sich normalerweise durchaus „des Ausdrucks vom Dasein als eines Prädikats (...) sicher und ohne besorgliche Irrtümer“ bedienen kann, außer dann, wenn man darauf aus ist, „das Dasein aus bloß möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie man zu tun pflegt, wenn man die absolut notwendige Existenz beweisen will“.¹⁸

¹⁸ KANT, Immanuel: Beweisgrund, S. 631 (A 6).

Nun ist bereits klar geworden, dass nach Kants extensionaler Deutung der Prädikation „Existenz“ keinesfalls als materiales bzw. reales Prädikat, d. h. als ein solches, das dem Inhalt des definierten Individualbegriffs etwas hinzufügt, verstanden werden darf. Jedoch ist ein prädikativer Gebrauch von Existenz in folgendem Falle legitim:

Es ist aber das Dasein in denen Fällen, da es im gemeinen Redebrauch als ein Prädikat vorkommt, nicht so wohl ein Prädikat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. E. dem Seeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landinhorn nicht. Es will dieses nichts anders sagen, als die Vorstellung des Seeinorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist, die Vorstellung eines existierenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzutun, nicht in dem Begriffe des Subjekts sucht, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntnis. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben. Es ist daher kein völlig richtiger Ausdruck zu sagen: Ein Seeinhorn ist ein existierend Tier, sondern umgekehrt, einem gewissen existierend Seetiere kommen die Prädikate zu, die ich an einem Einhorn zusammen gedenke.¹⁹

Von der bemerkenswerten Ungenauigkeit des Beispiels, das davon ausgeht, das zwar im Begriff des Narwals die Prädikate enthalten sind, die in dem des Einhorns enthalten sind, offenkundig aber nicht in dem des Nashorns, ganz abgesehen, wird doch Kants Überlegung durchaus klar. Von einem Ding Existenz auszusagen, heißt zu behaupten, dass es mindestens einen sinnlich wahrnehmbaren, mithin materiellen Gegenstand gibt, der den nominal definierten Begriff einer möglichen Art von Dingen erfüllt: „Nicht: regelmäßige Sechsecke existieren in der Natur, sondern: gewissen Dingen in der Natur, wie denen Bienenzellen oder dem Bergkristall kommen die Prädikate zu, die in einem Sechsecke gedacht werden.“²⁰

Existenz fügt daher nicht dem Begriff eines Dings, genauer: einer Art von Dingen, inhaltlich etwas hinzu. Denn deren Definition bleibt durch den außerlogischen Sachverhalt gänzlich unbeeinträchtigt, dass irgendetwas durch sinnliche Wahrnehmung Gegebenes unter sie subsumiert wird oder nicht – wie immer diese Subsumtion, deren Berechtigung stets aufgrund der von Wolfgang Wieland zurecht erinnerten und von ihm so genannten Applikationsaporie in Frage gestellt werden kann,²¹ erklärt werden mag. Eine Nominaldefinition von Einhorn oder Sechseck bleibt jederzeit die Bestimmung einer

¹⁹ Ebd. (A 6 f.).

²⁰ Ebd. (A 7).

²¹ Vgl. WIELAND, Wolfgang: Aporien der praktischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1989. S. 13 f.; darauf, dass diese Schwierigkeit nicht nur in praktischen, sondern auch in theoretischen Urteilen auftritt, macht aufmerksam AICHELE, Alexander: Der Begriff der Person in der Philosophie der Aufklärung. Locke – Leibniz – A. G. Baumgarten. In: KIRSTE, Stephan (Hrsg.): Der Begriff der Person. Tübingen 2013.

möglichen Art von Dingen, solange sie nur widerspruchsfrei ist. Was das Prädikat der Existenz aussagt, ist vielmehr die Anwendbarkeit oder vielleicht besser: die Angewendetheit eines Klassenbegriffs auf sinnlich wahrnehmbare, mithin materielle Individua unbestimmter Anzahl, doch wenigstens eines, in Raum und Zeit. Daher besagt nach Kants Auffassung das Prädikat Existenz, dass der Begriff, der erfolgreich zur Klassifikation von Individua angewendet worden ist bzw. werden kann, ein empirischer ist, d. h. ein solcher, der irgendwie auf der Basis von Sinnesdaten durch Komparation, Reflexion und Abstraktion gebildet worden sein wird.²² Ein solcher Begriff setzt die sinnliche Wahrnehmbarkeit seines Gegenstands und daher dessen materielle Existenz voraus. Zugleich aber wird der generierte empirische Begriff aufgrund der epistemischen Beschränkungen, denen der empirisch erkennende endliche Geist unterworfen ist, niemals adäquat und vollständig bzw. von der realdefinitiven Qualität eines Individualbegriffs sein können – schon deswegen, weil die Auswahl der Vorstellungsteile, von denen zu abstrahieren ist, allein pragmatischen Kriterien folgt und daher letztlich willkürlich ist.

Der legitime Gebrauch des Existenzprädikats ist folglich von einer besonderen Erkenntnisart abhängig, wie sie jedenfalls dem menschlichen Geist eignet, der von ihm verschiedene Individua diskursiv durch auf sinnlicher Wahrnehmung basierende Begriffe erkennt. Nichts davon gilt für den göttlichen Geist, der weder diskursiv noch empirisch erkennt, sondern allein Individualbegriffe – seien es die von Dingen, seien es die von Welten – denkt. Damit ist zumindest deutlich geworden, dass Kants Argumentation zufolge modale Prädikate epistemische Prädikate sein müssen: Wenn Existenz bedeutet, dass ein Begriff auf ein in der sinnlichen Wahrnehmung gegebenes Individuum legitimerweise angewendet wird,²³ so dass von diesem Begriff auch ein Individualbegriff möglich sein muss, sollte daraus einerseits folgen, dass Möglichkeit bedeutet, dass ein Begriff einer Art von Individua immerhin gedacht werden kann, ohne aber schon ebendiese Anwendung einzuschließen, so dass von jenem Gegenstand aufgrund seiner Inexistenz kein Individualbegriff möglich ist, und andererseits, dass Notwendigkeit bedeutet, dass ein – somit freilich universaler – Begriff immer dann, wenn Individua

²² Vgl. KANT, Immanuel: Jäsche-Logik. In: Schriften zur Metaphysik und Logik Bd. 2 (WA VI). S. 417–582. § 6, S. 524 f.; zur Stabilität dieser Theorie der Bildung empirischer Begriffe vgl. AICHELE, Alexander. Ich denke was, was Du nicht denkst, und das ist Rot. John Locke und George Berkeley über abstrakte Ideen und Kants logischer Abstraktionismus. In: Kant-Studien 103 (2012), S. 25–46.

²³ Man darf durchaus festhalten, dass das Problem der Legitimität des Wahrheitsanspruchs empirischer Urteile das Zentrum der kantischen Erkenntnistheorie, erst recht der kritischen, bildet.

erkannt werden, angewendet werden muss, weil dessen negatorische Nicht-Anwendung widersprüchlich, mithin unmöglich wäre, so dass nichts erkannt würde.

Eine logische Interpretation der epistemischen Prädikation von Existenz führt so zu der Feststellung, dass der Satz „Es gibt Narwale.“ bzw. „Narwale sind existent.“ bedeutet, dass es für jedes Ding, das unter diesen Satz fällt, indem es den Subjektbegriff erfüllt, auch einen Individualbegriff geben muss. Wird dieser in Form eines Satzes, in Kants Terminologie: eines kategorischen Urteils, ausgesagt, muss an dessen Subjektstelle ein echter Name bzw. ein singulärer Term stehen, den jene Prädikation real definiert. Damit indiziert eine Existenzaussage, dass ihr Subjekt nicht nur einen logischen Gegenstand denotiert, sondern ein unabhängig von seiner begrifflichen Erfassung gegebenes Individuum. Mit anderen Worten: „X ist existent.“ bedeutet „X ist ein Einzelding (und kein Begriff).“ Dabei fungiert Existenz als dasjenige Prädikat, das darauf hinweist, dass das Subjekt jener empirischen Aussage durch einen Individualbegriff durchgängig bestimmt sein muss, wenngleich ihr Sprecher nicht über diesen verfügen mag. Existenz stellt auf diese Weise gewissermaßen eine reale Variable dar, in der all’ diejenigen Prädikate gleichsam virtuell enthalten sind,²⁴ die zur durchgängigen real-definiten Bestimmung des Subjekts noch fehlen. Ob auch diese Deutung von Existenz als reale Variable bzw. inexplizite Konstante unter Kants Verdikt fällt oder dieses eher in Frage stellt, bedürfte allerdings einer eigenen Untersuchung. Man sieht jedoch leicht, dass sich auf der bislang erarbeiteten Grundlage ein Resultat ergibt, zu dem auch Plantinga auf anderem Wege gelangt. Es lautet: Singularität impliziert Existenz, und Existenz impliziert Singularität. Existenz und Singularität sind also äquivalent, und daher ist die Rede von möglichen und realdefiniten, aber inexistenten Einzeldingen widersprüchlich, da sie zugleich Singularität und Nicht-Singularität behauptete.²⁵ Entsprechenden Aussagen ließe sich demzufolge nie ein Wahrheitswert zuweisen.

4. Notwendige, kontingente, mögliche Welten?

Die Frage ist nun, ob dieser Befund, dem Kant aus der epistemischen Perspektive des menschlichen Geistes ohne weiteres zustimmen sollen könnte, hinsichtlich seiner logisch-metaphysischen Implikationen Kants auf die göttliche Perspektive bezogenen Überlegungen tangiert. Sie läßt sich zuspitzen

²⁴ Der Ausdruck „Variable“ darf hier freilich nur als grobe Annäherung verstanden werden, da er hier – wiederum nur näherungsweise – eine Art nicht explizierter Konstante indiziert.

²⁵ Vgl. PLANTINGA, Alvin: *Necessity*, insb. c. VII/VIII.

auf die Frage, ob und, wenn ja, in welchem Sinne Gott mögliche Dinge denken kann, und ihre Antwort sollte zugleich die Bedingungen verdeutlichen, unter denen Kants These über Legitimität und Illegitimität des prädikativen Gebrauchs von Existenz steht.

Zumindest die herausgearbeiteten epistemischen Differenzierungen können nicht für den göttlichen Geist gelten. Dies zeigt sich an der kategorialen Verschiedenheit des ersten Beispiels, das genau ein Individuum – Julius Cäsar – und damit einen singulären Satz thematisiert, und der anderen Beispiele, die jeweils wenigstens ein und somit der Möglichkeit nach mehrere Individua – Narwale, Bienenwaben, Bergkristalle – und damit existenzielle Sätze thematisieren.²⁶ All’ diese Beispiele sind angemessen gewählt, da sie die verschiedenen Erkenntnisweisen vor Augen führen, um die es hier geht. Die eine denkt alles adäquat und vollständig deutlich durch Individualbegriffe und zwar nicht diskursiv, sondern – wie man üblicherweise sagt – intuitiv. Die andere erkennt Individua auf diskursivem Weg durch empirische Begriffe, deren Deutlichkeit sie durch Verzicht auf Vollständigkeit aufgrund der mangelnden Fähigkeit zur Bildung adäquater Individualbegriffe erkaufen muss. In letzterer gibt es daher Raum für epistemische Modalitäten, in ersterer nicht. Bezieht sich der empirisch erkennende Geist auf ein Individuum, das er als Julius Cäsar anspricht, tut er dies durch einen empirischen Begriff und nicht durch einen echten Namen im strengen Sinne. Denn der allein zur Verfügung stehende empirische Begriff von Julius Cäsar identifiziert das in Rede stehende Individuum nicht uneindeutig, weil es sich nicht um einen Individualbegriff handeln kann. Dieser Begriff kann zwar auf ein der sinnlichen Wahrnehmung zugängliches Individuum legitimerweise angewendet werden. Diese Anwendung schließt aber keineswegs aus, dass ihn auch andere Individua erfüllen könnten, so etwa dasjenige, das den Rubikon mit dem rechten Fuß zuerst überschritten hat, dasjenige, das ihn mit dem linken Fuß zuerst überschritten hat, dasjenige, das ihn mit beiden Füßen zugleich überschritten hat, indem es darübergehüpft ist, usw. Alle diese Variablen, die im empirischen Begriff Julius Cäsars notwendig enthalten sein müssen, sind in seinem singulären Begriff durch Konstanten ersetzt. Über einen solchen Individualbegriff verfügt Gott, und in seinem Ratschluß müssen alle möglichen Individualbegriffe Julius Cäsars in gleicher Weise als echte Namen existieren.

Warum aber nur genau einer davon außerhalb des göttlichen Ratschlusses so gegeben sein soll, dass ihm genau ein Ding entspricht, von dem sinnliche

²⁶ Vgl. dazu etwa TARSKI, Alfred: Einführung in die mathematische Logik. Göttingen 1977, S. 22 f. Dass in singulären Sätzen keine Variablen, sondern nur Konstanten vorkommen, heißt ja gerade, dass jeder in einem solchen Satz auftretende Term uneindeutig bestimmt ist.

Wahrnehmung bzw. empirische Erkenntnis möglich ist, geht aus Kants Überlegungen nicht hervor. Mehr noch: Wenn Modalitäten legitimerweise nur als epistemische Prädikate gebraucht werden können – denn es ist nicht zu sehen, warum für Möglichkeit und Notwendigkeit anderes gelten sollte als für Existenz – und eine entsprechende Differenzierung für das göttliche Erkennen, in dem allein Notwendigkeit herrscht, nicht nur überflüssig, sondern auch widersprüchlich ist, fehlt aus der epistemischen Perspektive des Menschen, die schwerlich ohne weiteres transzendiert werden kann, jeder Grund für die Behauptung, dass Gott nur genau diese eine Welt mit genau diesem einen Julius Cäsar darin geschaffen haben sollte. Denn aus dem Sachverhalt, dass es hier, nach allem was wir durch historische Zeugnisse wissen, nur ein Individuum dieser Art gegeben zu haben scheint, läßt sich keineswegs schließen, dass es in einer anderen existenten Welt andere davon gegeben hat, gibt oder geben wird, von denen wenigstens eines in einem Größenverhältnis zu Obelix steht. Und ebenso wird es dann eine Welt geben, in der wahrheitsdifferent entscheidbar ist, dass Sherlock Holmes Schuhgröße 44½ hat. Wenn die Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Existenz eine relativ zu einer sinnlich wahrnehmbaren Welt ist, gilt sie nämlich auch nur aus der Perspektive der jeweils in ihr situierten, empirisch erkennenden Wesen, aber nicht für Gott, dem die entsprechenden Modalitäten ebensowenig zu Verfügung stehen wie sinnliche Wahrnehmung.²⁷ Daraus folgt, dass allein auf der Basis empirischer Erkenntnis weder entschieden werden kann, wieviel Welten es gibt, noch, ob eine Aussage auf ein Ding oder einen Begriff referiert.

Die Frage nach dem prädikativen Gebrauch von Existenz scheint somit neben der Frage nach der Entscheidbarkeit der Referenz zur Frage zu führen, ob es nur genau eine Welt oder unendlich viele Welten gibt, die abzählbar unendlich oder endlich viele Dinge enthalten. Hierfür stehen mehrere Lösungswege offen, die mehr oder weniger mit Kants Ausgangsthese vereinbar scheinen. Man kann an der Behauptung der Existenz nur genau einer Welt festhalten und sich zum Beispiel im Rahmen einer theologischen Lösung auf den unergründlichen Ratschluß Gottes zurückziehen oder nach einer Begründung suchen, welche die Einzahl der existenten Welt notwendig macht, wie dies etwa Leibniz versucht, nach dessen Argumentation Gott nach seinem freien Entschluß zur Schöpfung allerdings logisch dazu gezwungen ist, die beste aller möglichen Welten, und eben nur diese, zu schaffen. Oder man kann diese Behauptung aufgeben und konsequenterweise einen unendlichen Welten-Realismus vertreten, wie dies etwa David Lewis tut²⁸ und Kant of-

²⁷ Vgl. BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb: *Metaphysica*, § 870.

²⁸ LEWIS, David. *Counterfactuals*. Oxford 1973 u.ö.

fenkundig tun müßte. Allen diesen Ansätzen, bis auf den ersten vermutlich, ist aber letztlich die Äquivalenz von Singularität und Existenz gemein, wie sie insbesondere Plantinga herausgearbeitet hat. Auch Kant scheint dieser Auffassung erstaunlich nahe zu stehen.

5. Existenz ist immer ein Prädikat

Schon aus diesem Befund ergibt sich indes wiederum ein Einwand gegen Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis, dessen systematisches Herzstück ja die behauptete Widerlegung des prädikativen Gebrauchs von Existenz bildet. Dieser sei abschließend im Anschluß an Plantinga²⁹ skizziert, der auf anderem, nämlich logischen und weniger epistemologischen Weg zu einem ganz ähnlichen Resultat gelangt.

Wir haben gesehen, dass nach Kant die Existenz eines Dings bereits der Wahrheitsfähigkeit einer entsprechenden materialen Proposition vorausgesetzt ist, weil alle aus menschlicher Perspektive möglichen und kontingenten Dinge im Geist Gottes notwendig existieren, für den es so etwas wie mögliche Dinge gar nicht geben kann. Daher ist der Wahrheitswert jeder solchen Proposition auch relativ zu jeder möglichen Welt aus der Perspektive des menschlichen Geistes prinzipiell entscheidbar. Allerdings gibt es auf der Basis der hierfür nötigen empirischen Begriffsbildung kein Kriterium, die Existenz eines Dings auszuschließen bzw. seine Inexistenz zu beweisen. Dies kann nur durch logische Mittel geschehen, d. h. durch Aufweis der inneren Widersprüchlichkeit des jeweiligen Subjektterms. Ist aber der Subjektterm logisch möglich, dann wird man auch sagen dürfen, dass die Aussage „X ist existent.“ analytischen Charakters ist. Denn sie fügt ihrem Subjekt ja keine weitere Bestimmung hinzu. Freilich aber ist die Analytizität einer Aussage kein Argument gegen das Prädikat-Sein des Terms, der in ihr die Prädikatstelle einnimmt: „Rund“ bleibt auch dann ein Prädikat, wenn es in der analytischen Aussage „Der Ball ist rund.“ verwendet wird. Dies gilt indes nicht nur im dargelegten epistemischen, sondern auch im logischen Sinn.

Nun könnte man einwenden, dass „rund“ und „existent“ sich nach Kants Auffassung eben genau dadurch unterscheiden, dass ersteres nicht allen möglichen Subjekten wahrheitsfähiger, empirischer Aussagen zukommen muss, letzteres allerdings schon. Denn „existent“ ist ja gerade deswegen kein reales Prädikat, weil der Satz „X ist existent.“ nach Kant nur aussagt, dass X ein Subjekt wahrheitsfähiger, empirischer Aussagen ist: Die Äquivalenz von Singularität und Existenz enthält ebenso die Äquivalenz der Aussagen „X ist existent.“ und „X ist ein Subjekt einer wahrheitsfähigen, empirischen Aussa-

²⁹ Vgl. PLANTINGA, Alvin: Kant's Objection, insb. S. 541 f.

ge.“ Dies bedeutet aber vor dem Hintergrund eines mögliche-Welten-Realismus, auf dessen Möglichkeit zumindest Kant aufgrund der von ihm angeführten epistemischen Argumente festgelegt ist, dass es entweder mindestens eine Welt gibt, in der X existiert, oder dass die Existenz von X in allen Welten notwendig ist. Dann aber ist Existenz nicht nur ein epistemisches, sondern auch ein logisches und überdies ein metaphysisches Prädikat. Denn das Subjekt X wird durch das Prädikat der Existenz immerhin dahingehend bestimmt, dass es ein Einzelding bestimmt und nicht nur eine linguistische Entität. Ein Gottesbeweis, der ontologisch zu nennen wäre, stünde demnach vor der Aufgabe zu zeigen, dass es ein bestimmtes Ding, dass durch einen echten Namen bezeichnet wird bzw. von allen anderen möglichen Dingen – etwa als „etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“³⁰ – unterschieden werden kann, in jeder möglichen Welt geben muss.

Ein solcher Versuch wäre allerdings nach Kant schon deswegen aussichtslos, weil gar kein entsprechender Begriff, der die Subjektstelle in einer Existenzaussage einnehmen könnte, gebildet werden kann: Ein empirischer Begriff von Gott erfüllt weder Singularitätsforderung noch läßt er aufgrund seiner Kontingenz irgendwelche Schlüsse auf alle möglichen Welten zu. Ein rein logisch, mithin apriorisch gebildeter Begriff bleibt hingegen stets universal und führt allenfalls auf die Notwendigkeit der Existenz eines absoluten Wesens, damit überhaupt etwas möglich ist. Mit anderen Worten: Der von Kant aufgezeigte Beweisgrund gelangt bestenfalls zur allgemeinen Aussage „Es ist ein Gott.“, aber nicht zur singulären Aussage „(Dieser) Gott existiert (und sonst ist keiner möglich).“ Dieses Resultat ist aber gerade unter der Bedingung, dass Modalitäten überhaupt epistemische Begriffe darstellen, nicht nur trivial, sondern auch zumindest überflüssig, wenn nicht gar widersprüchlich: Denn diese Überlegung muss bereits voraussetzen, dass es Dinge von so eingeschränkter Erkenntnisfähigkeit gibt, dass sie von der Möglichkeit ihres eigenen Daseins als erkennende Wesen auf die Notwendigkeit eines Wesens schließen, dessen Existenz ebendiese Möglichkeit ermöglicht. Denn wie auch immer zu gewinnende apriorische Begriffe von Modalitäten müssen unzugänglich bzw. transzendent bleiben, genau weil es sich bei den modalen Prädikaten nach Kant selbst um epistemische Begriffe handelt. Und dann sind sie keineswegs absolut, sondern eben durch die epistemische Ausstattung irgendeiner Art von Dingen bedingt. Es ist folglich schlicht nicht

³⁰ CANTERBURY, Anselm von: *Proslogion/Anrede* (Lat./Dt., Übers., Anmerkung und Nachwort von Robert Theis). Stuttgart 2005, Cap. II, 2. S. 21 f.: „Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.“

recht zu sehen, wie Kant eigentlich zu den modalen Mitteln gelangt, die, wie er betont, seinen eignen Beweisgrund konstituieren:

Der Beweisgrund von dem Dasein Gottes, den wir geben, ist lediglich darauf erbauet, weil etwas möglich ist. Demnach ist er ein Beweis, der vollkommen a priori geführt werden kann. Es wird weder meine Existenz noch die von anderen Geistern, noch die von der körperlichen Welt vorausgesetzt. Er ist in der Tat von dem innern Kennzeichen der absoluten Notwendigkeit hergenommen.³¹

Weil es sich jedenfalls nach Kants Analysen aus dem ersten Teil der *Beweisgrundschrift* bei modalen Begriffen um epistemische Prädikate handelt, die als solche durchaus die Existenz eben der Wesen voraussetzen, die sie bilden und gebrauchen, bleibt das einzige Wesen, das von dem von Kant als einzigem zugelassenen Beweisgrund aus Gott beweisen könnte, Gott selbst. Also scheitert auch Kants eigene Variante der Grundlegung des ontologischen Beweises.

Zugleich beweisen Kants Analysen entgegen seiner Intention nicht, dass Existenz ausschließlich als epistemisches Prädikat gebraucht werden darf. Sie scheinen vielmehr zu erlauben, Existenz ebenfalls sowohl als logisches wie als metaphysisches Prädikat zu gebrauchen. In der ersten Bedeutung drückt es aus, dass ein Term Subjekt eines wahrheitsfähigen Satzes ist, in der zweiten Bedeutung, dass das Subjekt ein Ding ist, so dass der Satz, um den es geht, ein im materialen Sinne wahrheitsfähiger Satz ist. Fügt man dem noch seine epistemische Bedeutung hinzu, bedeutet dies, dass der Satz ein kontingentes Ding thematisiert bzw. dass sein Subjekt ein empirischer Begriff ist. Und dann ist klar, dass der Versuch, die notwendige Existenz eines Dings, das durch einen kontingent begildeten Begriff ausgesagt wird, in allen möglichen Welten zu beweisen, ebenso aussichtslos wie widersinnig ist. Dies hat Kant zur Genüge gezeigt.

Nicht bewiesen jedoch ist – und zum selben Ergebnis gelangt Plantinga –, dass notwendige Existenzaussagen überhaupt unmöglich sind und dass die Aussage „Gott existiert.“ nicht notwendig ist. Denn es ist keineswegs ausgeschlossen, dass die hier gebrauchten Modalitäten nicht empirischen Charakters sind, sondern tatsächlich nur logische und/oder metaphysische Bedeutung haben könnten, wie dies etwa bei Anselms Begriff desjenigen, über das hinaus nichts größeres gedacht werden kann, der Fall zu sein scheint.

³¹ KANT, Immanuel: Beweisgrund, S. 653.

Glaube, Vernunft und Gottesbeweis

Eine kurze Erläuterung zu „Einbildungskraft und Glaube“ von Joachim Kopper

LUTZ BAUMANN

Im Januar 2011 kam beim Festkolloquium zu Ehren von Robert Theis die *Meditation des christlichen Glaubens* von Joachim Kopper zum Vortrag. Dieser Vortrag ist im Umfeld des Mitte 2010 fertiggestellten Buches *Einbildungskraft und Glaube – Die Einheit des jüdischen und des christlichen Denkens*, entstanden, welches ein Jahr nach dem Kolloquium für Robert Theis Anfang 2012 erschien. Robert Theis und Joachim Kopper wissen sich seit langem durch das gemeinsame Interesse für religionsphilosophische Untersuchungen, für die Gottesbeweise des mittelalterlichen und frühen neuzeitlichen Denkens, dann insbesondere für das Denken Kants in seinem ganzen Umfange verbunden und teilen die Überzeugung, dass die europäische Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit insgesamt aus der Tradition des jüdisch-christlichen Denkens verstanden werden müsse.

Einbildungskraft und Glaube – Die Einheit des jüdischen und des christlichen Denkens ist im Verlag Alber in einer Ausgabe, die es mit der Neuauflage einer Schrift von 1962, *Reflexion und Raisonement im ontologischen Gottesbeweis* vereinigt, herausgekommen. Das Anliegen des ontologischen Gottesbeweises, die Realität Gottes in der Gewissheit des Denkens nachzuweisen, erweist sich für die christliche Philosophie insgesamt, bis hin zu Kant und seinen Nachfolgern, als maßgeblich. Die Realität Gottes soll sich für den ontologischen Beweis im Denken und als Denken angeben. Dieses Denken besteht nicht in von Philosophen entwickelten besonderen Gedanken; die göttliche Gegenwart soll im menschlichen Denken als solchen, als das Denken des gemeinen Menschenverstands erfahren, vollzogen und solcherart bewiesen, erwiesen werden. Dementsprechend weisen sowohl der Vortrag von 2011 als auch das Buch von 2012 eine Zweiteilung auf: der Diskussion des in der Bibel niedergelegten jüdischen und christlichen Verständnisses des menschlichen Daseins in seinem anfänglichen Bezug zu Gott folgt jeweils die Darstellung des sich aus ihm ergebenden philosophischen Denkens, das die Wahrheit des Glaubens, im Ausgang vom gemeinen Menschenverstand, durch die Vernunft zu fassen sucht. Der in der vorliegenden Festschrift abgedruckte Beitrag beschränkt sich dabei auf Anselm von Canterbury, im zweiten Teil des Buches kommen neben Anselm auch Meister Eckhart, Spinoza und Kant in relativ kurzen Kapiteln zur Darstellung.

Der Anspruch des ontologischen Beweises bestimmt den Grundzug des nachchristlichen europäischen Denkens insgesamt, insofern es in ihm um den Übergang von den Glaubensinhalten, die sich im Alten Testament und in den Evangelien finden, zum Vortrag der Lehren, wie sie die christlich geprägte Philosophie in vernünftiger Besinnung vorbringt, geht. Im christlichen Kulturkreis ergibt sich auf diese Weise eine ganz bestimmte Art der Philosophie der Vernunft, in der es, ausgehend vom jüdisch-christlichen Glauben – der christliche Glaube wird aus der jüdischen Tradition verstanden, so wie die Verkündigung Jesu ganz als in der Tradition des Schöpfungsberichts, des mosaischen Dekalogs und der Propheten stehend und als diese weiterführend verstanden wird – darum geht, diesen Glauben in das Begreifen umzusetzen. Die Verkündigung Jesu vom Herbeigekommensein des Reiches Gottes, die, so wie es im Vortrag und im Buch eindringlich betont wird, durch das menschliche Begreifen gerade nicht verstanden werden kann, soll doch mit den Mitteln menschlichen Begreifens fasslich gemacht werden. In *Einbildungskraft und Glaube* heißt es im Übergang des ersten Teils, der der Bibel gewidmet ist, zum zweiten Teil, der auf das philosophische Denken eingeht, wie es sich in typischer Weise im jüdisch-christlichen Kulturkreis vollzieht, zur Eigenart dieses philosophischen Denkens:

Der Glaube vollzieht sich auf die Weise des begreifenden gemeinen Menschenverstandes so, dass der gemeine Menschenverstand sich selbst als die Weise des unbedingten Geschehens der behauptenden Vernunft vollzieht. Auf diese Weise geschieht das Sichverstehen der Menschen im Glauben als vernünftiges und behauptendes philosophisches Denken.¹

Dieses Anliegen des in der christlichen Tradition stehenden philosophischen Denkens, das sich aus der Einheit des jüdischen und christlichen Glaubens entwickelt, indem die Gewissheit des Glaubens mittels der Aussagen des Verstands und seiner affirmativen Sprache zum Ausdruck gebracht werden soll, lässt sich vielleicht recht gut anhand des Gottesbeweises der fünften cartesischen Meditation nachvollziehen, auf den ich hier kurz eingehen möchte. Descartes, den Joachim Kopper in dem gegenwärtigen Buche nicht behandelt, weist gleich zu Beginn der Präsentation seiner Schrift darauf hin, dass es in ihr hauptsächlich darum gehe, den christlichen Glauben in eine ihm gemäße Lehre umzusetzen. Dabei geht Descartes, im neuzeitlichen Denken, von der Skepsis aus, im philosophischen Denken, das anfänglich vom Zweifel bestimmt ist, soll doch eine ausdrückliche Gotteslehre möglich werden, in der so etwas wie die notwendige Existenz hervorgeht. Auf dieses

¹ KOPPER, Joachim: *Einbildungskraft, Glaube und ontologischer Gottesbeweis. Die Gottesfrage in philosophischer Besinnung. Teil 1. Einbildungskraft und Glaube – Die Einheit des jüdischen und des christlichen Denkens*. Freiburg im Breisgau 2012, S. 75.

Ziel, den Gottesbeweis aus reiner Vernunft zu führen, weist Descartes zu Beginn seines dem Text der *Meditationen* vorangestellten Widmungsschreibens in der Weise hin, dass in ihm ein Denken vollzogen werden soll, das seine Überzeugungskraft nur im Ausgang von einer durch die Lehren der Bibel geprägten Mentalität gewinnen kann.

Der Gottesbeweis, der im Anschluss an die Lehren der Bibel geführt werden soll, stellt für Descartes die eigentliche Herausforderung für die christlich geprägte Philosophie dar. Dabei betont er, dass es im Vollzug des Beweises darum gehen müsse, vernünftig zu schließen; im Vernunftschluss liegt die Besonderheit dieser Art der philosophischen Lehre, die aus dem christlichen Glauben herkommt. Die nichtchristlichen Denker hingegen können einen solchen Schluss nicht ohne weiteres nachvollziehen. Sie stellen seine Realität in Abrede, indem sie an seiner Stelle lediglich einen Zirkel des bloßen Verstandes sehen, der in seinem Behaupten ausschließlich in sich verbleibt, wohingegen Descartes den ontologischen Beweis der Notwendigkeit der Existenz Gottes tatsächlich durch die Vernunft vollziehen will.

Zu Beginn des Widmungsschreibens der *Meditationen* sagt Descartes:

Et quamvis omnino verum sit, Dei existentiam credendam esse, quoniam in sacris scripturis docetur, & vice versâ credendas sacras scripturas, quoniam habentur a Deo; quia nempe, cū fides sit donum Dei, ille idem qui dat gratiam ad reliqua credenda, potest etiam dare, ut ipsum existere credamus; non tamen hoc infidelibus proponi potest, quia circulum esse judicarent.²

In gewisser Weise müsste es also dem cartesischen Denken tatsächlich gelingen, das Unbedingte der Realität Gottes verstandesmäßig zur Darstellung zu bringen, auf den Beweis der Vernunft mittels der Aussagen des Verstandes zu kommen und den Zirkel des in sich kreisenden Behauptens, zu umgehen. Es stellt sich also die Frage, in welcher Weise, trotz der Unzulänglichkeit des Verstandes und seiner Behauptungen, das christliche Denken doch beanspruchen kann, der Gewissheit des Glaubens gerecht zu werden. Die Behauptung des notwendigen Daseins Gottes, so wie es im Denken des Verstandes als dessen Denkgeschehen vollzogen wird, soll ein Verstehen aus reiner Vernunft sein, in ihm soll sich ein schlechthin unbedingtes Verstehen realisieren – dort, wo für die *infideles* lediglich ein Zirkel von aufeinander

² DESCARTES, René: *Meditationen*, dreisprachige Parallelausgabe von Andreas Schmidt, Göttingen 2011, S. 17: „Und so sehr es auch ganz und gar wahr ist, dass wir an die Existenz Gottes glauben müssen, weil es in den Heiligen Schriften gelehrt wird, und umgekehrt, dass wir an die Heiligen Schriften glauben müssen, da sie ja von Gott stammen – denn da der Glaube eine Gabe Gottes ist, kann natürlich derselbe, der uns die Gnade gibt, an die übrigen Dinge zu glauben, auch die Gnade geben zu glauben, dass er selbst existiert –, so kann doch dieses Argument den Ungläubigen nicht vorgetragen werden, denn sie würden es für einen Zirkel halten.“

verweisenden Behauptungen, der zu gar keinem Ergebnis führen kann, vorliegt. Der Beweis aus reiner Vernunft muss also so geführt werden, dass er dem Zirkel, der sich im Urteil der *infideles* ergibt, dadurch entgeht, dass das Unbedingte in die Aussage des Verstandes wirklich eingeht und insofern das unbedingte Verstehen aus reiner Vernunft doch in gewisser Weise möglich wird.

In der Durchführung dieser zu Anfang der *Meditationen* gestellten Aufgabe geht Descartes im Beweis der *fünften Meditation* von der gewöhnlichen Erkenntnis, so wie sie auch ganz ohne Philosophie stattfindet, aus. Unabhängig von aller Philosophie weist sich das wissenschaftliche Denken als apriorisches, klares und deutliches und insofern wahres Denken aus. Die Evidenz des mathematischen Denkens bedarf keiner philosophischen Rechtfertigung:

Meminique me semper, etiam ante hoc tempus, cū sensuum objectis quam maxime inhaererem, ejusmodi veritates, quae nempe de figuris, aut numeris, aliisve ad Arithmetica vel Geometria vel in genere ad puram atque abstractam Mathesim pertinentibus, evidenter agnoscebam, pro omnium certissimis habuisse.³

Die mathematische Einsicht gibt, vor aller Philosophie, die allergewisseste Erkenntnis. In ihr realisiert sich die Vernunft in Klarheit und Deutlichkeit und kommt somit in der Mathematik zu apriorischen Einsichten, die schlechthin wahr sind, ohne dass dazu ein philosophischer Nachweis nötig wäre:

Quae sane omnes sunt verae, quandoquidem a me clare cognoscuntur, ideoque aliquid sunt, non merum nihil : patet enim illud omne quod verum est esse aliquid ; & jam fuisse demonstravi illa omnia quae clare cognosco esse vera. Atque quamvis id non demonstrassem, ea certe est natura mentis meae ut nihilominus non possem iis non assentiri, saltem quamdiu ea clare percipio.⁴

Im Zweifel, der sich ja in der *ersten Meditation* auch auf das mathematische Denken erstreckte, stellte sich dies zunächst noch nicht so dar. In der *zweiten Meditation* war das *Cogito* zwar bereits als Denken bestimmt worden. Doch galt dort dieses Denken noch nicht als für sich wahre, klare und deutliche

³ Ebd. S. 183: „Und ich erinnere mich, dass ich immer, auch früher, als ich völlig auf die Objekte der Sinne fixiert war, Wahrheiten dieser Art als die gewissesten von allen ansah – nämlich das, was ich auf evidente Weise von Gestalten oder Zahlen oder von anderen Dingen erkannte, die die Arithmetik oder Geometrie oder im Allgemeinen die reine und abstrakte Mathematik betrafen.“

⁴ Ebd. S. 181: „Alle diese Eigenschaften sind sicherlich wahr, da sie nun einmal von mir auf klare Weise erkannt werden, und daher sind sie etwas und kein bloßes Nichts.; denn es ist offensichtlich, dass alles, was wahr ist, etwas ist; und ich habe bereits lang und breit bewiesen, dass alles, was ich auf klare Weise erkenne, wahr ist. Und selbst wenn ich das nicht bewiesen hätte, so ist doch gewiss die Natur meines Geistes so beschaffen, dass ich nichtsdestoweniger diesen Dingen nicht nicht zustimmen könnte, wenigstens solange ich sie klar wahrnehme.“

Einsicht, sondern es machte die Gewissheit der anfänglichen notwendigen Wahrheit der Existenz des Ichs aus. Für die *zweite Meditation* liegt im Denken die innere Gewissheit der Existenzaussage, es findet der Übergang von der Wahrheit zur Gewissheit statt, die im Denken vollzogen ist: „cogitatio est ; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo ; certum est. Quandiu autem ? Nempe quandiu cogito.“⁵

Das apriorische Denken, das die notwendige Wahrheit des Bestehens des Ichs zur Gewissheit werden lässt, befasst sich nach der 5. Meditation nicht mit der Existenz. Die Notwendigkeit der mathematischen Einsicht, die Einsicht in die Beziehung von Strukturmomenten, hat mit Existenz nichts zu tun, Existenz kommt dabei überhaupt nicht in Betracht, so dass es eigentlich nicht klar zu sein scheint, in welcher Weise überhaupt aus diesem Denken ein Beweis der notwendigen Existenz Gottes geführt werden kann, da ja gilt, dass mein Denken der Sache gerade keine Notwendigkeit auferlegt: „nullam enim necessitatem cogitatio mea rebus imponit“⁶

Dennoch soll für den ontologischen Beweis gelten, dass die notwendige Existenz Gottes rein im Denken als solchen liegt. Das mathematische Denken vollzieht, vor allem philosophischen Anspruch, ein Denken in reinen apriorischen Strukturen, es gilt hierin völlig unabhängig von jeder philosophischen Stellungnahme. Die Existenz hat nun aber damit gar nichts zu tun, und die *infideles*, denen ja das mathematische Denken ebenfalls klar vor Augen liegt, behalten insofern recht. Und dennoch gilt, dass die notwendige Existenz Gottes, bei näherer Aufmerksamkeit, mit dem mathematischen Denken verbunden ist:

Sed tamen diligentius attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentiâ Dei separari, quàm ab essentiâ trianguli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobus rectis, sive ab ideâ montis ideam vallis : adeo ut non magis repugnet cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio), quàm cogitare montem cui desit vallis.⁷

Der Beweis der Notwendigkeit der Existenz Gottes, der Unabweisbarkeit schlechthin der göttlichen Gegenwart, der im in rechter Aufmerksamkeit vollzogenen mathematischen Denken liegt, ist keine selbständige Leistung dieses Denkens; die Selbständigkeit und apriorische Gültigkeit des mathe-

⁵ Ebd. S. 77: „Das Denken ist es; dieses allein kann von mir nicht losgelöst werden. Ich bin, ich existiere, das ist gewiss. Wie lange aber? Offenbar solange ich denke.“

⁶ Ebd. S. 185.

⁷ Ebd. S. 185: „Aber wenn man sorgfältiger seine Aufmerksamkeit darauf richtet, dann wird manifest, dass die Existenz vom Wesen Gottes ebenso wenig getrennt werden kann wie vom Wesen des Dreiecks der Umstand, dass die Größe seiner drei Winkel gleich zwei rechten ist, oder von der Idee des Berges die Idee des Tals: so sehr, dass es ebenso ein Widerspruch ist, einen Gott (d.i. ein höchst vollkommenes Seiendes) zu denken, dem die Existenz fehlt (d.h. dem eine gewisse Vollkommenheit fehlt), wie einen Berg zu denken, dem das Tal fehlt.“

matischen Denkens kann aber als Vollzug einer anfänglichen Notwendigkeit gelten, so wie sich das in der 2. Meditation bereits gezeigt hatte. Im bloß empirischen Vollzug des reinen Denkens ergibt sich der Beweis dabei nicht, weswegen es den *infideles* nicht einsichtig wird, dass der Beweis notwendiger Existenz im Sinne eines Schlusses geführt werden kann. Das Denken kann jedoch in Aufmerksamkeit auf sich selbst vollzogen werden, wodurch das behauptende Denken, aus dem sich für die *infideles* nichts machen lässt, für Descartes, auf der Grundlage des christlichen Glaubens, gerade als solches tauglich wird, das Unbedingte als Unbedingtes anzugeben:

Verumtamen, ne possim quidem cogitare Deum nisi existentem, ut neque montem sine valle, at certe, ut neque ex eo quòd cogitem montem cum valle, ideo sequitur aliquem montem in mundo esse, ita neque ex eo quòd cogitem Deum ut existentem, ideo sequi videtur Deum existere : nullam enim necessitatem cogitatio mea rebus imponit ; & quemadmodum imaginari licet equum alatum, etsi nullus equus habeat alas, ita forte Deo existentiam possum affingere, quamvis nullus Deus existat.⁸

Nur *diligentius attendendi*, indem man sorgfältig seine Aufmerksamkeit darauf richtet, geht die Schlusskraft des ontologischen Arguments auf, ohne dass sich dadurch an den verstandesmäßigen Behauptungen eigentlich etwas geändert hätte. Ohne diese Aufmerksamkeit dreht sich der Verstand im behauptenden christlichen Denken in sich selber und kommt gar nicht dazu, bestimmtes Gegebensein und unbedingte vernünftige Einsicht so aufeinander zu beziehen, dass Besonderes und Allgemeines nur ein Geschehen von Denken ausmachen. Descartes vollzieht in dieser Situation den Beweis aus der Klarheit und Deutlichkeit des apriorischen Denkens, so wie es sich in den mathematischen Wissenschaften ganz selbstverständlich immer schon findet. Die Gottesvorstellung ist apriorischer Gedanke und als dieser Gedanke in sich gewiss. Zur Gewissheit des Denkens und seiner Klarheit und Deutlichkeit gehört daher auch die Existenz, als fraglose Gegenwart, die über den Zweifel erhaben ist.

Descartes ging in der *zweiten Meditation* von der notwendigen Wahrheit der Existenz des Ichs zur Gewissheit des Denkens über, überwand den Zweifel damit aber nicht. In der *fünften Meditation* versteht sich die Gewissheit der apriorischen Einsicht als von dem allem bestimmten Denken Voranliegenden bestimmt. Der Verstand, der sich als apriorisches wissenschaftliches

⁸ Ebd.: „Mag ich jedoch auch Gott nicht anders denn als existierend denken können, wie ich auch einen Berg nicht ohne Tal denken kann, so folgt doch gewiss daraus, dass ich den Berg mit einem Tal denke, nicht, dass es in der Welt irgendeinen Berg gibt, und ebenso wenig scheint daraus, dass ich Gott als existierend denke, zu folgen, dass Gott existiert: denn mein Denken erlegt den Dingen keinerlei Notwendigkeit auf; und wie es möglich ist, sich ein geflügeltes Pferd einzubilden, obwohl kein Pferd Flügel hat, so kann ich vielleicht Gott eine Existenz andichten, obwohl kein Gott existiert.“

Denken ausführt, versteht sich in der Aufmerksamkeit auf sich selbst aus der unmittelbaren Gegenwart, als diese Gegenwart selbst. Der innerliche Zwang, der das wissenschaftliche Denken in seiner unwidersprechlichen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit charakterisiert, versteht sich, *diligentius attendendi*, als innerliches Bestimmtsein durch die Unabweisbarkeit der göttlichen Gegenwart. Das wissenschaftliche Denken begreift sich, ohne dass sich sein empirischer Vollzug inhaltlich änderte, in der philosophischen Reflexion als anfänglich bestimmtes Denken, das im Gottesbeweis diesem seinem Bestimmtsein Ausdruck verleiht:

ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum : neque enim mihi liberum est Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summâ perfectione) cogitare, ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari.⁹

Die Notwendigkeit der Sache, die *necessitas rei*, bestimmt das Denken, die *cogitatio* erfährt sich in der Aufmerksamkeit auf sich als durch das notwendige Sein bestimmt, das nicht Denken ist, sich aber im Denken und für das Denken als *ens realissimum*, das nicht nicht sein kann, angibt. In dieser Weise vollzieht sich das Anliegen des christlichen Denkens, es ist als Denken, das die notwendige Existenz des allerrealsten Wesens behauptet, ein erfahrendes Denken, Aussagen des ursprünglichen und anfänglichen Bestimmtheits. Die Gottesvorstellung ist, als *idea vera mihi ingenita*, wahrhafte, mich innerlich ausmachende Vorstellung, vom Zweifel nicht betroffen, in ihr dokumentiert sich die ursprüngliche Sache des Denkens unmittelbar als solche im Bild oder Eindruck, die Gottesvorstellung ist *imago verae et immutabilis naturae*.

Indem es behauptendes Denken bleibt, ist das vorstellende Denken auf diese Weise dennoch imstande, durch sich der Glaubensgewissheit auch zu entsprechen.

⁹ Ebd. S. 187: „Nicht, das mein Denken das bewirkte, d.h. irgendeiner Sache irgendeine Notwendigkeit auferlegte, sondern im Gegenteil, weil die Notwendigkeit der Sache selbst, nämlich der Existenz Gottes, mich dazu bestimmt, das zu denken: denn es steht mir nicht frei, Gott ohne Existenz zu denken (d.h. ein höchst vollkommenes Seiendes ohne höchste Vollkommenheit), wie es mir freisteht, mir ein Pferd mit oder ohne Flügel einzubilden.“

Philosophe musulman ou musulman philosophe ? Le rapport entre philosophie et religion dans la pensée d'Al-Farabi

NORBERT CAMPAGNA

Si presque tous les spécialistes de la pensée philosophique sont d'accord pour voir en Al-Farabi¹ l'un des plus grands, si ce n'est même le plus grand philosophe en terre d'islam², ils sont pourtant loin d'être d'accord sur le rapport qu'entretiennent la philosophie et la religion dans la pensée de cet auteur.

Dans un livre consacré à l'évolution de la pensée politique dans l'islam médiéval, Erwin Rosenthal écrit au sujet d'Al-Farabi : « [T]o my mind he was a Muslim first and a disciple of Plato, Aristotle and their Hellenistic successors and commentators second »³. Toujours selon Rosenthal, nous devons interpréter Al-Farabi comme un auteur pour lequel « philosophy shows the metaphysician the way to faith »⁴. Ainsi, Al-Farabi serait d'abord et avant tout un musulman qui met la philosophie au service de la foi musulmane, qui serait la vérité suprême.

Miguel Cruz Hernandez va dans la même direction, mais en pointant du doigt un problème :

Un racionalismo tan riguroso como el de al-Farabi necesita forzosamente encontrar una explicación racional al hecho religioso ; pero como sus creencias no lo permiten, sin mas, tachar de falsos los dogmas, principios y practicas del Islam, al-Farabi tiene tambien que esforzarse en fundamentar el valor racional de esos dogmas y practicas religiosas⁵.

Selon Cruz Hernandez, ce n'est donc pas la peur de représailles d'éventuels fondamentalistes musulmans avant la lettre qui aurait poussé Al-Farabi à défendre l'Islam des lèvres, mais ses propres croyances religieuses, ancrées dans son cœur. Al-Farabi était profondément musulman, mais il était en même temps aussi profondément rationaliste. En tant que musulman, il ne voulait pas abandonner ses croyances, mais en tant que rationaliste, il ne

¹ Il existe différentes transcriptions du nom du philosophe dont il est question dans cette contribution. Dans le corps du texte, j'utiliserai systématiquement la forme Al-Farabi. Je renoncerais aussi toujours à l'utilisation des prénoms : Abu Nasr Muhamad.

² Pour une vue d'ensemble de la pensée d'Al-Farabi, je renvoie à CAMPAGNA, Norbert : Al-farabi. Ein Denker zwischen Orient und Okzident. Eine Einführung in seine politische Philosophie. Berlin 2010.

³ ROSENTHAL, Erwin : Political thought in medieval Islam. Westport (reprint), p. 124.

⁴ Ibid.

⁵ CRUZ HERNANDEZ, Miguel : Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana. Tomo I. Madrid 1967, p. 103.

pouvait pas laisser ses croyances sans leur donner un fondement ou une interprétation rationnels.

C'est un tout autre son de cloche que nous entendons chez Philippe Vallat. Pour Vallat en effet, Al-Farabi est « un intellectuel dont la 'religion' consistait bien plus en une métaphysique de type néoplatonicien qu'en une loi divine inspirée de quelque façon par le Coran »⁶. Toujours selon Vallat, « l'islam de Farabi n'est plus qu'une hypothèse chancelante, pour ne pas dire discordante ou contradictoire étant donné le peu d'estime qu'il lui montre »⁷. Alors que Rosenthal nous suggère un Al-Farabi qui respecte tellement l'islam qu'il met la philosophie au service de sa propagation, Vallat nous présente un Al-Farabi qui n'a guère d'estime pour l'islam.

Christopher Colmo abonde dans le sens de Vallat lorsqu'il constate : « Alfarabi makes little effort to hide his very great departure from Islam »⁸. Nous trouvons donc ici aussi l'idée d'une contradiction entre les thèses d'Al-Farabi et l'enseignement du Coran. Et Colmo d'ajouter qu'Al-Farabi se préoccupe bien plus de montrer que le contenu de ses écrits correspond bien aux thèses de Platon et d'Aristote qu'aux croyances musulmanes.

Si tous les auteurs auxquels nous venons de faire référence s'accordent sur le rationalisme d'Al-Farabi, ils divergent sur la place légitime que ce rationalisme peut accorder à cette religion révélée par excellence qu'est l'Islam. Car de deux choses l'une. Ou bien les vérités révélées peuvent être comprises par la raison, et dans ce cas religion révélée et rationalisme peuvent être réconciliés. Mais il faudra alors quand même se demander pourquoi la révélation a été nécessaire. Ou bien les vérités révélées ne peuvent pas être comprises par la raison, et alors on voit mal comment un philosophe qui insiste sur la raison pourrait encore accepter les vérités révélées. Le *credo quia absurdum* ne convient pas vraiment à un philosophe rationaliste.

Ma contribution commencera par une définition des notions de religion et de religion vertueuse telles que nous les trouvons chez Al-Farabi. Dans une seconde partie, j'aborderai brièvement la question de savoir si l'islam est une religion vertueuse. Cette discussion m'amènera à analyser le rapport entre philosophie et religion dans la troisième partie. La quatrième partie cherchera à montrer comment, grâce à la notion de révélation, Al-Farabi peut faire de l'islam une religion vertueuse, alors même que son fondateur n'était pas un philosophe. La cinquième partie montrera que pour Al-Farabi, il peut y avoir plus d'une religion vertueuse.

⁶ VALLAT, Philippe : Farabi et l'Ecole d'Alexandrie. Paris 2004, p. 23.

⁷ Ibid. p. 309.

⁸ COLMO, Christopher : Breaking with Athens. Alfarabi as founder. Lanham 2005, p. 309.

1. La religion

De mauvaises langues diront peut-être que si Al-Farabi débute son *Livre de la religion* par une définition en bonne et due forme de la religion, c'est parce que dans un livre dont le titre indique au lecteur qu'il y sera question de religion, il faut bien parler quelque part de religion.

Le fait est que le *Livre de la religion* semble assez vite abandonner l'analyse de la religion pour se tourner d'abord vers la question du législateur et ensuite vers une discussion de la science politique et de la philosophie. Ce n'est que dans la dernière phrase du livre que la religion refait son apparition.

Mais plutôt que de spéculer sur les raisons de l'absence de la religion dans la majeure partie de l'ouvrage, intéressons-nous plutôt à la définition qu'Al-Farabi donne de la religion :

Une religion, ce sont des opinions et des actions réglementées et rattachées à des clauses, que prescrit le premier gouvernant d'un groupe de gens, en revendiquant d'acquiescer, à la faveur de leur adoption par eux, un objectif défini qu'il a sur eux ou grâce à eux⁹.

Ce groupe de gens, précise Al-Farabi, peut être plus ou moins grand, allant du clan à une multitude de nations, en passant par une cité ou encore une nation. Dans cette définition de la religion, nous pouvons distinguer plusieurs éléments. En premier lieu, la religion comporte une partie théorique et une partie pratique. Toute religion prescrit donc à ses membres d'accepter certaines opinions comme vraies et d'accomplir certains rites. Cette prescription, et c'est là le deuxième élément, ne vient pas du néant, mais du premier gouvernant, où par premier on peut soit entendre le premier gouvernant en date, ou alors le gouvernant suprême. Dans la mesure où les croyances et les actions sont prescrites par un tel premier gouvernant, ceux qui sont soumis au pouvoir de ce dernier doivent les accepter comme obligatoires pour eux. À part un tel premier gouvernant, personne n'a le droit de définir le contenu d'une religion.

Sur quoi portent les opinions qui constituent une religion ? Al-Farabi en distingue deux types, à savoir d'une part celles qui se rapportent à des choses liées à la théorie et de l'autre celles qui se rapportent à des choses liées à la volonté. En simplifiant, nous pourrions dire qu'il y a d'un côté des opinions sur l'univers tel qu'il existe indépendamment des actions humaines, et de l'autre des opinions sur le monde façonné par les actions humaines. Nous

⁹ AL-FARABI : Le livre de la religion. In : AL-FARABI. Philosophe à Bagdad au X^e siècle. Présentation et dossier par Ali Benmakhlouf. Traductions par Stéphane Diebler. Edition bilingue arabe-français. Paris 2007, p. 43.

trouvons ainsi d'un côté des opinions sur Dieu, les êtres spirituels, la génération du monde et de l'homme, la hiérarchie des, et plus généralement les relations données entre les êtres, la prophétie ou encore la mort et la vie dans l'au-delà. De l'autre côté, nous trouvons ce que, pour faire bref, nous pourrions appeler l'histoire humaine, et plus particulièrement les récits relatifs aux rois, prophètes, prêtres, etc.

On notera qu'Al-Farabi mentionne un élément dans les deux parties, à savoir la vie dans l'au-delà. Cela s'explique selon moi par le fait que dans sa description de la première partie, Al-Farabi fait allusion à la vie dans l'au-delà de manière générale – ceci arrivera aux hommes vertueux, cela aux vicieux –, alors que dans sa description de la seconde partie, c'est le sort de tel ou tel individu particulier qui est présenté.

Qu'en est-il des actions que prescrit une religion ? Il y a d'abord, dit Al-Farabi, les actions et les discours qui exaltent Dieu, les êtres spirituels, les êtres humains vertueux passés et présents, puis les actions et les discours qui abominent les êtres humains vicieux passés et présents. Mais la religion ne s'arrête pas là, car elle régleme aussi les « actions qui constituent des occupations des gens de la cité, soit dans le travail qu'un homme doit faire par lui-même, soit dans ce en quoi il doit associer un autre à son travail » et il s'agit, ajoute l'auteur, « de faire connaître la justice en chacune de ces actions »¹⁰. La religion a donc ainsi une vocation que l'on peut qualifier de politique, au sens où Aristote entendait ce terme lorsqu'il disait de l'être humain qu'il était un *zoon politikon*.

Si le premier gouvernant définit ainsi le contenu théorique et pratique d'une religion, c'est parce qu'il vise une fin. En croyant ce qui leur est prescrit de croire et en agissant comme il leur est prescrit d'agir, les adeptes de la religion réaliseront une fin. La religion apparaît ainsi comme un instrument dont se sert le gouvernant pour faire croire et agir ceux qu'il gouverne, afin qu'ils collaborent à la réalisation d'une fin qu'il aura déterminée. Cette fin pourra être une fin qui concerne directement les sujets, ou alors une fin que le souverain poursuit uniquement avec l'aide des sujets, sans que ces derniers n'en soient directement bénéficiaires.

C'est au sujet de la nature de la fin poursuivie qu'Al-Farabi introduit la notion de religion vertueuse. Une religion ne saurait être considérée comme vertueuse que si la fin que le souverain se propose de réaliser en la faisant adopter par ses sujets est la félicité ultime. Cette félicité ultime, dit Al-Farabi, « ne se trouve pas dans cette vie, mais dans celle qui lui fait suite dans l'au-

¹⁰ AL FARABI : Le livre de la religion. In : AL-FARABI. Philosophe à Bagdad au X^e siècle. Présentation et dossier par Ali Benmakhlouf. Traductions par Stéphane Diebler. Edition bilingue arabe-français. Paris 2007, p. 49.

delà »¹¹. La religion vertueuse nous enseigne donc les opinions et les actions nécessaires pour parvenir à la félicité dans l'au-delà, et si le souverain vertueux nous la communique, c'est parce qu'il veut que nous connaissions cette félicité ultime.

Nous pourrions dire que pour être pleinement vertueuse, une religion doit remplir trois conditions. Elle doit premièrement avoir pour objectif la félicité éternelle. Elle doit deuxièmement avoir cet objectif pour tous ses adeptes. Et elle doit troisièmement identifier les opinions et actions susceptibles de nous procurer la vérité éternelle.

Certaines religions ont un objectif autre que la félicité éternelle. Al-Farabi cite comme exemples de tels objectifs la santé, la sécurité, la prospérité, la jouissance, une victoire, un prestige ou encore la splendeur.

On pourra qualifier d'ignorante une religion qui ne poursuit pas la félicité dans l'au-delà, mais une félicité purement terrestre. Et Al-Farabi distingue ici trois cas, à savoir premièrement celui où le souverain ne veut ce bien terrestre que pour soi-même, transformant alors ses sujets en purs instruments pour lui permettre d'atteindre cet objectif – un kantien dirait, qu'il ne les traite dès lors que comme de purs moyens –, deuxièmement celui où le souverain ne veut ce bien que pour ses sujets, sans le vouloir pour lui-même – un kantien dirait qu'alors il risque de *se* traiter lui-même comme un pur moyen et qu'il traite ses sujets uniquement comme des fins en soi –, et troisièmement celui où le souverain veut la fin ultime pour soi et pour ses sujets – et là il semble que tout le monde soit moyen et fin à la fois.

Une religion sera dite fourvoyée lorsque le souverain pense que les opinions et actions qu'il prescrit à ses sujets peuvent les conduire à la félicité ultime, mais qu'il se trompe à ce propos. La fin est bonne, mais il y a erreur sur les moyens.

Finalement, une religion sera dite vicieuse lorsque le souverain poursuit une fin en sachant pertinemment que ce n'est pas la fin ultime, mais en faisant néanmoins croire à ses sujets que c'est la fin ultime qu'il poursuit. Voilà donc brièvement expliquées les notions de religion vertueuse, ignorante, fourvoyée et vicieuse.

2. L'islam est-il une religion vertueuse ?

À ma connaissance, aucun auteur ne s'est encore donné la peine de se demander auquel de ces quatre types de religion l'islam pourrait bien appartenir. Mais avant de répondre à cette question, il faudra déjà, dans un

¹¹ AL-FARABI : Le livre de la religion. In : AL-FARABI. *Philosopher à Bagdad au X^e siècle*. Présentation et dossier par Ali Benmakhlouf. Traductions par Stéphane Diebler. Edition bilingue arabe-français. Paris 2007, p. 63.

premier temps, voir si l'islam est une religion au sens défini par Al-Farabi, c'est-à-dire si l'islam comprend tous les éléments que notre auteur a inclus dans sa définition.

L'islam a été établi par Mahomet, que l'on peut parfaitement considérer comme le premier gouvernant d'un groupe de gens. Après avoir fui dû fuir La Mecque, sa ville natale, Mahomet s'est établi à Yatrib, qui par la suite a pris le nom de Médine. Il y a fondé une communauté de fidèles dont il a assumé la direction politique et spirituelle jusqu'à sa mort en 632. Pendant une vingtaine d'années environ, il a communiqué à ses fidèles un message qui, selon ses dires, lui était transmis par l'archange Gibril (Gabriel) et dont une très grande partie allait prendre la forme du Coran, une douzaine d'années après la mort du prophète.

Ce message renfermait aussi bien des « opinions sur des choses liées à la théorie » que des « opinions sur des choses liées à la volonté ». Nous y trouvons en effet des affirmations sur Dieu, sur sa relation au monde, sur la génération du monde et de l'homme, sur la prophétie, sur la vie dans l'au-delà, etc. De même y trouvons nous des récits consacrés à des gouvernants du passé, qu'il s'agisse de bons ou de mauvais gouvernants, ainsi que sur le sort qui a été réservé à certains d'entre eux.

En ce qui concerne les actions, force est de constater que le Coran les réglemente également, tant les actions relatives à Dieu que celles relatives aux autres êtres humains. Et toutes les actions qui ne sont pas mentionnées dans le Coran pourront être établies à partir des faits et gestes du premier gouvernant – faits et gestes que l'on trouvera mentionnés dans les grandes collections de hadiths qui seront compilés au 9^e siècle et dont nous ne mentionnerons ici que les deux plus célèbres, à savoir celles de Bukhari et de Muslim.

Toutes ces opinions et actions sont orientées vers un objectif défini que Mahomet voulait atteindre grâce à elles. Et c'est à ce niveau que se pose la question de savoir si l'islam est une religion vertueuse ou non.

Une condition nécessaire pour être une religion vertueuse concerne la nature de l'objectif poursuivi : il doit s'agir d'une félicité ultime dans l'au-delà. Que dit ici le Coran ? Ne citons à ce propos qu'un passage parmi tant d'autres :

Telles sont les lois de Dieu : celui qui obéit à Dieu et à son prophète sera introduit dans des Jardins où coulent les ruisseaux ; ils y demeureront immortels : voilà le bonheur sans limites¹² !

¹² Le Coran. Paris 1967. Traduction de Denise Masson, Sourate IV, verset 13.

Le Coran promet donc bien une félicité dans l'au-delà pour ceux qui adopteront les opinions et actions prescrites par Mahomet, le premier gouvernant des musulmans.

Une chose semble donc déjà pouvoir être établie : l'islam n'est pas une religion ignorante, c'est-à-dire une religion qui pose le bien suprême dans l'ici-bas et non dans l'au-delà. Mais cela n'exclut pas encore que l'islam puisse être une religion fourvoyée ou une religion vicieuse, car ces deux types de religion affirment aussi, dès lors qu'elles ne sont pas aussi en même temps ignorantes, que la fin ultime se situe dans l'au-delà.

L'islam serait une religion vicieuse si Mahomet avait voulu tromper ses fidèles, s'il avait voulu les faire croire en l'existence d'un au-delà auquel il ne croyait pas lui-même. Mahomet était-il un tel imposteur ou manipulateur ? Il est impossible de répondre à cette question avec une certitude absolue. Personnellement, je pense que Mahomet croyait en ce qu'il disait et que son but n'était pas de tromper ceux qui le suivaient. Si nous appliquons le principe de droit pénal *In dubio pro reo*, il nous faudra dire que l'islam n'est pas une religion vicieuse.

Une fois écartées ces deux formes que sont la religion ignorante et la religion vicieuse, nous sommes placés devant le choix : religion vertueuse ou religion fourvoyée ? Rappelons-nous qu'une religion est dite fourvoyée lorsqu'elle ne prescrit pas les bonnes opinions et actions, et ce non pas volontairement, mais parce qu'il se trompe.

Comment savoir si les opinions et actions prescrites par le premier gouvernant sont les bonnes, et ce bien entendu avant que Dieu ne juge ceux qui ont cru et agi de la manière prescrite ? C'est ici qu'intervient la philosophie.

3. Religion et philosophie

Dans son *Livre de la religion*, Al-Farabi affirme que « la religion vertueuse ressemble [...] à la philosophie »¹³. Dans les lignes qui précèdent cette affirmation, l'auteur nous dit que la vérité « est ce dont l'homme acquiert une certitude »¹⁴. Mais il indique qu'il y a deux manières d'acquérir une telle certitude, à savoir, comme nous dirions aujourd'hui, par intuition de certains principes ou par déduction à partir de ces principes. Et Al-Farabi nous donne alors la définition suivante de la religion fourvoyée :

Et toute religion où ne se trouve pas cette première sorte d'opinions qui comprend ce dont l'homme peut acquérir la certitude, soit par soi, soit par démonstration, et où il

¹³ AL-FARABI : *Religion* (cf. note 9), p. 53.

¹⁴ Ibid. p. 52.

ne se trouve pas d'illustration de quelque chose dont on puisse acquérir la certitude de l'une de ces deux manières, est une religion fourvoyée¹⁵.

La « première sorte d'opinions » à laquelle Al-Farabi fait ici allusion sont les opinions théoriques de la religion, c'est-à-dire les opinions relatives à Dieu, à la génération du monde, à l'au-delà, etc. Une religion qui affirme des opinions relatives à ces choses, sans qu'elle puisse établir la certitude de ces opinions, est une religion fourvoyée. Une religion n'est pas simplement vertueuse du simple fait de ne contenir que des opinions vraies – le fait qu'elles soient vraies pourrait tout simplement être dû au hasard, le premier gouvernant ayant, si l'on peut dire, bien deviné –, mais pour qu'elle soit vertueuse, elle doit aussi pouvoir établir la vérité de ses opinions, ou du moins doit-on pouvoir établir cette vérité pour elle.

Dans le passage que nous venons de citer, Al-Farabi parle d'illustration. Selon lui, une vérité peut s'énoncer directement et littéralement, ou alors é l'aide d'une illustration. Dans son bref *Traité sur les règles de l'art des poètes*, Al-Farabi affirme que « dans la plupart de ses emplois, [l'illustration] ne s'emploie que dans l'art de la poésie »¹⁶. On notera ici qu'Al-Farabi n'affirme pas que l'illustration ne s'utilise que dans la poésie, mais qu'il se contente de dire que c'est dans la poésie qu'elle s'emploie le plus souvent. Le fait que la religion utilise l'illustration ne nous permet dès lors pas encore d'affirmer que la religion n'est que poésie.

Cela dit, revenons à la thèse d'Al-Farabi selon laquelle la religion vertueuse ressemble à la philosophie. La ressemblance est, pourrait-on dire, formelle et substantielle. Pour ce qui est de l'aspect formel, ou structurel, rappelons-nous que la religion comporte un aspect théorique et un aspect pratique. Cette distinction se trouve également au niveau de la philosophie, où Al-Farabi distingue entre une philosophie théorique et une philosophie pratique. Et la ressemblance est aussi substantielle, car ce qui constitue d'une certaine manière la religion vertueuse et la philosophie, c'est la vérité.

Voilà pour les points communs. Dans la mesure où Al-Farabi n'affirme qu'une ressemblance et non pas une identité entre la religion vertueuse et la philosophie, il doit aussi exister une différence entre les deux. Al-Farabi mentionne deux différences importantes.

Premièrement, la philosophie pratique comprend les universaux à partir desquels pourront être établies les normes de la partie pratique de la religion. En d'autres termes, il est possible d'établir les lois divines à partir des universaux de la philosophie pratique. La loi divine n'est donc rien d'autre

¹⁵ Ibid. p. 51.

¹⁶ AL-FARABI : *Traité sur les règles de l'art des poètes*. In : AL-FARABI. *Philosopher à Bagdad au X^e siècle*. Présentation et dossier par Ali Benmakhlouf. Traductions par Stéphane Diebler. Édition bilingue arabe-français. Paris 2007, p. 121.

que l'application des principes généraux de la philosophie pratique à la réalité sociale, une réalité qui n'est pas la même partout, de sorte que les lois de la religion pourront aussi varier d'une société à une autre – un point sur lequel nous reviendrons.

La deuxième différence consiste dans le fait que les opinions théoriques de la religion se trouvent démontrées dans la philosophie théorique, la religion affirmant ces opinions sans être en mesure de les démontrer philosophiquement.

Dans son traité *De l'obtention du bonheur*, Al-Farabi dit que pour les Anciens, la religion était une imitation de la philosophie¹⁷, celle-ci étant antérieure dans le temps à la religion. Comment doit-on comprendre cette antériorité temporelle ? Al-Farabi veut-il dire que la philosophie est antérieure à toute religion, ou veut-il tout simplement dire que la philosophie est antérieure dans le temps à la religion musulmane ? Ou alors, solution inter-médiaire, veut-il dire que la philosophie est antérieure dans le temps à toute religion *vertueuse* ?

Personnellement, je pencherais plutôt pour cette dernière hypothèse, et ce parce que je pense qu'une religion ne peut être vertueuse que si elle se sait vertueuse, et qu'une religion ne peut se savoir vertueuse que si la philosophie lui permet de prouver que les opinions qu'elle prescrit sont vraies et que les actions qu'elle prescrit sont bonnes.

Arrêtons-nous encore un instant sur le caractère d'imitation dont parle Al-Farabi. Du côté de la philosophie, nous trouvons la saisie intellectuelle, la démonstration et l'explication des principes. Du côté de la religion, nous trouvons le primat de l'imagination, la persuasion et l'utilisation d'images qui imitent autant que possible les intelligibles saisis par la philosophie. La religion ne traite donc pas d'autre chose que la philosophie, mais elle traite les mêmes sujets autrement. Là où la philosophie saisit les intelligibles, la religion les représente en se servant d'images. Là où la philosophie démontre avec certitude, la religion persuade et se sert dès lors de la rhétorique pour atteindre son but.

Dans son traité *de L'obtention du bonheur*, Al-Farabi mentionne une catégorie intermédiaire entre la philosophie et la religion, à savoir la philosophie populaire. Si la philosophie démontre les vérités intelligibles avec certitude en les concevant dans ce qu'elles ont d'abstrait, et si la religion nous persuade des vérités intelligibles en trouvant des imitations que l'imagination peut saisir, la philosophie populaire nous persuade des vérités intelligibles en les concevant néanmoins dans qu'elles ont d'abstrait. La

¹⁷ AL-FARABI : *De l'obtention du bonheur*. Traduit de l'arabe par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy. Paris 2005, p. 84.

philosophie populaire a donc l'abstraction en commun avec la philosophie et la persuasion en commun avec la religion.

4. La révélation

Pour que l'islam puisse être une religion vertueuse, il faut donc que ses imitations correspondent aux intelligibles de la philosophie théorique et que ses normes tombent sous les universaux de la philosophie pratique. Mais pour que cela puisse être le cas, ne faut-il pas que son fondateur ait été un philosophe. Dans son *Traité sur l'obtention du bonheur*, Al-Farabi nous dit que les termes de « philosophe », de « gouvernant suprême », de « prince », de « législateur » et d'« imam » sont synonymes. Une religion vertueuse est une religion qui a été établie par un gouvernant suprême ou prince, qui, en tant que philosophe, a saisi les intelligibles de la philosophie théorique et les universaux de la philosophie pratique, qui a ensuite légiféré et dont l'exemple a été suivi.

Mahomet était en ce sens un imam : son exemple, c'est-à-dire ses faits et gestes, ont servi de modèle aux musulmans. Il a aussi été législateur, du moins au sens où il a donné des lois à la communauté musulmane. Il a également été gouvernant suprême, du moins au sens où il était à la tête de cette communauté. Mais a-t-il été philosophe ? Le doute est permis, si ce n'est même de mise – et je dis cela sans vouloir ternir de quelque manière que ce soit l'image de Mahomet.

Mais dans ce cas, l'islam ne saurait être, semble-t-il, une religion vertueuse. Cette conclusion s'imposerait probablement si Al-Farabi ne mentionnait pas le fait de la révélation, cet élément central de la religion musulmane. Al-Farabi en parle notamment dans son ouvrage le plus connu, *La cité vertueuse*. Selon notre auteur, la révélation est l'œuvre de l'intellect agent, un intellect qui existe par soi et au-dessus des intellects humains. Notons ici qu'Al-Farabi adopte une cosmologie néoplatonicienne, avec sa hiérarchie d'intellects, l'intellect agent servant en quelque sorte de relais entre la sphère des êtres spirituels et celle des êtres terrestres.

Par le biais de la révélation, nous dit al-Farabi, l'intellect agent communique les particuliers à l'imagination¹⁸. Et dans le chapitre XXV de *La cité vertueuse*, qui a pour titre « L'inspiration et la vision de l'ange », Al-Farabi écrit :

Il n'est donc pas impossible que l'homme dont la faculté imaginative a atteint le plus haut degré de perfection, reçoive de l'intellect agent, durant l'état de veille, les

¹⁸ AL-FARABI : *Der Musterstaat*. Herausgegeben und übertragen von Friedrich Dieterici. Hildesheim/Zürich/New York 1985, p. 80 sq.

particuliers présents et futurs, ou les sensibles qui en permettent l'imitation, ensemble avec les imitations des intelligibles séparés et des autres nobles réalités [supérieures] qu'il 'voit'. Il aura alors, grâce à la réception des intelligibles, la prophétie des choses divines¹⁹.

Il semble donc possible d'établir une religion vertueuse sans être philosophe, c'est-à-dire sans saisir par la faculté rationnelle les intelligibles. Il suffit que l'imagination ait atteint le plus haut degré de perfection et que l'intellect agent lui communique les vérités sous la forme de leur imitation. Notons dans ce contexte que l'ange – entendons l'archange Gibril, qui aurait communiqué les versets du Coran au Prophète – est une image sensible de l'intellect agent.

Cette idée d'une inspiration divine se trouve également dans le *Livre de la religion*, où il est expressément question d'une inspiration divine par le biais de laquelle sont dévoilées au premier gouvernant « les clauses qui lui servent à régler les opinions et les actions vertueuses »²⁰.

Remarquons que cet intellect agent est aussi ce qui permet à l'intellect humain potentiel de devenir intellect actuel. C'est cet intellect agent qui a mis dans notre intellect les premiers intelligibles et qui permet à ce même intellect de saisir tous les autres intelligibles. Le philosophe est celui qui saisit ces intelligibles par la raison et dans ce qu'on pourrait appeler leur originalité, alors que le prophète est celui qui saisit ces mêmes intelligibles, mais par l'imagination qui lui en présente des imitations.

Disons donc que l'islam peut être une religion vertueuse sans avoir été fondée par un philosophe. Mais il semble néanmoins nécessaire que le philosophe vienne en quelque sorte valider ce caractère vertueux. Il est celui qui seul peut démontrer comment une religion peut être vertueuse sans avoir été fondée par un philosophe. Sans la philosophie, le caractère vertueux d'une religion doit être accepté sans preuve et ne saurait faire l'objet que de la persuasion.

5. La philosophie et les religions

Selon al-Farabi, il ne saurait y avoir qu'une seule philosophie véritable, mais il peut y avoir de nombreuses religions vertueuses. La vérité est une, mais elle peut être représentée de différentes manières à l'imagination. Il y a donc différentes manières de rendre sensible la vérité ultime.

¹⁹ AL-FARABI : *Der Musterstaat*. Herausgegeben und übertragen von Friedrich Dieterici. Hildesheim, Zürich/New York 1985, p. 82 sq.

²⁰ *Religion* (cf. note 9), p. 45.

Dans *La philosophie d'Aristote*, Al-Farabi fait remarquer que

les hommes dans leur ensemble sont équipés par nature pour différentes approches de la vérité et pour la discerner et pour qu'elle soit établie dans leur âme par différentes sortes de savoir ²¹.

Pour le commun des mortels, il faudra avoir recours aux imitations, car ils ne sont pas encore prêts à saisir les intelligibles par la raison. C'est là le seul moyen de leur faire saisir ce qu'il faut croire et faire pour atteindre la félicité éternelle, qui elle aussi sera représentée sous la forme d'une imitation. Pour les philosophes, la félicité éternelle sera décrite en termes rationnels, alors que pour les non-philosophes, elle sera décrite en termes désignant des choses sensibles. Les premiers intelligeront la félicité ultime, les autres l'imagineront.

Dans *La philosophie d'Aristote*, Al-Farabi affirme aussi : « [Q]uand l'intellect humain atteint sa perfection ultime, sa substance est presque comme la substance de [l'intellect agent] »²². Pour le philosophe, la félicité ultime est cette quasi-identification avec l'intellect agent. Nul doute que Al-Farabi se souvient ici de sa lecture du *De anima* de Aristote, et notamment de ce bref passage – qui a suscité maints débats – où le philosophe grec mentionne la possibilité qu'il y ait dans l'âme quelque chose qui survit.

Dans son petit traité *Les préliminaires indispensables à l'étude de la philosophie*, Al-Farabi écrit : « Quant aux actions accomplies par le philosophe, elles consistent à s'assimiler au Créateur à la mesure de la capacité humaine »²³. Notons que dans le traité sur la philosophie d'Aristote, Al-Farabi avait décrit l'intellect agent comme celui qui a « engendré les premiers intelligibles dans l'intellect potentiel »²⁴. Il a donc créé en nous ce qui nous permet de connaître la vérité, ce qui suppose qu'il connaît pour sa part la vérité. On comprendra dès lors que la fin ultime pour le philosophe sera de faire en sorte que son intellect soit autant que possible en acte, c'est-à-dire possède autant d'intelligibles que possible. Il restera bien entendu toujours une différence importante entre l'intellect agent et l'intellect humain, à savoir que ce dernier doit passer de la puissance à l'acte, alors que le premier est toujours et seulement en acte. Comme le note Al-Farabi dans son

²¹ AL-FARABI : The philosophy of Aristotle. In : AL-FARABI. Philosophy of Plato and Aristotle. Translated with an introduction by Muhsin Mahdi. Ithaca (NY) 2001 (revised edition), p. 87. Traduit à partir de l'anglais par nos soins.

²² Ibid. p. 127.

²³ AL-FARABI : Les préliminaires indispensables à l'étude de la philosophie. In : AL-FARABI. Philosophes à Bagdad au X^e siècle. Présentation et dossier par Ali Benmakhlouf. Traductions par Stéphane Diebler. Edition bilingue arabe-français. Paris 2007, p. 103.

²⁴ ARISTOTE (cf. note 21), p. 126 sq.

Épître sur l'intellect, l'intellect agent n'a pas besoin de séparer les formes de la matière, mais il les possède originairement, et c'est aussi lui qui les met dans la matière²⁵ – et en ce sens, il est créateur au même titre que le démiurge de Platon.

Au vu de ce qui a été dit dans la partie précédente, on notera que l'intellect agent peut être « imaginé » de différentes manières, soit comme l'ange qui révèle la vérité, soit comme une sorte de démiurge qui donne forme à la matière. Il ne faut pas y voir une contradiction, mais tout simplement des descriptions différentes d'une seule et même réalité sous-jacente.

Le commun des mortels n'est pas en mesure de saisir la conception philosophique de la félicité ultime, de sorte que pour eux, il faudra trouver des descriptions plus appropriées. Et c'est précisément de telles descriptions que donne le Coran. Parmi les moins concrètes, il y a par exemple celle-ci : « Oui, ceux qui craignent Dieu demeureront dans des jardins, au bord des fleuves, dans un séjour de Vérité, auprès d'un Roi tout-puissant »²⁶. Il y a bien entendu aussi des descriptions bien plus concrètes et, avouons-le, plus alléchantes, au moins pour les hommes :

Nous leur donnerons pour épouses des Houris aux grands yeux. [...] Nous leur procurerons les fruits et la viande qu'ils désirent. Ils se passeront les uns aux autres des coupes dont le contenu ne provoque ni paroles vaines, ni péché. Des jeunes gens placés à leur service circuleront parmi eux semblables à des perles cachées²⁷.

Comme le note Al-Farabi, les imitations dont est composé le discours religieux peuvent être plus ou moins éloignées de l'original, et ce non seulement, pourrions-nous ajouter, d'une religion à une autre, mais aussi à l'intérieur même d'une religion.

Comme nous l'avons déjà dit, Al-Farabi reconnaît qu'il peut y avoir différentes religions vertueuses. C'est probablement dans *Le régime politique* qu'il exprime cette idée avec le plus de netteté :

Pour cette raison, il est possible d'imiter ces choses pour chaque groupe et chaque nation, en utilisant une matière différente dans chaque cas. Par conséquent, il peut y avoir un certain nombre de nations vertueuses et de cités vertueuses dont les religions sont différentes, même si elles poursuivent toutes le même type de félicité²⁸.

²⁵ AL-FARABI : *L'épître sur l'Intellect*. Traduit de l'arabe, annoté et présenté par Dala Hamzah. Paris 2001, p. 86.

²⁶ Le Coran (cf. note 12), Sourate LIV, verset 55.

²⁷ Ibid. Sourate LII, versets 20–24.

²⁸ AL-FARABI : *The political regime*. Translated by Fauzi M. Najjar. In : LERNER, Ralph & MAHDI, Muhsin (éds.), *Medieval political philosophy*. Ithaca 1963, p. 41. Traduit à partir de l'anglais par nos soins.

Le premier gouvernant devra se servir des imitations les plus appropriées au groupe, à la cité ou à la nation à laquelle il veut donner une religion. Mais ajoutons que si Al-Farabi reconnaît la possibilité d'une pluralité de religions pour les différentes nations, il semble supposer qu'à l'intérieur d'une seule et même nation, il ne peut y avoir qu'une seule religion. Ou du moins cela est-il le cas si nous supposons que le groupe, la cité ou la nation sont culturellement homogènes. Dès lors que cela n'est plus le cas, nous pouvons nous imaginer qu'il puisse y avoir une imitation pour chaque groupe à l'intérieur d'une cité. Mais il faudra alors que le gouvernant insiste sur le fait que ces imitations sont toutes des imitations d'une seule et même vérité.

Conclusion

Al-Farabi est-il d'abord philosophe ou d'abord musulman ? Ma réponse serait qu'il est un philosophe qui vit dans une nation musulmane et pour lequel il est important que cette nation ne prenne pas son image de la vérité pour la vérité. En tant que philosophe, Al-Farabi n'a pas besoin de la religion. En effet, pourquoi aurait-on besoin d'une imitation lorsque l'on est en possession de l'original. Si tous les êtres humains étaient philosophes, il n'existerait plus de religion. Mais avouons que nous sommes encore loin d'une telle époque. Dès lors, il faut vivre avec les religions établies, mais seulement dans la mesure où elles sont vertueuses. Pour citer encore une fois le *Livre de la religion* :

De surcroît, il apparaît clairement que rien de cela ne peut se faire s'il n'y a dans les cités une religion partagée qui unisse leurs opinions, croyances et actions, qui agence, relie et ordonne leurs subdivisions, et qui fasse, ce faisant, que leurs actions coopèrent et s'entre-assistent de sorte qu'elles atteignent le but revendiqué, savoir la félicité ultime²⁹.

Dans ce qui précède, j'ai tenté de montrer que l'islam pouvait être considéré comme une religion vertueuse. Al-Farabi peut dès lors accepter les imitations contenues dans le Coran, tout en reconnaissant qu'elles ne sont pas parfaitement adéquates à l'original. Mais les accepter ne signifie bien entendu pas les prendre pour la réalité, mais seulement accepter qu'elles soient enseignées à ceux qui ne peuvent pas directement saisir les intelligibles. Al-Farabi ne croit pas au sens littéral de ce qui est écrit dans le Coran, mais il sait que ce qui se cache derrière ce sens littéral est vrai. Là où Kant dira que le savoir doit faire place au croire, Al-Farabi dirait pour sa part que le croire doit faire place au savoir.

²⁹ AL-FARABI : Religion (cf. note 9), p. 93.

Foi doctrinale et foi rationnelle dans l'œuvre de Kant

JEAN FERRARI

L'idée de cette communication m'a été suggérée par un récent article de Robert Theis auquel il m'est particulièrement agréable, en cette matinée, de dire mon amitié et mon admiration pour l'ensemble de ses travaux dont la qualité scientifique, l'exigence de fidélité à l'œuvre de Kant n'excluent nullement l'originalité des hypothèses, ce qui fait de lui l'un des meilleurs interprètes de la pensée critique, en particulier dans le domaine de la philosophie de la religion. Je remercie vivement les organisateurs de ce colloque, le professeur Dietmar Heidemann, et Raoul Weicker, d'avoir voulu m'associer à cet hommage si mérité rendu au professeur Theis pendant ces deux journées, dans cette université qui nous accueille aujourd'hui et qui fut la sienne pendant de nombreuses années. L'article auquel je me réfère a été publié en 2010 dans « les Archives de philosophie » sous le titre : « Du savoir, de la foi et de l'opinion, de Wolff à Kant ». Robert Theis y montre justement ce que Kant doit à ses devanciers, Wolff, Baumgarten, Meier, pour les définitions qu'il donne de ces trois notions, mais aussi, à travers une analyse précise des *Leçons* de logique, de celle de Herder à celle de Jäsche, les progressives mises au point de Kant dont on connaît surtout sous le titre de « de l'opinion, du savoir et de la foi : *Von Meinen, Wissen und Glauben* » la troisième section du chapitre II de la Théorie transcendantale de la méthode, commune aux deux éditions de la *Critique de la raison pure*. Je souhaiterais, ce matin, relire avec vous ce texte si connu où apparaît pour la première fois le terme de *Vernunftglaube*, de foi rationnelle et aussi celui, nulle part mentionné ailleurs dans ses écrits, de foi doctrinale, *der doctrinale Glaube*, auquel je m'attacherai particulièrement pour en rechercher quelque éventuel écho dans les textes ultérieurs qui traitent de cette foi rationnelle dont le concept permet à Kant, pense-t-il, de surmonter l'opposition traditionnelle entre la raison et la foi.

Kant commence par distinguer très clairement, dans l'acte de tenir pour vrai qu'on peut nommer créance, celui qui repose sur des raisons objectives, *Gründe*, et celui dont les causes, *Ursachen*, sont purement subjectives. La première s'appelle conviction, *Überzeugung*, et la seconde persuasion, *Überredung*. Or celui qui est persuadé peut l'être à un point tel que sa persuasion devient conviction et fait, croît-il, de ce qui était une simple apparence, un point de vue objectif, un phénomène auquel il adhère fortement. La pierre de touche, qui permet de dissiper l'erreur ou plutôt la confusion des raisons objectives et des causes subjectives, réside dans la

possibilité ou non de communiquer à tout homme l'objet de la créance, c'est-à-dire l'universalité possible ou non de l'objet sur laquelle elle porte, c'est-à-dire encore la vérité de ce jugement pour tout être raisonnable.

Ces remarques préliminaires conduisent aux trois définitions célèbres, déjà présentes dans la *Logique* de Bauch, au début des années soixante-dix, de l'opinion, du savoir et de la foi, la première comme créance objectivement et subjectivement insuffisante, le second comme objectivement et subjectivement suffisant, la troisième enfin, comme subjectivement suffisant et objectivement insuffisant. C'est cette dernière qui fait l'objet des plus longs développements, précédés d'une brève analyse de l'opinion et de son rapport au savoir dont, malgré le titre de cette 3^{ème} section qui laisserait supposer un égal traitement des trois types de jugements, il sera bien peu question par la suite. L'opinion ne serait que « fiction arbitraire » selon Kant, si elle ne se rapportait en quelque manière au savoir, même si son caractère insuffisant explique l'imparfaite créance qui la définit aussi bien subjectivement qu'objectivement. L'opinion, à l'évidence, n'a rien de commun, Kant y insiste pourtant, avec les jugements de la raison pure qui sont a priori, universels et nécessaires et engendrent la certitude, comme en mathématiques où l'on ne saurait avoir d'opinion – on sait ou on ne sait pas – ou en morale où je ne puis engager mon action sur une simple opinion. D'où cette affirmation qui mérite qu'on s'y arrête : « Dans l'usage transcendantal de la raison, l'opinion est à la vérité trop peu, mais le savoir l'est trop »¹.

Si pour l'opinion l'assertion est limpide, que veut dire Kant lorsqu'il affirme que le savoir est trop élevé pour l'usage transcendantal de la raison ? C'est qu'il entend ici raison, *Vernunft*, non pas dans la généralité de ses significations, mais proprement au sens kantien du terme, dans sa fonction au sein de l'entreprise de connaissance qui n'est pas de donner un savoir, cela relève de l'entendement, *Verstand*, mais de donner soit des règles logiques, abstraction faite de tout contenu de connaissance, soit, dans son usage transcendantal, des principes qu'elle ne tire, ni de l'expérience, ni de l'entendement, mais qui lui permettent d'amener à l'unité les règles de l'entendement. En tant que source des idées, la raison donne une direction, son usage est régulateur, elle vise l'unité des fins, mais ne donne aucun savoir.

¹ Les références sont données dans les œuvres complètes de Kant publiées par l'Académie de Berlin (Akademieausgabe der Gesammelten Schriften), en abrégé AK, suivi de l'indication du tome en chiffres romains, de la page en chiffres arabes. Les traductions, avec les mêmes indications, sont empruntées aux Œuvres philosophiques de Kant, en trois volumes, édition de la Pléiade. Gallimard. Paris 1980–1986. Ici : AK III, 533 ; OP, I, 1378.

Est-ce à dire alors que la foi qui se situe, elle aussi, en deçà du savoir, mais qui paraît l'emporter sur l'opinion, au moins subjectivement, aurait quelque rapport avec l'usage transcendantal de la raison ? Il n'en est rien, nous dit Kant, car les causes de la foi sont purement subjectives, le jugement de foi n'a pas de valeur spéculative : il ne peut se communiquer universellement et a recours le plus souvent à des éléments tirés de l'expérience. Et Kant en tire cette conclusion qui paraît sans appel : « Ce n'est jamais que sous le *point de vue pratique* que la créance théoriquement insuffisante peut être appelée *foi* »². Autrement dit la foi, qui est toujours insuffisante d'un point de vue spéculatif, n'est véritablement foi que si elle s'applique à la pratique dont Kant définit immédiatement les deux formes : la pragmatique qui est celle de l'habileté, et la foi morale. La première n'a de nécessité que relative par rapport à la fin qui est proposée, mais elle n'exclut pas l'action d'entreprendre comme chez un médecin qui n'est pas absolument certain de la vérité de son diagnostic, mais prescrit le traitement qu'il croit le mieux convenir. Il s'agit d'une simple persuasion mais qui, dans certains cas, peut devenir, à tort, une conviction. Kant propose alors, pour faire apparaître l'aveuglement de celui qui juge ainsi sans motif suffisant, l'expérience du pari. Qui risquerait le bonheur de toute sa vie pour soutenir sa croyance ? Les degrés de la persuasion se révèlent selon l'importance des enjeux.

Nous nous attendons maintenant à ce que Kant, comme il l'a annoncé, oppose à cette foi pragmatique, la foi morale, qui elle sera marquée par le sceau de la nécessité. Mais, quoiqu'il ait dit antérieurement, il va introduire ici l'idée d'une foi purement théorique, qui n'a de lien avec la pratique que par analogie dans la mesure où ce jugement purement théorique pourrait permettre une extension dans le domaine pratique par une expérience non réalisée, mais possible. Kant propose de désigner cette sorte de foi par l'expression « foi doctrinale », « *der doctrinale Glaube* »³. Si le terme *Lehre* qu'on traduit en français par « doctrine » est d'un usage fréquent chez Kant dans les œuvres majeures, l'adjectif doctrinal, « doctrinale » en allemand, n'a que trois occurrences et l'expression foi doctrinale est un *apax*, seulement utilisée dans ce texte.

Le premier exemple donné par Kant pour illustrer cette foi doctrinale, certes imparfaitement fondée, mais qui est bel et bien théorique et non pratique, j'y insiste, est celui de la croyance en l'existence d'habitants sur d'autres planètes, croyance telle que Kant accepterait de parier toute sa fortune « s'il était possible de décider de la chose par quelque expérience »⁴.

² KANT, Emmanuel : AK III, 534 ; OP, I, 1372.

³ Ibid. OP, I, 1380.

⁴ Ibid.

C'est plus qu'une opinion, c'est une foi ferme, *starker, fester Glauben*, comme va l'être la foi doctrinale du second exemple dont le rapprochement avec le premier a de quoi surprendre, même si l'on connaît l'attachement de Kant, déjà exprimé dans ses premiers travaux, à l'idée de l'existence d'extraterrestres, (d'où l'extension du concept d'êtres raisonnables au delà de notre planète). Car il ne s'agit de rien moins que de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme qui est tout de même d'une autre importance que celle de la présence d'habitants sur la lune ! A cette croyance Kant donne en effet toute sa portée théorique. Elle répond à une exigence de la raison. Certes, dans la connaissance de la nature, je dois m'en tenir strictement à ce qui m'est donné dans l'expérience. Nul saut hors de celle-ci ne m'est permis. Mais lorsque la raison s'applique à la nature, elle recherche une unité finale qui m'est très utile dans l'explication des phénomènes naturels. Il est permis de songer aux êtres organiques, non mentionnés ici, en lesquels, comme le montrera la *Critique de la faculté de juger*, il y a subordination du principe du mécanisme à celui de finalité. La supposition d'une intelligence suprême, « qui a tout ordonné suivant les fins les plus sages », n'est absolument pas nécessaire mais « elle me donne une direction dans l'investigation de la nature »⁵.

Résumant en quelques phrases la démarche de la physico-théologie, utilisant l'idée de finalité comme fil conducteur, Kant affirme *in fine* : « Je crois fermement qu'il y a un Dieu »⁶. Aucune référence à une exigence pratico-morale ne fonde cette croyance. Nous sommes en présence d'une foi dont l'objet est purement théorique et il ajoute dans cette foi doctrinale la croyance en la vie future de l'âme humaine dont il tire l'argument de la brièveté de la vie terrestre d'un « être aux dons si éminents ». Si Kant déplore à plusieurs reprises cette brièveté, je n'ai pas souvenir qu'il propose pour justifier la croyance en l'immortalité de l'âme autre chose que la nécessité d'un progrès moral indéfini. Or, ici, la référence aux dons éminents et à l'excellence de l'âme humaine n'implique pas nécessairement une perspective morale. Il s'agit donc bien d'une foi doctrinale qui s'attache à un objet théorique, mais qui ne peut se justifier objectivement. Kant la place même en deçà de l'hypothèse qui peut conduire au savoir. Reste que cette foi doctrinale en l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme contribue, écrit Kant « à l'avancement des actes de la raison dans la direction de l'unité finale »⁷.

⁵ Ibid. AK III, 535 ; OP, I, 1381.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. AK III, 536 ; OP, I, 1581.

La foi doctrinale se caractérise donc par la fermeté de son attachement à l'objet qu'elle vise. Elle est beaucoup plus qu'une simple opinion dont les fondements ne paraissent pas subjectivement suffisants, elle répond à une exigence de ma raison qui fait que je reviens inévitablement à cette idée d'une unité des fins que peut seule assurer une intelligence suprême, mais en même temps cette foi doctrinale, comme toute foi, n'est pas universellement communicable, elle n'a pas de justification suffisante. Elle avance sans preuve. Elle demeure fragile, Kant dit même ici chancelante « *Etwas Wankende in sich* »⁸ si l'on demeure dans le domaine de la spéculation qui est celui de la foi doctrinale.

Nous sommes donc en présence d'un concept et d'une expression que Kant, en ces termes, ne reprendra nulle part ailleurs à son compte. Non pas savoir de Dieu et de l'immortalité de l'âme, la foi doctrinale conduit toutefois à ces deux objets par une démarche purement théorique qui répond à l'exigence de penser la nature physique et la nature humaine à partir de l'ordre de la première et de l'excellence de la seconde. Ces paragraphes consacrés à la foi doctrinale méritaient, me semble-t-il, qu'on s'y arrête, car ils représentent un moment significatif dans la réflexion kantienne en laquelle, ailleurs, la foi est presque toujours identifiée à la foi morale.

C'est de celle-ci que traite la dernière partie du texte et dont Kant montre, par opposition à la foi doctrinale, le caractère rendu nécessaire par la présence en nous de la loi morale qui exige qu'il y ait un Dieu et une vie future. Certes, cette conviction demeure subjective. « Je ne dois même pas dire : il est moralement certain qu'il y a un Dieu, mais seulement : je suis moralement certain »⁹ qu'il y a un Dieu. Ces analyses sont trop connues et développées en d'autres textes pour que je m'y arrête. Je ne retiendrai que la difficulté que soulève Kant devant l'éventualité d'un homme qui serait indifférent à l'exigence morale. Et, à ce propos, Kant utilise pour la première fois une expression en laquelle l'alliance des mots foi et raison en un seul terme, *Vernunftglaube*, possible en langue allemande, est hautement significative du lien que Kant veut établir entre raison pure et raison pratique. Les traductions en langue française donnent foi de la raison ou foi rationnelle. Kant pose la question : est-il concevable qu'un être raisonnable demeure étranger à la loi morale ? Il lui resterait encore, pour découvrir l'existence de Dieu et de l'âme immortelle, la voie spéculative de la foi doctrinale, mais que, faute d'arguments objectivement suffisants, il lui serait possible de mettre en doute. C'est la question de l'athéisme qui est ici posée. Kant avance alors contre l'athée des arguments qui paraissent peu

⁸ Ibid. AK III, 536 ; OP, I, 1381.

⁹ Ibid. OP, I, 1382.

convaincants : la peur de l'avenir et d'un Dieu dont il sait qu'il ne peut pas prouver la non-existence. Kant n'envisage pas ce que pourrait être une foi d'athée, c'est-à-dire de quelqu'un qui, tout en sachant qu'il ne peut prouver objectivement la non-existence de Dieu, en demeure toutefois subjectivement persuadé. C'est que, Kant le dit dans une note, l'esprit humain prend un intérêt naturel à la moralité et que, plus l'homme est bon, plus l'intérêt spéculatif se trouve justement éclairé. Dans une fin en laquelle l'inspiration de Rousseau est patente, Kant reconnaît qu'en ce qui concerne les fins essentielles de la nature humaine, le philosophe ne va pas plus loin que l'entendement commun : « La nature, dans ce qui tient à cœur à tous les hommes sans distinction, ne peut être accusée de distribuer partialement ses dons »¹⁰.

En ce long texte que je me suis plu à scruter avec vous, deux termes sont apparus pour première fois, celui de foi doctrinale, qui ne sera jamais repris, et celui de foi rationnelle, de foi de la raison dont, contrairement à ce qu'on pourrait penser d'abord, les occurrences sont relativement peu nombreuses, mais toujours significatives, dans des textes que, pour terminer mon propos, je voudrais maintenant parcourir avec vous, en suivant l'ordre chronologique, depuis *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée* jusqu'à la *Logique* de Jäsche, en vue d'y repérer la place éventuelle qu'aurait encore, sans qu'elle soit explicitement nommée, la foi doctrinale, à côté d'une foi rationnelle dont il sera utile de montrer les éventuels écarts de signification et les éclairages nouveaux que Kant lui a donnés depuis la *Critique de la raison pure*.

L'opuscule *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée* de 1786, soit cinq années après la *Critique*, s'inscrit, on le sait, dans la querelle sur l'athéisme qui opposa Jacobi et Mendelssohn. Rejetant l'intuitionnisme du premier et le rationalisme du second, Kant juge que l'expression la plus adéquate pour désigner cette source de la faculté de juger qui n'est ni savoir ni opinion est celle de foi rationnelle, *Vernunftglaube*. Rien de ce qui a rapport à la vérité ne peut, selon lui, échapper à la raison. « Ce qui fait d'elle le plus grand bien de cette terre : c'est le privilège d'être l'ultime pierre de touche de la pensée »¹¹ écrit-il à la fin du texte dans une conclusion pathétique qu'il adresse aux amis du genre humain.

Ce qui caractérise la foi, c'est l'impossibilité d'avancer des raisons objectives. En cela elle se distingue de l'opinion, qui, tout en reconnaissant insuffisantes ses raisons objectives, peut, par les progrès de l'expérience, se

¹⁰ KANT, Emmanuel : AK III, 538 ; OP, I, 1384.

¹¹ Ibid. AK VIII, 145-146 ; OP, II, 145.

transformer en savoir, à l'inverse de la foi dont l'adhésion à une vérité subjectivement suffisante, demeure toujours objectivement insuffisante.

Toutes les données naturelles de la raison et de l'expérience ne suffiront jamais à faire de la pure foi rationnelle un savoir, parce que le fondement de cette adhésion est dans ce cas (et restera aussi longtemps que nous serons des humains) purement subjectif¹².

Y a-t-il place alors pour une foi doctrinale, telle qu'elle était définie dans la première *Critique* ? Elle reposerait seulement ici sur le besoin de la raison « quant à son usage théorique » qui pourrait conduire à l'énoncé « d'une pure hypothèse rationnelle » c'est-à-dire, dit Kant, à une opinion, *Meinung*, qui, pour des raisons subjectives, suffirait à l'adhésion, zum *Fürwahrhalten*. L'usage du terme opinion est ici particulièrement dépréciatif, puisque c'est une forme d'opinion qui, en aucun cas, ne peut devenir savoir. L'usage du conditionnel souligne encore la faible importance de cette foi théorique évoquée dans la première *Critique*. Ce besoin de la raison de rechercher un principe d'explication, ici l'existence de Dieu, ne peut jamais aboutir à une démonstration, alors que, dans l'usage pratique de cette même raison, l'adhésion à ce jugement « Dieu existe » ne le cède en rien au savoir, c'est-à-dire est aussi fermement affirmé qu'une vérité de fait, si toutefois l'exigence morale est perçue par le sujet. La foi rationnelle embrasse donc ici la foi doctrinale d'un point de vue spéculatif, comparée à une hypothèse rationnelle ou à une opinion fondée, et la foi pratique qui l'emporte sur toute autre adhésion à la vérité, réconciliant le penseur spéculatif et la raison commune sensible à l'exigence morale, loin des divagations de ceux qui, comme Jacobi, refusent à la raison ce rôle premier ou des prétentions dogmatiques d'un Mendelssohn.

La *Critique de la raison pratique*, en sa partie dialectique, revient sur le *Vernunftglaube* dont elle souligne la nouveauté et qu'elle rattache très clairement d'une part à un besoin de la raison pure spéculative qui conduit à des hypothèses : « à l'ordre et à la finalité » que je constate dans la nature, je cherche une explication et je suppose à titre d'hypothèse l'existence de Dieu dont toutefois le degré de certitude ne saurait jamais dépasser « l'opinion la plus raisonnable »¹³. On retrouve donc ici, les termes d'hypothèse et d'opinion qui figurent dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Et aussi, pour ce qui concerne le besoin de la raison pure pratique, celui de postulat comme condition nécessaire de la loi morale. Dans un passage précédent qui a pour titre « de l'existence de Dieu comme postulat de la raison pure pratique » Kant distingue encore plus clairement la démarche

¹² Ibid. AK VIII, 146 ; OP, II, 146.

¹³ Ibid. AK V, 142 ; OP, II, 781.

théorique d'explication qui conduit à admettre l'existence de Dieu et celle qui relève de la raison pratique et est liée à la conscience que nous avons de notre devoir. La première propose une hypothèse, et cette hypothèse est nécessaire d'un point de vue pratique à l'intelligibilité de la loi morale, elle répond à un besoin de la raison pure pratique.

Ce fait peut être appelé une *croyance*, plus exactement une pure *croyance rationnelle*, puisque la raison pure seule (suivant son usage théorique aussi bien que pratique) est la source d'où elle jaillit¹⁴.

La raison pure, aussi bien théorique que pratique, est l'unique source de ce jugement par lequel j'adhère à la vérité d'un objet qui se situe au delà de toute expérience possible mais qui donne du sens et permet de penser ici le concept du Souverain Bien, central dans la *Critique de la raison pratique*.

On retrouve l'expression de *Vernunftglaube* dans la *Religion dans les limites de la simple raison* de 1793, dans un chapitre sur la constitution de toute église. Kant commence par la distinction, très souvent évoquée dans les textes sur la foi, entre la foi historique, donnée précisément comme source de la constitution de toute Eglise visible et la pure foi rationnelle, *blosse Vernunftglaube*, qui seule peut fonder une église universelle. La foi historique concerne des faits contingents alors que la foi rationnelle a vocation universelle, mais, comme elle demeure ce qu'est toute foi objectivement insuffisante, elle ne saurait que malaisément s'étendre à tous les hommes. Le *Conflit des facultés* reprend la même distinction, dans une remarque sur les sectes religieuses. La problématique où apparaissent les deux occurrences est celle-là même de *La Religion*. L'idée de l'universalité revendiquée par une foi d'église n'est pas fondée car « seule la pure foi religieuse prétend légitimement à une validité universelle »¹⁵, sans que pourtant, me semble-il, elle puisse la prouver par des raisons objectives.

Le dernier texte à examiner est celui de la *Logique*. Il se situe dans l'introduction au chapitre IX sous le titre de « perfection logique de la connaissance selon la modalité », après qu'a été décrite dans les chapitres précédents cette même perfection logique selon la quantité, la relation, et la qualité. Ici l'aspect didactique est prépondérant. Jäsche s'appuie, on le sait, sur les notes mêmes de Kant écrites dans les marges de son exemplaire de l'*Auszug aus VernunftLehre* de Meier qu'il commenta pendant plus de 40 ans et dont on trouve l'écho dans les diverses *Leçons* de logique auxquelles se réfère Robert Theis dans l'article que j'ai cité tout à l'heure. Kant se propose de définir les trois modes possibles de l'assentiment par lequel

¹⁴ Ibid. AK V, 126 ; OP, II, 762.

¹⁵ Ibid. AK VII, 49 ; OP, III, 853.

j'affirme comme vrai l'objet de ma représentation, modes qui correspondent aux trois types de jugement : problématique, assertorique et apodictique, soit l'opinion, la foi et le savoir. Des exemples viennent illustrer ces distinctions connues qui font l'objet de développements plus ou moins longs et reprennent en gros ce que nous ont appris les textes antérieurs.

Je ne m'attacherai qu'à ceux qui concernent la foi pour rechercher s'ils font en quelque manière une place à ce qui, dans la *Critique de la raison pure*, concernait la foi doctrinale. D'emblée Kant exclut de la foi toute connaissance et même toute opinion dans la mesure où celle-ci peut conduire à un savoir. Il rejette même l'idée que l'objet de la foi puisse être probable, ne retenant que la non-contradiction, ce qui, d'un point de vue logique, définit proprement la possibilité. Telle serait la foi doctrinale.

Mais Kant ne s'y arrête pas et s'attache au jugement qui est nécessaire a priori pour des raisons morales, c'est-à-dire celui dont « je suis certain que le contraire ne saurait être prouvé »¹⁶. Il réaffirme le lien nécessaire de la foi au domaine pratique. J'ai besoin de croire pour agir, mais tout particulièrement lorsqu'il s'agit de la morale : sont reprises ici les analyses antérieures sur la fin que je dois pouvoir penser, c'est-à-dire le Souverain Bien avec ses conditions nécessaires que sont la liberté, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. « Casus extraordinarius, écrit Kant dans une note, sans lequel la raison pratique ne peut se maintenir en relation avec sa fin nécessaire »¹⁷. Et comme l'idée de Souverain Bien doit avoir un effet dans le monde sensible, « la nature comme objet de notre raison théorique doit s'y accorder ». Seule et brève allusion à ce que pourrait encore être une foi doctrinale, mais il ajoute « cette nécessité ne s'impose que dans le cas où l'objet reconnu est pratique et, par la raison pratique, comme pratiquement nécessaire »¹⁸. Ainsi il n'y a nécessité que là où se manifeste une exigence moralement pratique, qui requiert cet assentiment libre et nécessaire qu'est la foi rationnelle.

Dès lors, les matières sur lesquelles porte cet assentiment ne sont des objets ni de la connaissance empirique ni de la connaissance rationnelle, comme dans les mathématiques, la métaphysique ou la morale. Les seuls objets de la foi sont tels qu'ils permettent un assentiment libre, qui n'est déterminé par aucun fondement objectif à valeur universelle, de telle sorte qu'il ne peut être communiqué et qu'il demeure purement subjectif, ce qui n'enlève rien à sa validité et à sa fermeté, surtout chez l'homme où la disposition morale est affirmée.

¹⁶ KANT, Emmanuel : AK IX, 67 ; Logique, traduction Louis Guillermit, Vrin. Paris 1066, p. 79.

¹⁷ Ibid. AK IX, 68 ; trad. Guillermit, p. 76.

¹⁸ Ibid.

Est moralement *incroyant*, dit le texte, celui qui n'admet pas ce qu'il est impossible de savoir, mais *moralement nécessaire* de supposer. Cette sorte d'incroyance est toujours fondée sur un manque d'intérêt moral¹⁹.

Chacun des ouvrages évoqué, dans ce trop rapide parcours, a sa manière propre de traiter de la foi rationnelle, avec, certes, d'inévitables répétitions, mais aussi des écarts de significations qui surgissent, en particulier par rapport aux notions proches d'hypothèse, d'opinion et de savoir, traduisant une certaine mouvance du vocabulaire kantien que la *Logique* veut fixer par des distinctions et des définitions précises. Le plus caractéristique, me semble-t-il, est l'importance croissante, au sein de la réflexion kantienne, de la foi rationnelle : elle apparaît comme la clé de cette union entre raison pure et raison pratique, dès la *Critique de la raison pratique* et dans les textes ultérieurs lorsque la notion de Souverain Bien devient la fin ultime de toute morale.

Mais, parallèlement, la place de la foi doctrinale s'est réduite comme peau de chagrin pour n'être plus caractérisée que comme l'attachement à un simple possible. Surtout les allusions que Kant y fait sont de plus en plus brèves. Cette voie théorique, audacieusement ouverte dans le chapitre II de la troisième section de la dialectique transcendantale, non seulement n'a plus été désignée par le terme de foi doctrinale, mais elle a été peu à peu réduite à sa plus simple expression, comme si Kant ne souhaitait pas qu'on la reprenne, en raison de sa fragilité, mais surtout parce que la voie théorique lui paraissait trop proche des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, en particulier de celle par la finalité si souvent utilisée par les moralistes de son temps.

Nul texte mieux que les dernières pages de la *Critique de la faculté de juger* ne montre l'embarras de Kant à l'égard de cette preuve qui a la faveur populaire et peut servir à la moralité. Or la foi doctrinale qu'il avait présentée dans la *Critique de la raison pure* pouvait prêter à confusion et entraîner une grave méprise en introduisant dans la foi quelque élément de savoir. Kant veut au contraire purifier la foi pratique de tout apport théorique, en montrant qu'elle peut seule entièrement satisfaire les besoins de la raison pratique. Donner de l'importance à la foi doctrinale aurait conduit à la ruine des efforts de Kant pour délier la foi du savoir, mettant à mal le renversement copernicien qu'il a réalisé en montrant que l'existence de Dieu n'était qu'un des postulats et non pas le fondement de la loi morale. Par là se trouvait établie l'autonomie du sujet dans le domaine éthique comme elle l'avait été dans celui de la connaissance.

¹⁹ KANT, Emmanuel : AK IX, 70 ; trad. Guillermit p. 78.

Validité et réalité de l'idée de Dieu dans l'usage théorique et pratique de la raison pure

SOPHIE GRAPOTTE

Au point de départ de cette réflexion sur la signification de l'idée théologique dans l'usage théorique et pratique de la raison pure, il y a l'affirmation centrale, mais aussi, au premier abord, problématique, de la « Préface » à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* : « *Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen* »¹. Ce qui, à mon sens, fait essentiellement problème dans cette affirmation, c'est le verbe « *aufheben* » particulièrement difficile à traduire en français : « supprimer » selon Barni², Marty et Delamarre³, « abolir » selon Tremesaygues et Pacaud⁴, ou encore « mettre de côté » selon Renaut⁵.

Afin de saisir la signification du verbe « *aufheben* », par suite, le sens et la portée de l'affirmation de la « Préface » à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, il me semble indispensable de la resituer dans son contexte.

En premier lieu, cette affirmation est liée, à mon sens, à l'interrogation que Kant formule, au tout début de cette même « Préface », sur la capacité des connaissances de la raison à emprunter, ou non, le chemin sûr d'une science⁶. Ce problème se pose tout particulièrement pour la métaphysique, conçue alors comme connaissance spéculative de la raison, qui s'élève entièrement au-dessus de l'enseignement de l'expérience, et ce, au moyen de simples concepts, plaçant la raison dans un continuel embarras. Comment faire confiance à la raison « si, dans un des objets les plus importants de notre désir de savoir [*Wissbegierde*] [...], elle nous amuse par des mirages, et à la fin nous trompe ! » ?⁷

La réponse à cette question, c'est la critique de la raison pure elle-même qui nous l'apporte. Précisément, il résulte du changement dans la manière de penser que met en œuvre la *Critique de la raison pure* que l'on ne doit jamais se risquer avec la raison spéculative au-delà des limites de

¹ KANT, Emmanuel : *Critique de la raison pure* (citée désormais CRP), B XXX, AK III, 19 note.

² CRP. Germer-Baillière. Paris 1869, p. 34.

³ CRP. Traduction fr. dans : *Œuvres Philosophiques* (citées OP). Gallimard. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, Paris, p. 748.

⁴ CRP. Presses Universitaires de France. « Quadrige ». Paris 1993 (4^e éd.), p. 24.

⁵ CRP. Aubier. Paris 1997, p. 84.

⁶ Cf. KANT, Emmanuel : CRP, B VII, AK III, 7.

⁷ CRP, B XV, AK III, 11 ; OP I, 739.

l'expérience – c'est l'utilité négative de la critique, utilité qui devient positive, dès lors que l'on aperçoit que les principes avec lesquels la raison spéculative se risque hors des limites de l'expérience entraînent – inévitablement – le *rétrécissement* (*Verengung*) de l'usage de notre raison, dans la mesure où ils menacent d'étendre les limites de notre sensibilité et de supplanter (*verdrängen*) l'usage pratique de cette même raison.⁸

C'est dans ce contexte que prend tout son sens l'affirmation de la nécessité de "supprimer", de "mettre de côté" le savoir pour faire place à la foi. Dans ce contexte, en effet, cette affirmation exprime la nécessité de *restreindre* (*einschräncken*) la raison spéculative, *restriction* qui seule permet de *supprimer* (*aufheben*) un obstacle qui menace d'anéantir (*vernichten*) l'usage pratique de cette même raison ; restriction qui permet, dans cette mesure, l'*extension de la raison*, en son usage *pratique*, au-delà des limites de la sensibilité et de l'expérience.⁹ Pour le dire autrement : ce n'est que pour autant que l'on *démet* (*benehmen*) la raison spéculative de sa prétention à connaître des objets situés au-delà du champ de l'expérience possible que l'on peut *admettre* (*annehmen*) Dieu, la liberté et l'immortalité au service de l'usage pratique nécessaire de la raison¹⁰. Ce n'est qu'après avoir refusé (*absprechen*) à la raison spéculative tout progrès dans le champ du suprasensible que l'on peut chercher si la connaissance pratique de cette même raison ne contient pas des données permettant de déterminer le concept rationnel de l'inconditionné et de parvenir, avec notre connaissance *a priori*, au-delà des limites de toute expérience possible, mais seulement dans une visée pratique. Et Kant reconnaît que la raison spéculative permet assurément d'aménager une place pour un tel élargissement, place qu'elle a certes dû laisser vide – c'est la conséquence de la "suppression" du savoir –, mais que nous pouvons remplir avec des données pratiques.¹¹

C'est donc ce passage du savoir à la foi, certains diront cette "sur-somption" du savoir par la foi, que je me propose d'illustrer dans cette contribution, à partir de l'exemple privilégié du « concept rationnel de Dieu »¹², le concept de la raison pure « qui termine et couronne toute la connaissance humaine »¹³. Précisément, dans un premier temps, je m'attacherai à mettre en lumière la signification qui revient aux idées de la raison pure en général et à l'idée théologique en particulier dans la « Dialectique transcendantale », lorsque Kant démet la raison pure spéculative de

⁸ KANT, Emmanuel : CRP, B XXIV–XXV, AK III, 16.

⁹ Cf. *ibid.*

¹⁰ CRP, B XXX, AK III, 18.

¹¹ Cf. CRP, B XXI–XXII, AK III, 14.

¹² CRP, A 685/B 713, AK III, 451.

¹³ CRP, A 641/B 669, AK III, 427 ; OP I, 1246.

ses prétentions au savoir. Dans un second temps, j'expliciterai en quoi l'existence de Dieu est, dans l'usage de la raison pratique, objet de foi et comment la foi vient remplir la place laissée vide par l'*Aufhebung des Wissens*.

I

L'usage empirique auquel la *Critique* restreint l'entendement ne remplit pas la destination propre de la raison. L'expérience ne satisfait jamais entièrement la raison et repousse toujours plus loin la réponse à ses questions, la laissant « désappointée »¹⁴. Chaque expérience particulière n'est qu'une partie de la sphère totale du domaine de la raison et, bien que la totalité absolue de toute expérience ne soit pas elle-même une expérience, cette totalité constitue pour la raison un problème nécessaire, dont la représentation requiert des concepts différents de ceux de l'entendement pur.¹⁵ La raison contient en soi le fondement pour de tels concepts, que Kant appelle « idées », par où il entend des concepts nécessaires *dont l'objet ne peut être donné dans aucune expérience*.¹⁶ Ces concepts portent, en effet, sur l'intégralité, c'est-à-dire sur l'unité collective de l'expérience entière, partant, ils dépassent le champ de toute expérience possible et deviennent transcendants. Dans la perspective kantienne, sont transcendants des principes qui non seulement repoussent les limites de l'expérience, mais qui, de surcroît, nous enjoignent de franchir ces limites, arrogeant à la raison un domaine entièrement nouveau où elle ne reconnaît plus nulle part aucune démarcation.¹⁷

Or, l'erreur qui se glisse dans les connaissances transcendantes de la raison est d'autant plus difficile à déceler que la raison, au moyen de ses idées, est naturellement dialectique et comporte une apparence que Kant qualifie d'inévitable (*unvermeidlich*)¹⁸ et de transcendantale. Kant appelle « transcendantale » l'apparence qui influe sur des principes dont l'usage ne s'applique jamais dans l'expérience, apparence qui nous entraîne, partant, hors de l'usage empirique des catégories et nous abuse par l'illusion d'une extension de l'entendement pur. Qui plus est, l'apparence transcendantale a la spécificité de ne jamais cesser, y compris une fois qu'on l'a mise au jour et qu'on en a reconnu la vanité, et ce, parce qu'il y a, dans notre raison, des

¹⁴ Ibid. *Prolégomènes*, § 57, AK IV, 351 : « unbefriedigt ».

¹⁵ Cf. *Prolégomènes*, § 40, AK IV, 328.

¹⁶ Cf. *ibid.*

¹⁷ Cf. CRP, A 296/B 352, AK III, 236.

¹⁸ Cf. notamment CRP, A 642 B 670, AK III, 427 ; *Prolégomènes*, § 40, AK IV, 328, § 42, AK IV, 329.

règles de son usage qui ont l'apparence de principes objectifs et qui font que la nécessité subjective de ces règles passe pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi.¹⁹ Cela étant dit, si cette apparence ne pourra jamais se dissiper et cesser d'être apparence, on peut cependant éviter qu'elle pervertisse.²⁰

Kant est catégorique : seul un examen subjectif de la raison elle-même, en tant que source des idées, peut contenir l'apparence inévitable que comportent les idées dans des bornes.²¹ Il est indispensable de dériver les concepts purs de la raison de leur source pour déterminer leur usage avec sûreté, autrement dit, de soumettre les idées à ce que Robert Theis appelle à juste titre, dans « Système et science » et dans « Le sens de la métaphysique dans la *Critique de la raison pure* », une *dédution métaphysique*.²² Précisément, en quoi consiste la déduction métaphysique des idées ? De même que l'origine des catégories a été trouvée dans les quatre fonctions logiques de tous les jugements, il faut chercher l'origine des idées dans les trois fonctions du raisonnement. La différence formelle des raisonnements impose leur division en catégoriques, hypothétiques et disjonctifs. Les concepts de la raison, qui y trouvent leur fondement, contiennent, par suite, d'abord l'idée du sujet complet (substantiel) – c'est l'idée psychologique –, ensuite, l'idée de la série complète des conditions – c'est l'idée cosmologique –, enfin, la détermination de tous les concepts dans l'idée d'un ensemble complet du possible – c'est l'idée théologique –.²³

Il est nécessaire de procéder à la *dédution métaphysique* des idées pour mettre au jour l'apparence dialectique naturelle et inévitable qu'elles comportent.²⁴ Cela étant dit, cette déduction métaphysique ne suffit pas, à

¹⁹ Cf. KANT, Emmanuel : CRP, AK III, 235–236.

²⁰ Cf. CRP, A 297/B 354, AK III, 236. Cf. *Prolégomènes*, § 40, AK IV, 328.

²¹ Cf. *Prolégomènes*, § 42, AK IV, 329. Cf. *Prolégomènes*, § 40, AK IV, 328, où Kant soutient qu'une connaissance de la raison pure par elle-même dans son usage transcendant est « l'unique barrière » (*Verwahrungsmittel*) contre les égarements dans lesquels tombe la raison quand elle se méprend sur sa destination et rapporte, de façon transcendante, à l'objet en soi ce qui concerne uniquement son propre sujet.

²² THEIS, Robert : « Science et système », dans *Kant et la science*, Mai Lequan et Margit Ruffing (dir.). Vrin. Paris 2011 ; « Le sens de la métaphysique dans la *Critique de la raison pure* », dans *Approches de la Critique de la raison pure*. Olms Verlag. Hildesheim 1991, p. 152.

²³ Cf. KANT, Emmanuel : *Prolégomènes*, § 43, AK IV, 330. Cette déduction nous assure, selon Kant, « que toutes les prétentions de la raison pure sont [...] représentées tout à fait au complet, et qu'aucune ne peut faire défaut, puisque la faculté rationnelle elle-même, en tant que lieu d'où elles tirent toute leur origine, est ainsi mesurée dans sa totalité. » (*Ibid.* AK IV, 330–331 ; OP II, 109).

²⁴ Selon l'aveu même de Kant dans les *Prolégomènes* (§ 55, AK IV, 348), cette mise en lumière est particulièrement facile dans le cas de l'idée théologique. Il renvoie d'ailleurs le lecteur à l'exposé de la *Critique de la raison pure*, qu'il qualifie alors de « compréhensible » (*faßlich*), lumineux (*einleuchtend*) et décisif (*entscheidend*). Dans le cas de l'idée théologique,

elle seule, à empêcher que cette apparence ne nous trompe. La déduction métaphysique des idées doit également être accompagnée de leur déduction *transcendantale*. Sans la déduction transcendantale des idées de la raison pure, on en resterait, en effet, au niveau de la « partie destructrice » de la « Dialectique transcendantale », pour reprendre l'expression que Robert Theis utilise dans son article « Le sens de la métaphysique dans la *Critique de la raison pure* ». ²⁵ Comme le souligne Robert Theis :

L'histoire de l'interprétation de la *Critique*, de M. Mendelssohn jusqu'à P. Strawson, montre que la *Dialectique transcendantale* est essentiellement comprise du point de vue de ses conclusions négatives. [Seulement,] la partie destructrice [...] n'a de sens que si, au préalable, la *contrepartie constructrice* en a été élaborée ²⁶.

Cette élaboration de la « contrepartie constructrice » implique, à mon sens, de déterminer les conditions sous lesquelles les idées de la raison pure en général et l'idée théologique en particulier sont susceptibles de validité objective et de réalité, autrement dit : sont susceptibles d'une déduction transcendantale. ²⁷

Tout d'abord, déterminer les conditions sous lesquelles les idées ont de la validité objective requiert de définir leur « bon » usage. Le « bon » usage des idées est, premièrement, l'usage conforme à leur « destination bonne et finale (*zweckmäßige*) dans la constitution naturelle de notre raison » ²⁸, c'est-à-dire l'usage dans lequel elles servent la fin de la raison : l'enchaînement systématique que la raison peut donner à l'usage empirique de l'entendement. Le « bon » usage des idées est, par suite, l'usage dans lequel elles sont appliquées à l'entendement en général eu égard aux objets auxquels il a affaire, en un mot, l'usage des idées que Kant définit comme *immanent*. ²⁹ De même que l'entendement, au moyen des catégories, unifie le divers dans l'objet, la raison, au moyen de ses idées, unifie le divers des concepts

la raison « opère une rupture totale et descend, par simples concepts, de ce qui exprimerait la complétude absolue d'une chose en général, au moyen donc de l'idée d'un être originaire suprêmement parfait, jusqu'à la détermination de la possibilité, et par suite aussi de la réalité de toutes les autres choses [...] » (OP II, 131). On se rapportera à la section consacrée à l'idéal transcendantal dans la *Critique de la raison pure*, où Kant explicite la genèse du concept d'être suprêmement réel (CRP, AK III, 385–392).

²⁵ THEIS, Robert : « Le sens de la métaphysique dans la *Critique de la raison pure* », op.cit. p. 152.

²⁶ Ibid. « contrepartie constructrice » est souligné par nous.

²⁷ Cette déduction doit être transcendantale dans la mesure où il s'agit de déduire la validité objective des idées et doit, par suite, être distinguée de leur déduction subjective, qui consiste à les dériver de la nature de notre raison.

²⁸ KANT, Emmanuel : CRP, A 669/B 697, AK III, 442.

²⁹ Kant oppose l'usage *immanent* de l'idée à son usage *transcendant* quand elle est appliquée à un objet censé lui correspondre. Ce n'est pas l'idée en elle-même qui est transcendante ou immanente, mais l'usage que l'on en fait.

d'entendement en vue de l'enchaînement de ses connaissances en un seul principe. Le "bon" usage des idées est ainsi l'usage dans lequel elles valent comme règles pour diriger l'entendement vers la plus grande unité possible, ce que Kant appelle leur usage *régulateur* (en opposition à l'usage constitutif dans lequel les idées participeraient à la constitution de l'objet). Ainsi, l'idée théologique signifie seulement que

la raison ordonne de considérer tout enchaînement dans le monde d'après les principes d'une unité systématique [...]. Il est clair par là que la raison ne peut avoir ici pour but que sa propre règle formelle dans l'extension de son usage empirique, mais jamais une extension *au-delà de toutes les limites de l'usage empirique*, et que par conséquent sous cette idée ne se cache aucun principe constitutif de son usage³⁰.

Dans ce bon usage, usage immanent et régulateur, les idées sont susceptibles d'une certaine *validité objective*, que Kant qualifie d'*indéterminée*³¹, par opposition à la validité *absolument objective*³² qu'ont les catégories et qu'auraient les idées s'il était légitime d'en faire un usage constitutif. Or, si les idées sont susceptibles d'une certaine validité objective, une déduction « transcendantale »³³, aussi problématique que cela puisse paraître au premier abord, doit en être possible.

De façon générale, la déduction transcendantale des idées de la raison pure et, plus spécifiquement, celle de l'idée théologique repose sur la distinction nécessaire entre deux façons de donner un objet à la raison : l'objet est soit donné *absolument*³⁴ ou comme *objet dans la réalité*³⁵ – ce qui implique que mes concepts visent à la détermination de l'objet –, soit comme *objet dans l'idée*³⁶, auquel cas l'idée fournit seulement un *schème* auquel aucun objet n'est donné (ni directement ni même hypothétiquement), schème qui sert simplement à représenter d'autres objets dans leur unité systématique *via* la relation à cette idée, donc indirectement.

Cette distinction va de pair avec une seconde distinction, dont Kant souligne l'importance pour la philosophie transcendantale, entre deux modalités de la supposition : *suppositio relativa* et *suppositio absoluta*. Que je sois autorisé à admettre quelque chose *relativement* n'implique pas que je sois autorisé à l'admettre *absolument*. En effet, lorsque je suppose un objet *relativement*, je le pose simplement comme *fondement* dans l'idée et *non en soi*, afin d'exprimer l'unité systématique qui doit servir de principe directeur

³⁰ KANT, Emmanuel : CRP, A 686/B 714, AK III, 452 ; OP I, 1278–1279.

³¹ « *unbestimmte* », CRP, A 663/B 691, AK III, 439 ; A 669/B 697, AK III, 442.

³² « *schlechthin objektive Gültigkeit* », CRP, A 698/B 726, AK III, 458.

³³ CRP, A 671/B 699, AK III, 443.

³⁴ CRP, A 670/B 698, AK III, 442.

³⁵ CRP, A 697/B 725, AK III, 457.

³⁶ CRP, A 670/B 698, AK III, 442.

en vue du plus grand usage empirique possible de la raison, et nullement afin d'étendre ma connaissance des choses avec des concepts transcendants. Lorsque je suppose relativement un objet, mon idée est rapportée, non pas à un objet qui en est distinct, mais toujours uniquement au principe *régulateur* de l'unité systématique à laquelle tend la raison. Kant nous met en garde, en revanche, contre la *supposition absolue* de l'objet d'une idée. Une telle supposition absolue est tout simplement impossible dans la perspective théorique, dans la mesure où, comme l'a suffisamment établi l'« Analytique transcendantale », les catégories n'ont d'application (*Anwendung*) qu'aux objets susceptibles d'être donnés dans une expérience possible : les phénomènes.

Précisément, il ressort de la *déduction transcendantale de l'idée théologique* que le concept d'un être suprêmement réel donne simplement l'idée de quelque chose qui constitue le fondement de l'unité suprême et nécessaire de toute réalité empirique et que nous pensons uniquement par analogie afin de satisfaire, autant que faire se peut, le but d'une parfaite unité systématique dans notre connaissance auquel aspire la raison. Lorsque je pense comme existant un être qui correspond à cette idée, je n'admets pas en soi (*absolument*) l'existence de cet être, car aucun des concepts dont je dispose ne le permet, mais j'admets *relativement* au monde sensible un tel être, parce que je suis contraint de réaliser l'idée de l'unité systématique intégrale, qui sert de fondement au plus grand usage empirique possible de ma raison, et, à cette fin, je suis contraint de poser pour cette idée un objet effectivement réel (*wirklich*), mais que je ne connais pas en soi et auquel j'attribue des propriétés *analogues* aux concepts de l'entendement en son usage empirique simplement comme *fondement de cette unité systématique*. Dans cette perspective, l'être suprême a la valeur d'un schème qui permet à la raison de donner la plus grande extension possible à son usage empirique.

Or, dans ce "bon" usage, l'idée théologique est susceptible d'une certaine réalité. Que les idées de la raison pure ne soient pas susceptibles de réalité objective (c'est dire de cette réalité qu'ont les concepts qui valent comme fonctions de détermination d'objet), puisqu'un concept ne peut avoir de réalité objective (au point de vue théorique en tous les cas) que pour autant qu'il peut être présenté dans l'intuition correspondante – qui pour nous est toujours sensible –, ne signifie pas qu'elles n'ont de réalité que subjective. Dans leur usage immanent, régulateur – usage dans lequel elles ne sont pas des concepts *ostensifs*, mais *heuristiques* –, les idées ont, en effet, la réalité de ce que Kant appelle l'*analogon* d'un schème³⁷. Ainsi, le concept d'un être suprêmement réel ne nous donne aucun objet effectivement réel, mais un

³⁷ Cf. KANT, Emmanuel : CRP, A 674/B 702, AK III, 445.

schème auquel aucun objet n'est donné et qui sert seulement à nous représenter d'autres objets dans leur unité systématique moyennant la relation à cette idée. Pour être exact, les idées ne sont pas des schèmes, car l'application des catégories au schème de la raison n'est pas connaissance de l'objet lui-même comme l'est l'application des catégories à leurs schèmes sensibles, mais des *analogia* des schèmes de la sensibilité. L'idée n'est pas un schème puisqu'elle n'a pas, comme la catégorie, d'usage constitutif, mais l'*analogon* d'un schème, dans la mesure où elle constitue la règle de l'unité systématique de tout usage de l'entendement.³⁸

On retiendra, à terme, de la déduction transcendantale de l'idée théologique que cette idée a de la validité objective (indéterminée) et de la réalité, dans la mesure où je ne suppose pas l'être suprême absolument, en soi, comme un être effectivement réel, mais *relativement*, comme *fondement*, afin d'envisager toute liaison des choses du monde sensible *comme si* (*als ob*) elles avaient leur fondement dans cet être, et ce, dans le seul dessein d'y fonder l'unité systématique de la raison. Cette supposition – relative – nous fournit, en dernière analyse, une *direction* (*Leitung*) dans l'investigation de la nature et, dans cette optique, la doctrine de l'existence de Dieu appartient à ce que Kant appelle la « foi doctrinale ». Selon la *Critique de la raison pure*, il y a foi doctrinale quand

relativement à un objet, nous ne pouvons absolument rien entreprendre, donc quand l'assentiment est simplement théorique, mais quand nous pouvons cependant [...] imaginer une entreprise pour laquelle [nous estimons que nous aurions] des raisons suffisantes si nous disposions d'un moyen d'établir la certitude de la chose, [autrement dit, quand] il y a dans les jugements théoriques quelque chose d'analogue aux jugements *pratiques*³⁹.

Dans cette optique,

le mot *foi* ne regarde que la direction que me donne une idée, et l'influence subjective qu'elle exerce sur l'avancement des actes de ma raison et qui me fortifie dans cette idée, bien que je ne sois pas en état d'en rendre compte au point de vue spéculatif.⁴⁰

³⁸ Cf. CRP, A 665/B 693, AK III, 440 : « bien qu'on ne puisse trouver dans *l'intuition* aucun schème pour l'unité systématique complète de tous les concepts de l'entendement, un *analogon* d'un schème de ce genre peut et doit être donné, et cet *analogon* est l'idée du *maximum* de la division et de la liaison de la connaissance de l'entendement en un seul principe » (OP I, 1263). Notons que Kant abandonnera, dans les écrits postérieurs à la *Critique de la raison pure*, la notion d'*analogon* d'un schème au profit de celle de « symbole » – la représentation de l'objet suivant l'analogie.

³⁹ KANT, Emmanuel : CRP, A 826/B 853, AK III, 534 ; trad. fr. Alain Renaut modifiée, *ibid.* p. 670.

⁴⁰ CRP, A 827/B 855, AK III, 536 ; OP I, 1381.

L'expression de « foi doctrinale » exprime en même temps la fermeté de la confiance (*Festigkeit des Zutrauenes*) au point de vue *subjectif* et la modestie (*Bescheidenheit*) au point de vue *objectif*, ce pourquoi elle a en elle-même quelque chose de vacillant (*etwas Wankendes*) : les difficultés que l'on rencontre dans la spéculation nous en éloignent, mais on y revient toujours infailliblement (*unausbleiblich*).

Que l'existence de Dieu appartienne à la foi doctrinale ne remet pas en cause qu'elle ne saurait *en aucun cas* être un objet de savoir. Kant est catégorique sur ce point : « Sans doute personne ne peut-il se vanter de *savoir* qu'il y a un Dieu [...] ; car, s'il le sait, il est précisément l'homme que je cherche depuis longtemps. »⁴¹ Le savoir spéculatif ne peut atteindre aucun autre objet que celui de l'expérience. « Si donc c'est du savoir qu'il s'agit, il est du moins sûr et décidé que, sur [le problème de l'existence de Dieu], nous ne pourrions jamais l'avoir en notre partage. »⁴²

Je suis, désormais, en mesure de préciser la signification de l'*Aufheben des Wissens* qui constituait le point de départ de ma réflexion : cette « suppression » du savoir signifie la *démonstration de notre ignorance* (*Unwissenheit*)⁴³ touchant les objets des idées de la raison pure *comme absolument nécessaire*. Grâce à la critique de la raison, on ne conjecture pas seulement son ignorance sur tel ou tel point, mais on la *prouve* relativement à toutes les questions possibles de la raison pure *en son usage théorique*.

Dès lors, il nous reste, selon Kant, encore un essai (*Versuch*) à faire : déterminer si, dans son usage pratique, la raison, avec ses idées, atteint sa fin suprême et si donc elle ne pourrait pas accorder au point de vue de son intérêt pratique ce qu'elle nous refuse au point de vue de l'intérêt spéculatif.⁴⁴ Dans la deuxième partie de cette présentation, je me propose, dans cette mesure, d'explicitier, à partir de l'idée de Dieu, comment les données pratiques viennent prendre le relai, opérant le passage du savoir à la foi, partant, d'explicitier comment

malgré la ruine de tous les desseins ambitieux d'une raison qui erre au-delà des limites de toute expérience, il nous reste encore *assez* pour avoir lieu d'être *satisfait* au point de vue pratique.⁴⁵

⁴¹ CRP, A 828–829/B 856–857, AK III, 536 ; OP I, 1382. Cf. CRP A 823/B 851, AK III, 533, où Kant affirme que, dans l'usage transcendantal de la raison, le savoir est trop élevé (*zu viel*).

⁴² CRP, A 805/B 833, AK III, 523 ; OP I, 1365.

⁴³ Kant distingue deux types d'ignorance : des choses ou de la détermination et des limites de ma connaissance. Cf. CRP, A 758/B 786, AK III, 495.

⁴⁴ Cf. CRP, A 804/B 832, AK III, 522.

⁴⁵ CRP, A 828/B 856, AK III, 536 ; OP I, 1382, nous soulignons.

II

Au point de vue de *l'usage théorique de la raison*, Dieu ne peut pas être compté avec certitude parmi les objets de connaissance possible pour nous et il est impossible d'affirmer, ni même d'infirmer, la réalité objective de l'idée de Dieu. Cette idée acquiert, en revanche, de la *réalité objective au point de vue de l'usage pratique* de la raison, en tant que condition de possibilité du but final que la loi morale nous ordonne de promouvoir dans le monde :

le concept du souverain Bien [...], et avec lui les conditions de sa possibilité, les idées de Dieu, de liberté et d'immortalité, sont *dotés de réalité*, quoique *toujours seulement en relation avec l'exercice de la loi morale* (et non à des fins spéculatives).⁴⁶

La loi morale, donnée en nous comme un fait de la raison pure, fait « incontestable »⁴⁷, « apodictiquement certain »⁴⁸, nous ordonne de promouvoir le souverain Bien dans le monde et de postuler, par suite, les conditions de possibilité du souverain Bien :

la possibilité de ces objets de la raison pure spéculative, la réalité objective que celle-ci ne pouvait leur assurer, est postulée par la loi pratique qui ordonne l'existence du souverain Bien possible dans un monde.⁴⁹

L'idée de Dieu et de son existence acquiert, dans l'usage pratique de la raison, de la réalité objective à titre de *postulat*, autrement dit : en tant qu'hypothèse nécessaire au point de vue pratique.⁵⁰

La distinction entre deux types de réalité objective, la réalité objective qu'a une représentation dans l'usage *théorique* de la raison et la réalité objective qu'a une représentation dans l'usage *pratique* de cette même raison, permet de comprendre comment Kant peut refuser (*absprechen*) d'admettre la réalité objective de l'idée de Dieu dans l'usage théorique de la raison et accorder (*zugestehen*) la réalité objective de cette même idée dans l'usage pratique. Il ressort, en effet, de la définition que Kant donne de ces deux types de réalité objective que la réalité objective pratique n'exige pas, comme la réalité objective théorique, la *détermination* de l'objet par le

⁴⁶ *Critique de la raison pratique* (CRPr), AK V, 138, OP II, 776, nous soulignons. Cf. AK V, 134.

⁴⁷ « *unleugbar* », KANT, Emmanuel: CRPr, AK V, 32 (l. 02).

⁴⁸ CRPr, AK V, 47 (l. 13).

⁴⁹ CRPr, AK V, 134 ; OP II, 771–772.

⁵⁰ Les postulats de la raison pratique sont des hypothèses théoriques émises sous un rapport nécessairement pratique. Pour une définition des postulats de la raison pratique, on se reportera à la *Critique de la raison pratique*, AK V, 132, au cours de *Logique* (Jäsche), AK IX, 112, ainsi qu'au *Projet de paix perpétuelle*, où Kant définit, dans une note, les postulats comme des impératifs pratiques donnés *a priori* qu'on ne peut pas expliquer (voir AK VIII, 418).

concept, mais signifie seulement qu'un *objet appartient sous ce rapport au concept*. Lorsque Kant affirme que l'idée de Dieu a de la *réalité objective pratique*, il affirme ainsi que cette idée n'est pas vide, que l'objet Dieu correspond effectivement à l'idée de Dieu que se forge la raison pure en son usage pratique.

Plus précisément, dans l'usage pratique, l'existence de Dieu acquiert de la réalité en tant qu'« objet de foi »⁵¹, ce que la *Critique de la faculté de juger* appelle en allemand « *Glaubenssachen* » et en latin « *mere credibile* », « *res fidei* ». Les *Glaubenssachen* sont des objets qui, bien qu'exagérés (*überschwenglich*) pour l'usage théorique de la raison, doivent être pensés *a priori* en relation à l'usage conforme au *devoir* de la raison pure pratique, pour autant que ces objets constituent les *seules* conditions pour nous *pensables* de la possibilité du souverain Bien. Selon le § 91 de la *Critique de la faculté de juger*, les objets de foi sont au nombre de trois : le souverain Bien et les deux objets requis pour sa possibilité : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Sont, en effet, des objets de foi les trois idées dont nous ne pouvons pas assurer la réalité objective théorique, mais dont nous devons reconnaître la réalité objective dans un rapport pratique, soit parce que l'objet de l'idée constitue le but final suprême que nous devons travailler à réaliser (c'est le cas du souverain Bien), soit parce que l'objet de l'idée est la condition sous laquelle seulement nous pouvons penser la possibilité du souverain Bien (c'est le cas de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme)⁵².

Dès lors, comment la foi rationnelle prend-elle le relai du savoir dans l'usage pratique de la raison ? Qu'est-ce à dire que l'existence de Dieu, dans l'usage pratique de la raison, est objet de foi ? C'est dire qu'elle est objet du second degré de l'assentiment, de l'acte de tenir pour vrai (*Fürwahrhalten*). Dès 1781, dans la « Théorie transcendantale de la méthode », Kant distingue trois degrés de l'assentiment eu égard à la conviction⁵³ : alors que le savoir est l'assentiment subjectivement et objectivement suffisant, l'opinion, l'assentiment subjectivement et objectivement insuffisant, la foi est l'assentiment *subjectivement suffisant*, mais *objectivement insuffisant*.⁵⁴ Or, si l'opinion peut devenir un savoir, il est notoire que la foi rationnelle ne peut jamais se transformer en savoir, et ce,

⁵¹ Cf. KANT, Emmanuel : *Critique de la faculté de juger* (CFJ), § 91, AK V, 467, 469–470.

⁵² Cf. CFJ, § 91, AK V, 469–470.

⁵³ Quand l'assentiment « est valable pour chacun, pour peu qu'il ait seulement de la raison, la raison en est objectivement suffisante, et le fait de tenir pour vrai s'appelle alors *conviction*. » (CRP, A 820/B 848, AK III, 532 ; OP I, 1376).

⁵⁴ CRP, A 822/B 850, AK III, 532–533.

parce que le fondement de l'assentiment est dans ce cas [...] purement subjectif ; c'est un besoin nécessaire de la raison de *supposer* seulement, et non de *démontrer* l'existence d'un Être suprême.⁵⁵

La foi morale doit être non seulement distinguée, mais même opposée (*entgegengesetzt*)⁵⁶ au savoir, parce qu'elle ne pourra jamais s'y élever. Néanmoins, si la foi ne pourra jamais se transformer en savoir, la *conviction* (*Überzeugung*) qu'elle produit, conviction *morale*⁵⁷, n'est pas pour autant moins certaine que celle que produit le savoir – et Kant ira même jusqu'à soutenir que la conviction morale est souvent plus ferme (*fester*) que tout savoir⁵⁸. À la fermeté (*Festigkeit*) de la foi appartient son immutabilité (*unveränderlichkeit*) ; ce qui implique que je peux être entièrement certain que personne ne pourra jamais me contredire si j'affirme que Dieu existe.⁵⁹ Je crois *inévitablement* (*unausbleiblich*) en l'existence de Dieu, rien ne peut faire chanceler (*wanckend machen*) ma foi, parce qu'il est absolument nécessaire que j'obéisse à la loi morale⁶⁰. La foi morale est « si intimement unie à ma disposition morale que je ne cours pas plus le risque de perdre cette foi que je ne crains de pouvoir jamais être dépouillé de cette disposition intérieure. »⁶¹

Certes, l'affirmation de l'existence de Dieu, dans la mesure où elle est objet de foi, et non pas de savoir, n'a pas de valeur apodictique, mais simplement assertorique⁶² : ce que je *crois*, par exemple que Dieu existe, n'est nécessaire que subjectivement⁶³, pour moi. Au contraire, si je *savais* que Dieu existe, la proposition « Dieu existe » serait apodictiquement certaine,

⁵⁵ *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* (cité *Orientation*), AK VIII, 141 ; OP II, 539, nous soulignons.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Cf. CFJ, AK V, 463.

⁵⁸ Cf. *Logique* (Jäsche), AK IX, 72.

⁵⁹ Cf. *Orientation*, AK VIII, 141 note.

⁶⁰ Cf. CRP, A 828/B 856, AK III, 536.

⁶¹ CRP, A 829/B 857, AK III, 537 ; OP I, 1382, trad. modifiée.

⁶² Cf. *Logique*, AK IX, 66.

⁶³ Lorsqu'on s'interroge sur le pourquoi de la subjectivité de la nécessité des postulats, il appert que ces hypothèses nécessaires sous un point de vue pratique reposent sur un *besoin de la raison*. De manière plus spécifique, nous sommes conduits aux postulats par un *besoin de la raison en son usage pratique*, ce que Kant appelle un « besoin-loi » (*gesetzliches Bedürfnis*), le « besoin-loi d'admettre quelque chose sans quoi ne peut avoir lieu ce qu'on doit sans relâche se proposer pour but de son action » (CRPr, AK V, 05 ; OP II, 611) Seul le besoin de la raison en son usage pratique est inconditionné, « à visée absolument nécessaire » (CRPr, AK V, 143), par suite, conduit à des *postulats*, alors que le besoin de la raison en son usage théorique donne simplement lieu à des *hypothèses*. Le besoin de la raison en son usage pratique conduit à des postulats, parce qu'il est fondé sur un *devoir*, celui de prendre le souverain Bien comme objet de sa volonté et de travailler à le réaliser ; ce qui suppose d'admettre la possibilité du souverain Bien ainsi que celle des conditions de cet objet, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

objectivement nécessaire, universellement valable. Dans la mesure où la certitude de la conviction que produit la foi n'est pas logique, mais morale, je ne suis pas autorisé à affirmer qu'*il est* moralement certain que Dieu existe, mais seulement que *je suis* moralement certain.⁶⁴ Les postulats sont des suppositions pratiquement nécessaires (je suis fondé à admettre l'existence de Dieu comme condition de la possibilité de l'objet du libre arbitre), mais le fondement de cette supposition est purement subjectif, ce qui revient à dire que je ne suis pas déterminé à croire que Dieu existe par des fondements de vérité objectifs, qui seraient entièrement indépendants de la nature et de l'intérêt du sujet⁶⁵. Par suite, la conviction que produit le postulat de l'existence de Dieu n'est pas communicable et n'exige pas l'assentiment universel. Davantage, il n'y a même que moi qui puisse être certain de la validité de ma foi en l'existence de Dieu, ce que Kant exprime en écrivant que la foi est libre⁶⁶. En dernière analyse, comme le souligne le cours de *Logique Jäsche* : « ma foi en la vérité d'une proposition ou en la réalité d'une chose est ce qui, dans sa relation à moi, tient lieu d'une connaissance *sans être soi-même une connaissance*. »⁶⁷

Cela étant dit, et je conclus sur ce point, la foi morale, foi de la raison pure, si elle ne contribue pas à l'extension de la connaissance de l'objet de l'idée au point de vue spéculatif, si l'acquisition de réalité objective pratique n'a pas la moindre influence sur l'extension de la connaissance théorique de l'objet qui correspond à l'idée entendue comme la *compréhension de sa nature par la raison pure*⁶⁸, il n'en demeure pas moins que la foi vient remplir la place laissée vide par le savoir et que la connaissance "pratique" des objets des idées de la raison pure permet à la métaphysique d'atteindre sa fin essentielle. Conformément à ce que Kant souligne dans une note qu'il ajoute à la seconde édition de la « Dialectique transcendantale » :

⁶⁴ Cf. *Logique*, AK IX, 72–73, trad. Guillermit, p. 81 : le « je suis certain » désigne « [l']assentiment complet fondé sur des raisons subjectives, qui, *au point de vue pratique* valent autant que des raisons objectives, [qui] est de ce fait conviction non seulement logique, mais *pratique* ».

⁶⁵ Cf. *Logique*, AK IX, 70.

⁶⁶ Cf. *Logique*, AK IX, 69 note : « *Der Glaube ist frei* ».

⁶⁷ *Logique*, AK IX, 70, trad. Guillermit p. 78, légèrement modifiée, nous soulignons.

⁶⁸ Cf. CRPr, AK V, 56, 136 : « *la réalité des concepts* requis pour la possibilité du souverain Bien est suffisamment assurée sans produire cependant par cet apport la moindre extension de la connaissance s'effectuant suivant des principes théoriques. » (OP II, 774, trad. modifiée). Cf. également CFJ, AK V, 175.

La métaphysique n'a pour fin propre de ses recherches que trois idées : *Dieu*, la *liberté*, l'*immortalité* [...]. Tout ce dont cette science s'occupe par ailleurs n'est pour elle qu'un moyen d'arriver à ces idées et à leur réalité.⁶⁹

La réalité pratique qui est reconnue à l'idée de Dieu ne contribue pas à l'extension de la connaissance de cet objet au point de vue spéculatif : notre raison se voit contrainte d'admettre que cette idée a un objet, sans connaître par là la nature de cet objet, ce qu'est l'être suprême en soi. Mais, il n'en demeure pas moins qu'avec cette connaissance "pratique" la métaphysique réalise son vœu le plus cher : parvenir, avec notre connaissance *a priori*, au-delà des limites de toute expérience possible, seulement, il est vrai, dans une visée pratique⁷⁰.

⁶⁹ CRP, B 395, AK III, 260 note ; OP I, 1044.

⁷⁰ Cf. CRP, B XXI, AK III, 14.

Belief und Faith bei Hume

DIETMAR H. HEIDEMANN

1. Einleitung

Angesichts der herausragenden Bedeutung, die Hume dem Begriff des „belief“ in seiner Philosophie einräumt, mag man seine im *Treatise Of Human Nature* zu lesende Einschätzung dieses Konzepts kaum glaubhaft finden: „even when I think I understand the subject perfectly, I am at a loss for terms to express my meaning“ (T, 628).¹ Anders als diese Äußerung vermuten lässt, entwickelt Hume nämlich sowohl im *Treatise* selbst als auch in der *Enquiry Concerning Human Understanding* sowie in anderen Werken eine detailliert ausgearbeitete Konzeption des Begriffs des Glaubens. So definiert er den „belief“ an zentraler Stelle des *Treatise* konkret als „lively idea related to or associated with a present impression.“ (T, 96), während es in der *Enquiry* heißt, „belief“ sei ein sich durch Intensität und Beständigkeit ausgezeichnetes Gefühl („sentiment“), eine natürliche, instinktmäßige „operation of the soul [...] as unavoidable as to feel the passion of love, when we receive benefits; or hatred, when we meet with injuries.“ (EHU, 46).²

Dass Hume den Begriff des „belief“ als „one of the greatest mysteries of philosophy“ (T, 628) bezeichnet, hat sicherlich auch rhetorische Gründe. Allerdings mag sich Hume zu diesem Urteil aber auch aufgrund der Mehrdeutigkeit dieses Begriffs berechtigt sehen. Zum einen scheint der „belief“ für Hume ein dezidiert nicht-rationales Phänomen zu sein. Hume ist der Auffassung, dass eine Überzeugung nichts anderes ist als ein psychisches Phänomen, nämlich ein Gefühl, das erlebt und empfunden wird und das als solches nicht rational erfasst werden kann: „This [...] being regarded as an undoubted truth, that belief is nothing but a peculiar feeling“ (T, 624 Appendix). Diese Bestimmung des Glaubens bzw. von Glaubenzuständen als Gefühl scheint zunächst insofern fragwürdig, als wir psychischen Phänomenen wie subjektiven Empfindungen und Erlebnissen für gewöhnlich keine erkenntniskonstitutive Rolle zubilligen, auch wenn Gefühle in kognitiven Prozessen eine wichtige Rolle spielen mögen. Auf die psychologisch-

¹ HUME, David: A Treatise of Human Nature. SELBY-BIGGE, Lewis A. und NIDDITCH, Peter H. (Hrsg.): Oxford ²1978 (im Folgenden abgekürzt T).

² HUME, David: An Enquiry Concerning Human Understanding. In: HUME, David: Enquiries Concerning Human Understanding And Concerning The Principles Of Morals. SELBY-BIGGE, Lewis A. (Hrsg.) und NIDDITCH, Peter H. (Hrsg.): Oxford ³1975 (im Folgenden abgekürzt EHU).

naturalistische Bedeutung sollte man die Humeschen „belief“ allerdings auch nicht reduzieren. Schon gar nicht lässt sich Humes „belief“ als eine mehr oder weniger homogene Konzeption verstehen. Wie im Folgenden zu sehen sein wird, ist das Gefühl für Hume zwar der psychologische Grundzug des „belief“, doch erweist sich sein Begriff des Glaubens bei näherer Betrachtung als mehrschichtiges Konzept, das sowohl aus nicht-rationalen als auch rationalen Elementen besteht.

Zum anderen tritt die Schwierigkeit hinzu, dass Hume einen Unterschied macht zwischen dem bloßen „belief“ als solchen und dem spezifisch religiösen Glauben, das heißt dem „religious belief“ oder „faith“. Dass Hume das alltägliche Fürwahrhalten oder Überzeugtsein von Sachverhalten als „belief“ bezeichnet, während „faith“ spezifisch den religiösen Glauben meint, trifft jedoch nicht zu, weil er vielfach auch vom „religious belief“ spricht, vom „belief [...] with regard to primary principles of genuine Theism and Religion“ oder dem „belief“ hinsichtlich einer „invisible, intelligent power“.³ Aus diesem Grunde lässt sich nicht einfachhin klassifizieren zwischen rationalen bzw. nicht-rationalen Überzeugungen auf der einen und religiösem Glauben auf der anderen Seite. Wie gezeigt werden soll, bezeichnet „faith“ zwar den religiösen Glauben, das heißt Überzeugungen, deren vornehmlicher Gegenstand die Existenz Gottes ist; doch ist „faith“ letztlich nichts anderes als eine Art „belief“, da Hume ansonsten seine Skepsis gegenüber Religion im allgemeinen und Wundern im besonderen nicht konsistent zu formulieren vermag.

Im Folgenden wird zunächst der nicht-rationale, das heißt psychologisch-naturalistische Grundzug des Humeschen „belief“ herausgearbeitet. Daraufhin wird dargelegt, dass Humes „belief“ darüber hinaus zwei rationale Elemente enthält, nämlich erstens den Fundationalismus sowie zweitens den Kohärentismus des Überzeugtseins. Es wird sich schließlich zeigen, dass die Skepsis gegenüber dem religiösen Glauben, also „faith“, durch diese rationalen Elemente erklärt werden muss, religiöser Glaube also keine vom „belief“ unabhängige, eigenständige epistemisch-kognitive Einstellung ist.

2. Die Natur des „belief“

In der Forschung steht der Begriff des „belief“ aus zwei Gründen im Fokus des Interesses der Interpreten. Zum einen ist dieser Begriff insofern zentral

³ Vgl. HUME, David: *The Natural History of Religion*. In: *Dialogues and Natural History of Religion*. GASKIN, John Charles Addison (Hrsg.): Oxford 1993, S. 134. Zur Rolle dieser Schrift innerhalb von Humes Religionskritik siehe die Einleitung von Lothar Kreimendahl in: *David Hume: Die Naturgeschichte der Religion*, übers. und hrsg. von KREIMENDAHL, Lothar: Hamburg 1984, S. VII–XLV.

in Humes Philosophie, als sich unabhängig von der Rolle des „belief“ nicht verstehen lässt, wieso Hume aus der philosophischen Analyse von Wissen und Handeln bestimmte skeptische Schlussfolgerungen ziehen kann. Zum anderen wird Humes „belief“-Konzeption aber auch paradigmatische Bedeutung zugeschrieben, und zwar insofern sich an den Interpretationsalternativen dieser Konzeption systematische Unterschiede in der Anlage des philosophischen Überzeugungsbegriffs ablesen lassen.⁴ Dies ist gerade in der jüngeren Hume-Forschung noch einmal deutlich geworden. In der älteren Forschung besteht im Grunde Einigkeit darüber, dass Hume „belief“ im wesentlichen als psychisches Phänomen, als „idea“ auffasst, dem bestimmte mentale Eigenschaften wie Lebhaftigkeit bzw. Intensität sowie phänomenale Qualitäten zukommen. Die Frage sei dann lediglich, ob Hume Überzeugungen bzw. Überzeugungszustände rational oder naturalistisch verstanden wissen möchte, das heißt ob er zumindest einige Überzeugungen für rational gerechtfertigt hält oder ob er Überzeugungen als grundsätzlich für nicht rational rechtfertigungsfähig erachtet. Letztere, das heißt die naturalistische Auffassung wird dabei bis heute belegt mit Humes gemäßigten Skeptizismus, demzufolge Überzeugungen generell nicht rational gerechtfertigt werden können.⁵

Auch wenn die phänomenale Bedeutung des „belief“ als „idea“ in neueren Forschungsbeiträgen nicht bestritten wird, hat man doch darauf aufmerksam gemacht, dass diese Standardinterpretation die dispositionale Rolle übersieht, die Hume dem „belief“ klarerweise zuschreibe.⁶ Den Vertretern der dispositionalen Interpretation zufolge kann die Standardauffassung nämlich nicht erklären, worin der rationale Unterschied besteht zwischen gerechtfertigten und nicht gerechtfertigten Überzeugungen, weil die phänomenale Lebhaftigkeit bzw. Intensität von Ideen keinen Aufschluss zu geben vermag über die Differenz zwischen Empfinden, Denken und Überzeugtsein.

⁴ Vgl. etwa MARUŠIĆ, Jennifer Smalligan: Does Hume Hold a Dispositional Account of Belief? In: *Canadian Journal of Philosophy* 40 (2010), S. 155–183, hier S. 155–156.

⁵ So neuerdings etwa noch GARRETT, Don: Reasons to act and believe: naturalism and rational justification in Hume's philosophical project. In: *Philosophical Studies* 132 (2007), S. 1–16. Für Garrett ist Hume sowohl epistemischer als auch moralischer Naturalist. Zwar verwende er im Zusammenhang mit der Rechtfertigung von Meinungen Ausdrücke wie „reason“ oder „reasonable“, doch sei dies rein psychologisch-naturalistisch zu verstehen (vgl. ebd. S. 2–4, 4–8). Beispiele aus der älteren Literatur sind: KEMP SMITH, Norman: *The philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*. London u. a. 1966, S. 205 f.; STROUD, Barry: *Hume*. London 1977, S. 17 f. oder auch NOONAN, Harold W.: *Hume on knowledge*. London 1999, S. 60 f.

⁶ Vgl. zum Beispiel LOEB, Louis E.: Integrating Hume's Accounts of Belief and Justification. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 63 (2001), S. 279–303. Vgl. ebd. S. 285: „Tradition in Hume interpretation has it that beliefs are lively ideas. On my interpretation, beliefs are steady dispositions. [...] I suggest that steadiness plays a more fundamental role than vivacity in Hume's theory of the nature of belief.”

Dass Hume aber einen Unterschied macht zwischen gerechtfertigten und nicht gerechtfertigten Überzeugungen und sich Überzeugungen bzw. deren Rationalität nicht allein auf phänomenale Lebhaftigkeit und Intensität von Ideen gründen, lasse sich nicht bestreiten. Dieser Unterschied müsse durch das dispositionale Verständnis von Überzeugungen erklärt werden. Demzufolge kann eine Idee nur dann eine Überzeugung sein, wenn ihr die kausale Kraft zukomme, Handlungen zu bewirken.⁷

Selbst wenn man den Vertretern der dispositionalen Interpretation in ihrer Kritik zustimmt, dass die rein phänomenale Interpretation des „belief“ insbesondere den Unterschied zwischen rational gerechtfertigten und nicht gerechtfertigten Überzeugungen erklären kann, wird man sich noch immer fragen können, ob andererseits der Dispositionalismus des „belief“ dies zu leisten vermag. Schließlich ist nicht unmittelbar ersichtlich, wie sich durch die Bestimmung der kausalen Rolle einer Idee und ihrer Handlungsrelevanz Überzeugungen erklären lassen. So kann man sich darin täuschen, in einem bestimmten mentalen Zustand zu sein, der eine Handlung motiviert. Bedeutet aber die Tatsache, dass dieser Zustand keine Handlung motiviert hat, zum Beispiel wenn die Überzeugung meines Hungrigseins nicht das Stillen meines Hungers veranlasst, dass es sich dabei gar nicht um eine Überzeugung handelt? Es kann an dieser Stelle nicht auf die mit der dispositionalen Interpretation des Humeschen „belief“ verbundenen Probleme im einzelnen eingegangen werden. Es lässt sich aber dafür argumentieren, dass sich der Unterschied zwischen gerechtfertigten und nicht gerechtfertigten Überzeugungen auch unabhängig von der dispositionalen Interpretation bei Hume erklären, und zwar ohne den „belief“ dabei auf seine phänomenale Bedeutung reduzieren zu müssen. Dies geschieht im Folgenden durch den Nachweis, dass Humes „belief“-Konzeption sowohl rationale als auch nicht-rationale Elemente enthält, die nicht miteinander konfliktieren.⁸

⁷ Vgl. KAMOONEH, Kaveh: Hume's Beliefs. In: *British Journal for the History of Philosophy* 11 (2003), S. 41–56, S. 55: „[...] Hume clearly recognizes that there are rational differences among beliefs and does not think that phenomenal intensity alone can be the grounds for rationality. The passionate ravings of a religious zealot, intense though they may be, are not more rational than the calm and collected explanations of the Newtonian scientist. Phenomenal intensity is a descriptive psychological characteristic of certain perceptions. It cannot be called upon to make the normative epistemological distinction between justified and unjustified beliefs. If phenomenal intensity is the sole quality of believed ideas for Hume, then he ends up being a radical sceptic whatever his intentions may have been.“ Die dispositionale Interpretation ist allerdings nicht unwidersprochen geblieben. Eine grundsätzliche Kritik zugunsten von „belief“ als „occurrent mental state“ führt MARUŠIĆ, Jennifer Smalligan: Does Hume Hold a Dispositional Account of Belief? A.a.O. S. 155.

⁸ Die folgenden Interpretationen zur Struktur des Humeschen „belief“ habe ich ausführlicher entwickelt in: Gefühl und Begründung. Humes dreidimensionaler Überzeugungsbegriff. In: VIEWEG, Klaus und BOWMAN, Brady (Hrsg.): *Kritisches Jahrbuch der Philosophie* 8 (2003), S. 105–123. (Wissen und Begründung. Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext neu-

Auszugehen ist von Humes Grundunterscheidung zwischen „impressions“ und „ideas“, das heißt zwischen Eindrücken und Ideen (*T*, 1; *EHU*, 17 f.). Eindrücke sind die lebhafteren sinnlichen Perzeptionen des Geistes wie wir sie in aktueller sinnlicher Empfindung unmittelbar bewusst sind. Ideen sind die weniger lebhaften Reproduktionen oder getreuen Abbilder von Eindrücken. Hume ist der Auffassung, dass sich Eindrücke von Ideen durch Lebhaftigkeit („liveliness“, *T*, 1; *EHU*, 18) unterscheiden. Der „belief“, so Hume, „does nothing but vary the manner, in which we conceive any object, it can only bestow on our ideas an additional force and vivacity.“ (*T*, 96) Lebhaftigkeit ist dabei ein psychisches Phänomen, mit dessen Hilfe sich gemäß einem bestimmten graduellen Intensitätsanstieg oder -abfall die unserem kognitiven Vermögen jeweils präsenten Perzeptionen klassifizieren lassen. Durch empfundene, rational nicht bestimmbare größere oder geringere Lebendigkeit lassen sich gemäß Hume Eindrücke von Ideen unterscheiden. Dabei gehen nach Hume alle Ideen auf sinnliche Eindrücke zurückgehen, denn Ideen seien nichts anderes als „copies of our impressions“ (*EHU*, 19). Nach dieser sogenannten „Copy“-These sind Ideen materialiter Nachbildungen von ehemals bewussten Eindrücken, auf die durch Zergliederung unserer Vorstellungen jede Idee zurückgeführt werden könne.

Neben der Grundunterscheidung von „impressions“ und „ideas“ führt Hume die Differenzierung zwischen „relations of ideas“ und „matters of fact“ ein. Unter „relations of ideas“ versteht Hume die Bestimmung der Gegenstände der mathematischen Wissenschaften Geometrie, Algebra und Arithmetik, die allein durch reines Denken entweder intuitiv oder demonstrativ erkannt werden. Bei Erkenntnis aufgrund von „relations of ideas“ handelt es sich daher um analytische Erkenntnis, der „certainty and evidence“ (*EHU*, 25) zukomme. Dagegen sind „matters of fact“ nach Hume im eigentlichen Sinne nie gewiss oder evident, da die Vorstellung des Gegenteils einer jeden Tatsache, zum Beispiel dass die Sonne morgen nicht aufgehen wird, nie einen Widerspruch einschließe. Daher sei es unmöglich, die Falschheit empirischen Tatsachenwissens (demonstrativ) zu beweisen (*EHU*, 25 f.). An dieser Stelle kommt der Begriff des „belief“ ins Spiel (*EHU*, 26 f.). Die Begründung unseres Tatsachenwissens führt Hume letztlich zurück auf kausale Verknüpfungen, durch die wir über unsere jeweils gegenwärtigen sinnlichen Evidenzen und über das Gedächtnis hinausgehen können, um Überzeugungen von abwesenden Tatsachen zu erhalten. Die Relation von Ursache und Wirkung in einem Kausalschluss wird dabei aber nicht a priori erkannt, sondern auf der Grundlage von Erfahrung und durch Ge-

zeitlicher Wissenskonzeptionen, Würzburg 2003). Auf die dortigen Darlegungen greife ich hier zurück.

wohnheit vermittelt vorausgesetzt. Denn die Wirkung einer Ursache lasse sich nie a priori angeben, da unser kausal geregeltes Tatsachenwissen nach Hume immer fallibel bleibt. Die durch Erfahrung erworbene Gewohnheit, bestimmte Ursachen mit bestimmten Wirkungen zu verbinden, erzeugt lediglich den Anschein, als könne man über Kausalverknüpfungen etwas a priori aussagen. Die Kausalrelation ist vielmehr gekennzeichnet durch die Erwartungshaltung des erkennenden Subjekts, dass beobachtete frühere Verknüpfungen von Ursachen und Wirkungen auch zukünftig Bestand haben bzw. eintreten werden.

Wissen von Tatsachen erlangen wir gemäß Hume also vermittels Gewohnheit allein aufgrund der Kenntnis von Kausalbeziehungen zwischen Tatsachen. Der „belief“ sei dabei nicht selbst eine Vorstellung, durch die wir zu einer Überzeugung *gezwungen* werden. Ebenso wenig können wir den Besitz unserer Überzeugungen willentlich steuern, also von etwas überzeugt sein, obwohl sich die Realität ganz anders darstellt. Die Überzeugung bestehe vielmehr in einem naturgegebenen „feeling or sentiment“, das unmittelbar erlebt werde:

Whenever any object is presented to the memory or senses, it immediately, by the force of custom, carries the imagination to conceive that object, which is usually conjoined to it; and this conception is attended with a feeling or sentiment, different from the loose reveries of the fancy. In this consists the whole nature of belief. (*EHU*, 48 f.)

Der „belief“ ist folglich ein rein empirisch-psychisches Phänomen und zählt als solches nicht zum Bereich des Rationalen. Eine Überzeugung ist nichts anderes als natürlicher Instinkt („a species of natural instincts“) wie Hume immer wieder betont (u. a. *EHU*, 46 f., 50, 55, 151, 153 f.). In diesem Sinne lässt sich der „belief“ als naturalistisch verstehen, zumal Hume auch von einer „kind of pre-established harmony“ (*EHU*, 54) zwischen den Vorgängen in der Natur und der Abfolge unserer Vorstellungen im Bewusstsein spricht:

As nature has taught us the use of our limbs, without giving us the knowledge of the muscles and nerves, by which they are actuated; so has she implanted in us an instinct, which carries forward the thought in a correspondent course to that which she has established among external objects; though we are ignorant of those powers and forces, on which this regular course and succession of objects totally depends. (*EHU*, 55)

Humes „belief“ lässt sich jedoch nicht auf diesen naturalistischen Zug reduzieren, da der Begriff der Überzeugung neben der rein psychisch-mentalenen eine epistemologische Seite hat. Nach Hume gründet sich unser Tatsachenwissen auf die gewohnheitsmäßige Kenntnis von Kausalverbindungen, wobei uns die letzten Ursachen der Erkenntnis stets verborgen bleiben (*EHU*,

30 f.). Die Begründung von Tatsachenwissen, das heißt die Rechtfertigung unserer Überzeugungen von abwesenden Tatsachen erfordert jedoch, auch konkrete Gründe zu spezifizieren. Ein Grund, der eine empirische Überzeugung rechtfertigt, ist dabei selbst nichts anderes als eine Tatsache, die ihrerseits einen Grund hat, der wiederum eine Tatsache ist, die dann erneut einen Grund hat usw. ins Unendliche. Um diesen klassischen Begründungsregress zu stoppen, greift Hume auf das foundationalistische Begründungsmodell zurück. Demnach muss die unendliche Iteration der Gründe im Rechtfertigungsprozess einer Überzeugung an einer bestimmten Stelle unterbrochen werden:

If I ask why you believe any particular matter of fact, which you relate, you must tell me some reason; and this reason will be some other fact, connected with it. But as you cannot proceed after this manner, *in infinitum*, you must at last terminate in some fact, which is present to your memory or senses; or must allow that your belief is entirely without foundation. (*EHU*, 46)

Hume zufolge verfügen wir also nur dann über begründete empirische Überzeugungen, wenn uns, wie es schon im *Treatise* heißt, eine „foundation of our reasoning“ zur Verfügung steht, die als Grundlage unserer Schlussfolgerungen dienen kann. Denn das Erkennen „cannot run up with its inferences *in infinitum*“ (*T*, 97), da wir im unendlichen inferentiellen Begründungsregress nie auf erste basale Gründe treffen und Begründung insofern nie zustande käme. Die fundamentale Rolle der Begründungsbasis empirischer Überzeugungen schreibt Hume dem *Eindruck* zu, der den Sinnen oder der Erinnerung gegenwärtig ist und von dem aus wir schlussfolgernde Überlegungen anstellen, die in uns die Überzeugung von einer Tatsache wachrufen. Den Sinnen und der Erinnerung kommt dabei im epistemischen Begründungsprozess Autorität („authority“, *T*, 83) zu, und zwar indem wir uns auf sie berufen, wenn wir unserem empirischen Fürwahrhalten eine Legitimationsbasis geben. Zum Beispiel können wir davon überzeugt sein, so erläutert Hume im *Treatise*, dass Cäsar an den Iden des März im Senat ermordet wurde. Diese abwesende Tatsache glauben wir aufgrund der gleichlautenden Zeugnisse der Historiker, die über dieses Ereignis schriftlich Bericht erstattet haben. Die Kette der historischen Überlieferung hat in der Regel zahlreiche Glieder, da sich zum Beispiel ein Historiker in seinen Berichten zumeist auf ältere historische Zeugnisse beruft, so dass wir erst nach einer gewissen Anzahl von rekonstruktiven Schlussfolgerungen bei den ursprünglichen Augenzeugenberichten anlangen, die schriftlich niedergelegt sind. Dass wir von der Ermordung Cäsars überzeugt sind, lässt sich nicht anders als foundationalistisch begründen durch „characters or letters, which are seen or remember’d“ (*T*, 83). Daher erklärt Hume: „‘Tis the present impression, which is to be

consider'd as the true and real cause of the idea, and of the belief which attends it.“ (T, 102)

Der rationale Schluss von einem bewirkten Eindruck auf einen ihn verursachenden Eindruck sichert unseren Überzeugungen von abwesenden Tatsachen also ihre rationale Begründung. Dabei liegt eine Überzeugung allerdings erst dann vorliegt, wenn sich das unsere Perzeptionen begleitende Gefühl der Überzeugung einstellt, das wir nicht regulieren können, auch nicht durch einen rationalen Rechtfertigungsprozess. Insofern geht das rationale Begründen einer Überzeugung stets mit dem Gefühl des „belief“ einher.

Der foundationalistische Struktur der Rechtfertigung von Überzeugungen stellt Hume allerdings ein kohärentistisches Moment zur Seite, insbesondere was unsere Außenweltmeinungen anbelangt. Hume zufolge bedarf die Überzeugung von der Realität der Außenwelt einer Begründung oder Rechtfertigung, auch wenn wir nicht dazu in der Lage sein sollten, sie strikt zu beweisen. Im zwölften Abschnitt der *Enquiry* erklärt er, der Mensch begründe seinen Glauben an die Existenz der Außenwelt nicht durch Vernunft, sondern er gehe von ihrer Realität auf der Grundlage eines „natural instinct“ und im Vertrauen auf seine Sinne aus. Die instinktmäßige Überzeugung vom Dasein der Außendinge werde jedoch durch die Philosophie skeptisch in Frage gestellt, da in der sinnlichen Wahrnehmung nicht die Dinge selbst, sondern nur deren Abbilder repräsentiert werden. Die vom Wahrnehmenden vorausgesetzte unmittelbare Relation von vorstellendem Geist und Welt erweise sich somit als falsch, womit den „primary instincts of nature“ (EHU, 152) widersprochen und das Zugeständnis der prinzipiellen Unbeweisbarkeit der Außenwelt erzwungen werde. Daher könne der Außenweltskeptiker letztlich nur auf die Realitäten und Notwendigkeiten des alltäglichen Lebens gestoßen werden, durch die er in seinem Zweifel widerlegt und im Zusammenhang des Alltagslebens die Überzeugung von der Existenz der Außenwelt annehme.

Im Abschnitt *Of scepticism with regard to the senses* des *Treatise* bezweifelt Hume, dass wir angesichts der zeitweisen Unterbrechung unserer äußeren Wahrnehmungen überhaupt gerechtfertigt sind, von der Überzeugung der dauerhaften und selbständigen Existenz der Außenwelt sprechen können, da man nicht sicher sein könne, dass äußere, beharrliche Gegenstände auch dann existieren, wenn sie nicht aktual wahrgenommen werden. Zwar ist Hume der Auffassung, dass wir einen Existenzbeweis für die Außenwelt generell nicht erbringen können, doch lasse sich unser Glaube an die Existenz der Außenwelt aufgrund der Kohärenz („coherence“) unserer Wahrnehmungen, das heißt durch ihre Beständigkeit („constancy“) gut begründen. Wir können also davon überzeugt sein, dass die Außenwelt existiert, ohne ihre Wirklichkeit beweisen zu können. Die Sinne sind jedoch nicht dazu in

der Lage, eine solche Überzeugung zu produzieren, vor allem weil sie nicht das selbständige Dasein der Außendinge repräsentieren, sondern immer nur die derivativen Abbilder eines Originals. Zudem stellt die Sinnlichkeit nur Gegenwärtiges, nie aber Abwesendes vor. Ebenso wenig erlangen wir diese Überzeugung durch Vernunftschlüsse, da der *common sense* lehre, dass uns das Dasein der Außenwelt unmittelbar vertraut ist (T, 191 f.). Die Überzeugung von der Existenz der Außenwelt wird nach Hume vielmehr allein durch die Kohärenz beständiger Eindrücke, die wir empfinden, n uns hervorgerufen. Sinnliche Eindrücke der Außenwelt treten in uns auf, lassen gewisse kausale Zusammenhänge und Regelmäßigkeiten in ihrem Erscheinen erkennen und vergehen wieder. Sie werden gewirkt durch äußere Gegenstände, von deren Existenz ich unmittelbar überzeugt bin, sofern sie mir in lebhafter Vorstellung unmittelbar bewusst sind.

Dass die Außenwelt unzweifelhaft existiert, lässt sich nach Hume allerdings nicht mit letzter Gewissheit beweisen. An dieser Grenze unserer Erkenntnis müssen wir jedoch nicht verzweifeln. Denn die Kluft zwischen der Überzeugung sinnlich gegenwärtiger und abwesender Gegenstände wird nach Hume durch die Kohärenz und Konstanz unserer Einzelerfahrungen überbrückt. Die mich umgebenden Gegenstände nehme ich als außer mir existierende Körperdinge wahr, die meine Sinne affizieren und konstante Eindrücke in meinem kognitiven Vermögen hervorrufen. Die Existenz dieser Gegenstände muss dabei nicht Zweifel gezogen werden, sobald ihre Wahrnehmung unterbrochen wird. Unterbreche ich zum Beispiel die Wahrnehmung eines Kaminfeuers für eine längere Zeitspanne, so mag ich bei ihrer Wiederaufnahme zwar eine Veränderung feststellen. Doch bin ich mir aufgrund älterer Erfahrungen sicher, dass meine frühere mit meiner jetzigen Wahrnehmung des Feuers in kontinuierlichem Zusammenhang steht, der seine dauerhafte Existenz verbürgt. Die Idee der Kohärenz und Konstanz unserer Wahrnehmungen erachtet Hume daher als die Grundlage der „*opinion of the continu'd existence of body*“ (T, 195):

There is scarce a moment of my life, wherein there is not a similar instance presented to me, and I have not occasion to suppose the continu'd existence of objects, in order to connect their past and present appearance, and give them such an union with each other, as I have found by experience to be suitable to their particular natures and circumstances. Here then I am naturally led to regard the world, as something real and durable, and as preserving its existence, even when it is no longer present to my perception. (T, 197)

Die Kohärenz bzw. Konstanz der Wahrnehmungen begründet folglich unsere Überzeugung von der dauerhaften Existenz der Außenwelt (T, 217). Gegenüber dem psychologischen und foundationalistischen Moment stellt sie in Humes Überzeugungsbegriff eine eigenständige Komponente dar. Charaktere-

ristikum dieser Komponente des „belief“ ist die Vorstellung der Stabilität und wechselseitigen Stützung unserer Wahrnehmungen, durch die wir sicherstellen können, dass die Außenwelt identische, beharrliche Gegenstände beherbergt, die im Wechsel unserer Wahrnehmungen ihre kontinuierliche Existenz nicht aufgeben. Obwohl das dauerhafte und unabhängige Dasein der Außenwelt nicht bewiesen werden kann, sind wir nur aufgrund der Kohärenz bzw. Konstanz unserer Wahrnehmungen dazu in der Lage, ein geschlossenes Weltbild zu entwerfen, uns in der Welt zu orientieren und in ihr Zwecke zu verfolgen. Durch die Idee der Kohärenz und Konstanz können wir nach Hume den unhintergehbaren skeptischen Vorbehalt in unserer Überzeugung von der Existenz der Außenwelt ein Stück weit revidieren. Dies hat nicht nur Relevanz für den Alltagsglauben, sondern in gleichem Masse für den religiösen Glauben. Denn die Kohärenz und Konstanz einer unabhängigen von uns existierenden Außenwelt zeichnet sich wesentlich auch dadurch aus, dass die Naturgesetze kohärent und konstant sind. Werden sie verletzt, ist eine solche Kohärenz und Konstanz beschädigt und unser Glaube an eine unabhängige Außenwelt erschüttert. Erschüttert wäre dieser Glaube auch, wenn es Wunder geben sollte. Denn Wunder sind mit Naturgesetzen inkompatibel. Das heißt gäbe es Wunder, würde es Naturgesetze nicht geben, mit allen negativen Auswirkungen auf unsere kohärenten und konstanten Alltagsüberzeugungen. Wie abschließend gezeigt werden soll, erweisen sich daher die psychisch-mentale, foundationalistische sowie kohärentistische Eigenschaft der Überzeugung als gleichermaßen bestimmend für den „religious belief“, den Hume auch „faith“ nennt.

3. Belief und Faith

Obwohl Hume den Ausdruck „faith“ anders als den Begriff „belief“ an vergleichsweise wenigen Stellen seines Werkes verwendet, ist der Sache nach doch klar, dass für ihn „faith“ und „belief“ nicht gleichbedeutend sind. Während „belief“ für Überzeugungen oder Meinungen aller Art stehen kann, bedeutet „faith“ spezifisch den „religious belief“, also Überzeugungen, deren Gegenstand Gott bzw. das „Göttliche“ („divine“, *DNR*, 130) ist.⁹ Jedoch stellt der religiöse Glaube („faith“) keine unabhängige Klasse von Überzeugungen dar. Zwar hat der religiöse Glaube einen ausgezeichneten Gegenstand, doch ist er durch eben dieselben Eigenschaften gekennzeichnet wie der allgemeine „belief“. Religiöser Glaube lässt sich sowohl als psychisch-mentales Phänomen beschreiben als auch foundationalistisch und kohärenti-

⁹ HUME, David: *Dialogues Concerning Natural Religion*. In: GASKIN, John Charles Addison (Hrsg.): *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford 1993 (abgekürzt *DNR*).

stisch verstehen. Es ist gerade die Analyse der Rechtfertigungsstruktur religiöser Überzeugungen, durch die sich Hume zu seiner Religionskritik im allgemeinen sowie zur Wunderkritik im besonderen veranlasst sieht. Die Gründe, mit denen er seine generelle Skepsis gegenüber der Gewissheit von Überzeugungen legitimiert, treffen dabei in besonderem Masse auch die mit dem religiösen Glauben verbundenen epistemischen Ansprüche.

In den Eingangspassagen der *Dialogues Concerning Natural Religion* richtet sich Cleanthes mit dem Vorwurf an Philo, der im wesentlichen die Position Humes¹⁰ vertritt,

[...] to erect religious faith on philosophical scepticism; and you think, that if certainty or evidence be expelled from every other subject of inquiry, it will all retire to these theological doctrines, and there acquire a superior force and authority. Whether your scepticism be as absolute and sincere as you pretend, we shall learn by and by, when the company breaks up: We shall then see, whether you go out at the door or the window; and whether you really doubt if your body has gravity, or can be injured by its fall; according to popular opinion, derived from our fallacious senses, and more fallacious experience. And this consideration [...] may, I think, fairly serve to abate our ill-will to this humorous sect of the sceptics. If they be thoroughly in earnest, they will not long trouble the world with their doubts, cavils, and disputes: If they be only in jest, they are, perhaps, bad railleurs, but can never be very dangerous, either to the state, to philosophy, or to religion. (*DNR*, 34)

Es ist liegt in der Konsequenz seiner Religionskritik, dass Hume diesem Vorwurf im Grunde nicht widerspricht. Schließlich konzidiert er in der Schlußpassage des Dialogs: „To be a philosophical Sceptic is, in a man of letters, the first and most essential step towards being a sound, believing Christian“ (*DNR*, 130). Das heißt ein Christ kann nur dann wahrer, gläubiger Christ sein, wenn er zur Einsicht gelangt ist, dass die Gewissheitsansprüche religiösen Glaubens wie diejenigen aller Überzeugungen skeptischen Bedenken nicht standzuhalten vermögen. Daher kann sich religiöser Glaube auch nicht auf Vernunft gründen: „Our most holy religion is founded on *Faith*, not on reason“ (*EHU*, 131). Zwar verfährt die Theologie in Gottesbeweisen auch nach Vernunftgründen. Da diese Beweise jedoch eine Tatsache betreffen, nämlich die Existenz Gottes, gehen alle Vernunftgründe letztlich auf Erfahrung zurück: „Devinity or Theology, as it proves the existence of a Deity [...] has a foundation in *reason*, so far as it is supported by experience. But its best and most solid foundation is *faith* and divine revelation.“ (*EHU*, 165). Religiöser Glaube oder „*faith*“ ist folglich eine Überzeugung von der Exi-

¹⁰ Ob Philo in jeder Hinsicht die Position Humes repräsentiert, wird kontrovers debattiert. Siehe dazu die Diskussion von GASKIN, John Charles Addison: Hume's Critique of Religion. In: *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976), S. 301–311.

stenz Gottes, die nicht auf Vernunftdenken gründet.¹¹ Aber auch durch Berufung auf Wunder kann religiöser Glaube nicht gerechtfertigt werden. Denn Wunder widersprechen allem, was uns Erfahrung, auf die sowohl unsere Alltags- als auch wissenschaftlichen Überzeugungen zurückgehen, lehrt:

So that, upon the whole, we may conclude, that the Christian Religion not only was at first attended with miracles, but even at this day cannot be believed by any reasonable person without one. Mere reason is insufficient to convince us of its veracity: and whoever is moved by Faith to assent to it, is conscious of a continued miracle in his own person, which subverts all the principles of his understanding, and gives him a determination to believe what is most contrary to custom and experience. (*EHU*, 131)

Dass der Christ, der aus reinen Vernunftgründen glaubt, gegen alle Verstandesprinzipien sowie gegen jegliche Gewohnheit und Erfahrung von der Existenz Gottes überzeugt ist, zeigt Hume im wesentlichen mit denselben Argumenten, auf die sich auch seine allgemeine Konzeption des „belief“ stützt. Demnach handelt es sich bei Wundern, so Hume im Abschnitt X der *Enquiry Concerning Human Understanding*, um Tatsachen, die daher auch nur direkt oder indirekt durch Erfahrung erwiesen werden können. Erfahrung aber ist fallibel („not altogether infallible“), so dass auf sie gegründete Urteile über „matters of fact“ immer nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit („probability“) wahr sein können (*EHU*, 110–111). Dies gilt auch für Testimonialberichte, erachten wir sie auch als noch so zuverlässig.¹²

¹¹ Umstritten ist, ob religiöser Glaube bei Hume als rational oder natürlich aufgefasst werden muss. Für John Charles Addison GASKIN (God, Hume and Natural Belief. In: *Philosophy* 49 (1974), S. 281–294) etwa ist Humes „faith“ klarerweise rational, nicht zuletzt da religiöser Glaube Gegenstand kritischer, ‚rationaler‘ Diskussion sein kann. Dagegen argumentiert Terence PENELHUM (Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy. In: *Philosophical Quarterly* 33 (1983), S. 166–181), Hume vertrete eine Art skeptischen Fideismus und damit die Auffassung, religiöser Glaube könne nicht rational, sondern nur natürlich sein. Siehe zu dieser Frage auch COSTELLOE, Timothy M.: 'In Every Civilized Community'. Hume on Belief and the Demise of Religion. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 55 (2004), S. 171–185.

¹² Vgl. *EHU*, 113: "The reason why we place any credit in witnesses and historians, is not derived from any *connexion*, which we perceive *a priori*, between testimony and reality, but because we are accustomed to find a conformity between them. But when the fact attested is such a one as has seldom fallen under our observation, here is a contest of two opposite experiences; of which the one destroys the other, as far as its force goes, and the superior can only operate on the mind by the force, which remains. The very same principle of experience, which gives us a certain degree of assurance in the testimony of witnesses, gives us also, in this case, another degree of assurance against the fact, which they endeavour to establish; from which contradiction there necessarily arises a counterpoise, and mutual destruction of belief and authority. *I should not believe such a story were it told me by Cato*, was a proverbial saying in Rome, even during the lifetime of that philosophical patriot. The incredibility of a fact, it was allowed, might invalidate so great an authority." Siehe in diesem Zusammenhang die Erörterung des Problems testimonialer Berichte bei FAULKNER, Paul: David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 79 (1998), S. 302–313.

Der Hauptgrund, warum religiöser Glaube nicht durch Wunder gerechtfertigt werden kann, besteht für Hume darin, dass Wunder Naturgesetze verletzen: „A miracle is a violation of the laws of nature“ (*EHU*, 114).¹³ Wunder widersprechen allen Erkenntnissen, die wir durch Erfahrung als einzige Quelle unseres Wissens über die Welt erwerben können. Wie dargelegt wurde, beruhen auf Erfahrung gegründete Überzeugungen auf Gewohnheit, die sich aus ebenso kohärenten wie konstanten Wahrnehmungen speist, die wir machen. Wie im klassischen Falle der Kausalität fassen wir daher nach Hume auch Naturgesetze als durch gewohnheitsmäßige Wahrnehmung begründete Regularitäten auf, von denen wir überzeugt sind, dass sie die von uns beobachtbaren kohärenten und konstanten Vorgänge in der Natur repräsentieren. Dabei steht aber auch unser Wissen über Naturgesetze unter skeptischem Vorbehalt, denn auch dieses Wissen ist fallible. Gleichwohl kann es Wunder in der Natur nicht geben, da sie allem widersprechen, was sich durch Erfahrung belegen lässt und damit den Naturgesetzen entspricht:

There must, therefore, be a uniform experience against every miraculous event, otherwise the event would not merit that appellation. And as a uniform experience amounts to a proof, there is here a direct and full proof, from the nature of the fact, against the existence of any miracle; nor can such a proof be destroyed, or the miracle rendered credible, but by an opposite proof, which is superior. (*EHU*, 115)

Wie im Falle des allgemeinen „belief“ können wir daher vom Gegenstand des „religious belief“ oder „faith“, das heißt Gottes, insofern keine Gewissheit besitzen, als sich seine Existenz auch durch Wunder nicht belegen lässt. Für die Art des spezifisch religiösen Glaubens, für den derselbe skeptische Vorbehalt wie für Überzeugungen überhaupt gilt, wählt Hume den Ausdruck „faith“. Religiöser Glaube oder „faith“ ist jedoch kein „Aberglaube“ oder irrationale Überzeugungseinstellung, die wir gegenüber der Existenz Gottes einnehmen. Aberglaube wäre „faith“ nur dann, wenn wir religiösen Glauben mit rein rationalen Mitteln bzw. durch empirische Evidenzen oder Wunder zu bewahrheiten versuchten.¹⁴ Die Einsicht aber, dass wir weder aus Vernunftgründen noch aufgrund empirischer Evidenzen oder Wunder an Gott glauben können, zwingt uns nach Hume zur Aufgabe aller Gewissheitsansprüche in Religion und Theologie und zum Eingeständnis, dass wir so wie

¹³ Vgl. THEIS, Robert: Humes Dekonstruktion der Religion in der *Enquiry Concerning Human Understanding*. In: Recht – Moral – Selbst. Gedenkschrift für Wolfgang H. Schrader. HEINZ, Mariona und HAMMACHER, Klaus (Hrsg.): Hildesheim, Zürich, New York 2004, S. 294–310. Theis erläutert Humes Religionskritik in der *Enquiry* aufschlussreich im Ausgang von dessen empiristischen Erkenntnisprogramm und zeigt überzeugend, wie Hume anhand eines „Dekonstruktionsprinzips“ durch rationale Prinzipien generierte religiöse Überzeugungen letztlich als „Aberglaube“ entlarvt (vgl. ebd. S. 297).

¹⁴ Vgl. ebd.

wir im „belief“ an die Existenz der Außenwelt auch durch „faith“ an die Existenz Gottes nur glauben können. Auch wenn sich „belief“ und „faith“ durch den spezifischen Gegenstand des religiösen Glaubens unterscheiden, sind sie für Hume der Sache nach und aus denselben Gründen doch dieselbe Art fallibler Überzeugung.

Unglaube und Unvernunft

Überlegungen im Anschluß an *Summa contra gentiles* III 27 – 48¹

NORBERT HINSKE

1. Das generelle Problem ...

Das Verhältnis von Vernunft und Glauben ist oft erörtert worden. Es ist ein Dauerbrenner über die Jahrhunderte hinweg. Dabei zeichnen sich immer wieder zwei argumentative Grundmuster ab; die Geschichte hält Beispiele genug für beide bereit. Das erste Grundmuster, das von Seiten der Theologie oft ebenso entschieden verfochten wird wie von Seiten der Philosophie, geht von einer prinzipiellen Unvereinbarkeit von Vernunft und Glauben aus. Es gibt nur ein Entweder-oder. Entweder man gründet seine Lebensführung auf vernünftige Überlegungen, wie immer diese auch im einzelnen beschaffen sein mögen, oder man gründet sie auf irgendeine Form von Glauben, der der Vernunft nur soweit Raum läßt, wie sie ihm nicht widerspricht. Das zweite Grundmuster dagegen vertritt eine prinzipielle Vereinbarkeit beider. Der Glaube mag zwar von Überzeugungen getragen werden, die sich vor der Vernunft nicht zureichend rechtfertigen lassen, aber die Vernunft widerspricht diesen auch nicht, so daß beide sehr wohl scheidlich-friedlich miteinander in Einklang zu bringen sind. Daß es bei beiden Grundmustern historisch wie sachlich gesehen die verschiedenartigsten Ausprägungen gibt, versteht sich von selbst.

Die nachfolgenden Überlegungen möchten weder die Berechtigung noch die Wichtigkeit solcher Diskussionen in Abrede stellen. Sie möchten jedoch einer ganz anders gerichteten Frage nachgehen, nämlich der Frage, ob es nicht am Ende der Unglaube ist, der die Vernunft in ihrem eigenen Geschäft behindert. Deshalb der Titel: Unglaube und Unvernunft, der die letztere als zwingende Konsequenz aus dem ersteren versteht. Es geht also nicht um die Frage, ob der Glaube die Vernunft behindert, sondern um die Frage, ob es nicht geradezu umgekehrt der Unglaube ist, der der Vernunft im Wege steht. Anders formuliert könnte die Frage auch lauten: Ist die Vernunft, ganz auf sich gestellt, überhaupt dazu imstande, ihren eigenen Einsichten mit letzter Konsequenz Folge zu leisten, oder führt der Unglaube nicht zwangsläufig, unbeschadet aller sporadischen Anfälle von Vernunft, zur Unvernunft? Kann

¹ Die *Summa contra gentiles* wird nach der Ausgabe von PERA, Ceslaus und MARC, Petrus zitiert: *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu „Summa contra Gentiles“*. In 3 Bänden. Turin und Rom 1961 f.

am Ende nur der Glaubende sich mit letzter Entschiedenheit auf die Resultate der Vernunft einlassen?

Diese Frage soll hier jedoch nicht im luftleeren Raum behandelt werden, sie ist ja in vielfältiger Weise historisch bedingt und steht, angefangen von den gebrauchten Begriffen bis hin zu den ins Feld geführten Argumenten, in ganz bestimmten geschichtlichen Traditionen, man mag sich dessen bewußt sein oder nicht. Die Frage soll hier vielmehr an einen klassischen Text anknüpfen, der in die große Gruppe philosophischer Traktate *De vita beata* gehört, nämlich an die Erörterung der Glücksproblematik im dritten Buch der *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquin. Dieser Text nimmt jedoch meines Wissens in der schier uferlosen Literatur zum Thema Glück eine Sonderstellung ein: Er beschränkt sich durchweg auf negative Antworten. Er zeigt von Fall zu Fall mit wohlüberlegten und paßgenauen Gründen, warum diese oder jene Form von Glück mit innerer Notwendigkeit in Überdruß und Enttäuschung enden muß. Auch Thomas geht es dabei vermutlich – ähnlich wie z.B. Aristoteles in seiner *bioi*-Lehre – nur um eine exemplarische Auswahl von Lebensinhalten. Das beginnt, wohl wissend, „daß sich die meisten von ihren Sinnen leiten lassen“, „quod plures vivunt secundum sensum“ (1906; vgl. 2091), mit einem nachdenkenswertem Kapitel mit dem Titel „Daß das menschliche Glück nicht in fleischlichen Genüssen besteht“, „Quod felicitas humana non consistit in delectationibus carnalibus“ (Kap. 27), findet seine Fortsetzung in einem Kapitel „Daß das Glück nicht in irgendwelchen Ehrungen besteht“, „Quod felicitas non consistit in honoribus“ (Kap. 28), und geht dann in einer schier nicht enden wollenden Reihe von Negationen auch so weiter: nicht „im Ruhm“, „in gloria“ (Kap. 29), nicht „in Reichtümern“, „in divitiis“ (Kap. 30), nicht „in weltlicher (bzw. politischer) Macht“, „in potentia mundana“ (Kap. 31), nicht „in leiblichen Gütern“ wie „Gesundheit, Schönheit und sportlichen Höchstleistungen“, „in bonis corporis“, „cuiusmodi sunt sanitas, pulchritudo et robur“ (Kap. 32) und ganz generell nicht im Bereich der „Sinnlichkeit“, „in sensu“ (Kap. 33). In den folgenden drei Kapiteln nimmt Thomas eine bemerkenswerte sprachliche Änderung vor. Er setzt zu dem Substantiv ein Adjektiv hinzu und spricht nun nicht mehr einfach von „Glück“ (felicitas), sondern von „letztem Glück“ (ultima felicitas), so als gäbe es hier fast so etwas wie eine gewisse Annäherung an substantielles Glück. Unter dieser einschränkenden Akzentverschiebung aber gilt auch fernerhin: „Das daß letzte Glück des Menschen nicht im moralischen Handeln besteht“, „in actibus virtutum moralium“ wie der Tapferkeit, der Gerechtigkeit oder der Freigebigkeit (Kap. 34), nicht „in der Urteilkraft“, „in actu prudentiae“ (Kap. 35) und auch nicht „in irgendeiner handwerklichen Tätigkeit“, „in operatione artis“, wie glänzend sie auch gelingen mag (Kap. 36). Aus alledem folgt für Thomas als einzige positive

Feststellung, „daß das letzte Glück des Menschen einzig und allein in der Betrachtung der Wahrheit (im *bios theôrêtikós*) liegen könne“, „quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis“ (Nr. 2152) oder genauer: „in der Betrachtung der Weisheit“, „in contemplatione sapientiae“ (Nr. 2159). Aber mit dieser einzigen positiven Feststellung beginnt für Thomas nur eine neue, vielleicht noch provozierendere Reihe von Negationen: „Daß das menschliche Glück nicht in derjenigen Form von Gotteserkenntnis besteht, die die meisten normalerweise haben“, „in cognitione Dei quae communiter habetur a pluribus“ (Kap. 38), aber auch nicht „in derjenigen Form von Gotteserkenntnis, die man durch Beweise erlangt“, „in cognitione Dei quae habetur per demonstrationem“ (Kap. 39) bzw. „die die Philosophen von Gott durch Beweise erlangen konnten“, „quam philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt“ (Nr. 2172), und schließlich, für einen Mönch etwas überraschend, „Daß das menschliche Glück nicht etwa in derjenigen Gotteserkenntnis besteht, die im Glauben liegt“, „Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae est per fidem“ (Kap. 40). Nach einer langen Auseinandersetzung mit bestimmten Averroistischen Positionen folgt dann ein furioses Schlußkapitel, das noch einmal die Quintessenz des Ganzen formuliert: „Daß das letzte Glück des Menschen nicht in diesem Leben zu finden ist“, „Quod ultima hominis felicitas non sit in hac vita“ (Kap. 48) – oder sollte man mit einer gewissen Verlagerung der Betonung einfach übersetzen: „in diesem Leben nicht zu finden ist“?

Diese nicht abreißende Kette von Negationen könnte einen unwirschen Einwand provozieren: Thomas von Aquin weiß offenbar überhaupt nicht, wovon er spricht. So kann nur ein Blinder von Farben reden. Er hat die Erfahrung von Glück offenbar nie gemacht. So kann nur jemand sprechen, der dem Leben, aus welchen Gründen auch immer, den Rücken gekehrt hat. Vielleicht ist das auch der Grund, warum der vorliegende Text bei der schier uferlosen Diskussion der Glücksproblematik immer wieder übergangen und meines Wissens auch nie in eine Textsammlung zu diesem Thema aufgenommen worden ist.

Doch ein solcher Einwand geht wohl an der Sache vorbei. Thomas weiß sehr wohl: Es gibt im menschlichen Leben Stunden intensiven, unvergeßlichen Glücks. Wir versuchen immer wieder, sie zu wiederholen – man könnte auch sagen: sie wiederzuholen. Thomas spricht ausdrücklich von „umbrae“ felicitatis, von „Schatten von Glück“ (Nr. 849), die auf unser Leben fallen. Und auch seine Einzelanalysen zeigen an zahlreichen Stellen eine verblüffende Lebensnähe. Er kennt die Farbe Glück offenbar in den unterschiedlichsten Schattierungen (in allen kennt sie keiner von uns). Aber Thomas weiß eben auch, daß alles Glück dieser Erde immer wieder von der Reichweite unserer Sehnsucht überholt wird: „Allen ist bewußt, daß Glück eine

Art von vollkommenem Gut ist; sonst würde es die Sehnsucht nicht stillen.“ „*Felicitatem perfectum quoddam bonum omnes confitentur: alias appetitum non quietaret*“ (No. 2250). Deshalb gibt es in unserem Leben nur Stunden von Glück. Aber: „Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer“; *mia chelidôn ear ou poiei*, heißt es bei Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* (1098a 18). Das ist keine Aussage über die Jahreszeiten. Es ist eine Aussage über das Glück des menschlichen Lebens, und sie ist alles andere als harmlos.

Es ist oft darüber diskutiert worden, ob die *Summa contra gentiles* (genauer: ihre ersten drei Bücher) denn nun eine *Summa philosophica* oder auch bloß wieder eine *Summa theologica* sei. Eine alle zufriedenstellende Antwort ist nie gefunden worden. Vermutlich ist die Frage so auch viel zu pauschal formuliert. Stattdessen sei hier eine ganz andere Frage zur Diskussion gestellt. Thomas gebraucht ja gerade in den genannten Kapiteln sehr wohl vernünftige Argumente. Viele von ihnen gehen auf die antike Diskussion der Glücksproblematik zurück, die Thomas weit über Aristoteles hinaus in erstaunlichem Maße präsent gewesen ist (für die quellengeschichtliche Arbeit bleibt hier noch viel zu tun). Warum aber läßt der Mensch diese Argumente so häufig gar nicht an sich heran und versteift sich stattdessen auf eine ganz bestimmte Form von Glück? Eine mögliche Antwort könnte lauten: Der Mensch kann gar nicht darauf verzichten, glücklich zu werden. „Alle Menschen streben danach, glücklich zu sein“. „Das ist der Beweggrund aller Handlungen aller Menschen, selbst derer, die im Begriff stehen, sich aufzuhängen“; „*Tous les hommes recherchent d’être heureux*“. „*C’est le motif de tous les hommes, jusqu’a ceux qui vont se pendre*“, schreibt Pascal (*Pensées* 425). Die Argumente gegen diese oder jene Form von Glücksentscheidung mögen daher noch so überzeugend sein – der Mensch läßt sie gar nicht an sich heran, weil er nichts Besseres weiß. Er klammert die Glücksfrage – und das heißt: die entscheidende Frage seines Lebens – einfach aus seinen vernünftigen Überlegungen aus. Es scheint ihm immer noch das geringere Übel, überhaupt nicht darüber nachzudenken und sich dem Augenblick zu überlassen, als sich die zahllosen Aporien seiner eigenen Glücksentscheidung mit kühlem Kopf vor Augen zu führen. Nur der Glaubende, für den das Glück dieser Erde nicht das letzte Wort hat, verfügt überhaupt über den Spielraum, vernünftig über sein Glück nachzudenken und die verschiedenartigen Möglichkeiten von Glück nüchtern gegeneinander abzuwägen. Glaube und Vernunft, Unglaube und Unvernunft gehen bei dieser Frage Hand in Hand.

2. ... und seine Erörterung im einzelnen

Um die genannten Probleme nicht im Abstrakten zu belassen, seien hier wenigstens zwei der von Thomas behandelten Lebensinhalte, die Ehre (*timē*), und der Reichtum en détail analysiert. Das kann zumindest die Art und Weise veranschaulichen, in der Thomas an die Dinge herangeht. Als erstes Beispiel sei demgemäß das Kapitel 28 in seinen zentralen Gedanken vorgestellt: „Daß das Glück nicht in irgendwelchen Ehrungen besteht“, „Quod felicitas non consistit in honoribus“. Auch wenn die Form der Ehrungen von Jahrhundert zu Jahrhundert wechselt (heute sind es wohl nicht so sehr Titel und Orden, sondern vielmehr die Preise, die tagtäglich auf irgendwelche Preisträger herabregnen) – das genannte Kapitel der *Summa contra gentiles* ist dennoch von zeitloser Gültigkeit.

Das Hauptargument Thomas von Aquins, das mehr oder minder auf die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles (1095b 22 f.) zurückgeht, lautet: „Was wegen etwas anderem gut und begehrenswert ist, das ist nicht das letzte Ziel.“ „Quod est propter alterum bonum et desiderabile, non est ultimus finis“ (Nr. 2106). „Von solcher Art aber ist die Ehre: zu Recht wird jemand nämlich nur wegen eines anderen Guts, das er an sich hat, geehrt.“ „Tale autem est honor: non enim aliquis recte honoratur nisi propter aliquod aliud bonum in eo existens.“ Mit anderen Worten: Das, worauf es ankommt, ist nicht die Auszeichnung selbst, sondern der Grund für die Auszeichnung. Ohne ihn hätte die Auszeichnung eher etwas Peinliches. Oft genug ist das ja auch tatsächlich der Fall. Aber nur in den seltensten Fällen kann sich der Mensch seines Verdienstes oder seiner Qualitäten wirklich sicher sein; gerade deshalb strebt er nach äußerer Anerkennung. Es ist vor allem unsere eigene Unsicherheit, die uns die Bestätigung von außen als Glück empfinden läßt. Thomas fährt deshalb fort: „Und genau aus diesem Grund möchten die Menschen geehrt werden, gewissermaßen, als wollten sie eine Bestätigung haben für irgendetwas Gutes, das sie auszeichnet.“ „Et propter hoc homines honorari quaerunt, quasi boni alicuius quod in eis est testimonium habere volentes“. „Daher freut es die Menschen auch mehr, wenn sie von bedeutenden und einsichtsvollen Leuten geehrt werden“, „unde et magis gaudent homines a magnis et sapientibus honorari“; *hypo tōn phronimōn*, steht bei Aristoteles (1095b 28). Was aber nur aus Mangel an Selbstvertrauen als Glück empfunden wird, kann schwerlich ein tragfähiges Glück sein. „Folglich kann man das Glück des Menschen nicht in irgendwelche Ehrungen setzen.“ „Non est igitur in honoribus felicitas ponenda.“

In enger Verwandtschaft damit steht ein anderes Argument, das tief in die Geisteshaltung Thomas von Aquins blicken läßt: „Geehrt werden können auch Leute, die nichts wert sind. Deshalb ist es besser, der Ehre wert zu sein

als geehrt zu werden.“ „Honorari [...] possunt etiam mali. Melius est igitur fieri honore dignum quam honorari“ (2108). Das Wissen um die eigenen Qualitäten, so prekär diese auch sein mögen, und die daraus resultierende Gelassenheit ist dem Glück immer noch ein Stückweit näher als das Narrenspiel der öffentlichen Ehrungen. „Mehr sein als scheinen“, wird es Jahrhunderte später bei Schlieffen über Moltke heißen, einer der schönsten Sätze meiner Preußischen Heimat. In einer Welt des Showgeschäfts freilich, das auf den täglichen Applaus angewiesen ist, müssen solche Sätze befremdlich klingen.

Thomas beruft sich also nicht etwa auf irgendwelche Schriftstellen, die gerade bei diesem Thema nahe gelegen hätten. Er beruft sich auch nicht auf die Kirchenväter. Er erweist sich vielmehr ähnlich wie Aristoteles als der kühle Beobachter, der die Dinge sieht, wie sie nun einmal sind. Etwas Vernunft reicht aus, um zu der Einsicht zu gelangen: Ehrungen mögen uns eine Stunde oder einen Tag lang glücklich machen, ein tragfähiges Glück sind sie nicht. Wären wir nicht so unsicher, so wären wir für Ehrungen nicht so empfänglich, wenn auch vielleicht jeder auf seine eigene Art. Vermutlich hatten Thomas schon sein Elternhaus, aber auch Universität, Kirche und Orden Anlaß genug zu Beobachtungen dieser Art gegeben. Manche über Thomas berichtete Anekdoten passen übrigens ganz gut zu diesem Stück seiner Philosophie.

Ein zweites, nicht weniger illustratives Beispiel bietet das Kapitel 30: „Daß das Glück des Menschen nicht im Reichtum besteht“, „Quod felicitas hominis non consistit in divitiis“. Sein Grundgedanke, sozusagen das Leitmotiv des Kapitels, ist der lapidare Hinweis auf die bloße Dienstfunktion des Reichtums: „Reichtümer werden nur wegen etwas anderem erstrebt“, „Non enim appetuntur divitiae nisi propter aliud“. „Für sich genommen nämlich haben sie nichts Gutes an sich, sondern nur dann, wenn wir von ihnen Gebrauch machen“, „per se enim nihil boni inferunt, sed solum cum utimur eis“ (Nr. 2118).

Damit aber ist auch schon das Grunddilemma des Reichtums berührt, das in der antiken Philosophie immer wieder aufs Geistreichste reflektiert worden ist; bei Thomas hat wohl vor allem Boethius mit seiner Schrift *De consolatione philosophiae* (II 5) Pate gestanden. Das Dilemma ist: Sein Glück muß der Mensch festhalten. Das Glück des Reichtums aber, insbesondere des Geldes, bekommt er nur zu schmecken, wenn er von ihm auch tatsächlich Gebrauch macht, und das bedeutet eben: wenn er es ausgibt. Sonst bleibt es immer nur ein bloß vorgestelltes Glück, ein Glück auf dem Papier bzw., in der Sprache der Antike gesprochen, ein bloßes Stück Metall, das man auch ebenso gut durch irgendeinen Stein ersetzen könnte. Demgemäß heißt es auch bei Thomas von Aquin: „Der Erwerb oder die Erhaltung von demje-

nigen, was dem Menschen dadurch am meisten nützt, daß er es aus der Hand gibt, kann nicht das höchste Gut des Menschen sein. Reichtümer aber bringen eben dadurch am meisten Nutzen, daß man sie ausgibt.“ „Eorum possessio vel conservatio non potest esse summum hominis bonum quae maxime conferunt homini in hoc quod emittuntur. Divitiae autem in hoc maxime conferunt quod expenduntur“ (Nr. 2119). Eben diese Zwickmühle ist es, die den Reichen nahezu zwangsläufig daran hindert, glücklich zu sein. Der einzige Ausweg aus diesem Dilemma ist die Freigebigkeit, die „liberalitas“ (Nr. 2120), die darin besteht, daß man das Geld weggibt, und nicht darin, daß man es bewahrt.

Auch bei dieser Thematik hätte die Berufung auf Schrifttexte nahegelegen. Aber kein Wort von alledem. Auch hier läßt sich Thomas von Aquin von rein philosophischen Erwägungen leiten – oder vielleicht zum Teil auch einfach von der Beobachtung seiner Umwelt. Um die Tücken des Reichtums zu durchschauen – die Philosophie der Antike zeigt es – genügt die Vernunft. Doch auch hier stellt sich die Frage: Warum lassen so viele deren Argumente, wenn es Ernst wird, einfach nicht an sich heran, und das, obwohl sie unglaublich viel Vernunft darauf verwenden, Reichtum zu erlangen oder ihn zu bewahren? Wo liegt der Grund für so viel Unvernunft?

3. Die Grundaporie des menschlichen Glücksverlangens

Die gewählten beiden Beispiele mögen genügen, den Argumentationsstil, den Thomas von Aquin in seinem Glückstraktat verfolgt, zu charakterisieren. Zu weiteren Einzelheiten und zu den verschiedenen Beweisstrategien des Traktats sei auf den fast fünfzig Jahre alten Beitrag des Verfassers *Handeln und Enttäuschung*² verwiesen. So unterschiedlich die analysierten Glücksinhalte aber auch sein mögen, überall zeigt sich Thomas als der nüchterne, illusionslose Beobachter, der die Vernunft einfach ihren Gang gehen läßt. Statt weiterer Einzelanalysen sei hier nur noch das abschließende Kapitel des vorliegenden Glückstraktats etwas näher erörtert. Sein Thema sind insbesondere die Aporien, in die die Vernunft bei dieser Frage gerät. Es macht eindringlich sichtbar, wie schwer es der auf sich selbst gestellten Vernunft fällt, bei der Frage nach den Glücksmöglichkeiten des menschlichen Lebens zu sich selbst zu stehen.

Thomas knüpft dabei an eine Formulierung der Nikomachischen Ethik an, über die die Interpreten oft stillschweigend hinweggehen. Er schreibt: Aristoteles ging davon aus, „daß der Mensch nicht das vollkommene Glück

² Handeln und Enttäuschung. Überlegungen zu CG. III 25 f. In: Engelhardt, Paulus (Hrsg.): Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik. Mainz 1963, S. 213–227.

erlange, sondern eine Art Glück auf seine Weise“, „posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo“ (Nr. 2260) – *makarios d'anthrôpous* (1101a20), heißt es bei Aristoteles. Diese Feststellung ‚des‘ Philosophen aber hat für Thomas etwas Zwangsläufiges: Er mußte die Dinge so sehen.

Aber was sagt Aristoteles an dieser Stelle eigentlich? Er sagt – das jedenfalls ist die Interpretation, die Thomas gibt –: So richtig glücklich werden wir nie. So glücklich zu werden, wie wir es uns in Wahrheit erträumen, ist uns Menschenkindern versagt. Glücklich werden können wir immer nur nach Maßgabe der Möglichkeiten des menschlichen Lebens. Aber wie groß oder vielleicht richtiger: wie begrenzt sind diese Möglichkeiten? Durch eine kluge Wahl unserer Lebensform, unseres *bios*, können wir möglicherweise das Beste aus der Sache machen. Aber auch das Beste ist weit von den Vorgaben unserer ursprünglichen Sehnsucht entfernt. Alles geben die Götter, die unendlichen, niemandem. „Des Lebens ungemischte Freude / Ward keinem Irdischen zuteil“. Offenkundig spricht hier ein Mann, der sich der Aporien des menschlichen Glücksverlangens, der Diskrepanz zwischen Sehnsucht und Erfüllung, ohne darüber groß zu lamentieren, nur zu gut bewußt gewesen ist. Daß Aristoteles an dieser Stelle nicht das Wort *eudaimôn*, sondern das Wort *makarios* gebraucht, ist wohl kein Zufall – die *makariotês* bezeichnet im Griechischen ja die keinerlei Schranken unterworfenen Form des Glücks, die allein den Göttern vorbehalten ist.

Thomas von Aquin hat die tiefe Melancholie, die über dem Werk des Aristoteles liegt, hellichtig erkannt. Er schreibt: „Daraus geht zur Genüge hervor, was für eine Bedrängnis diese glänzenden Köpfe eben deshalb durchlitten haben.“ „In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia.“ Und Thomas fährt fort: „Von diesen Bedrängnissen werden wir befreit werden, wenn wir [...] davon ausgehen, daß der Mensch aufgrund der Unsterblichkeit seiner Seele nach diesem Leben zu dem wahren Glück gelangen könne.“ „A quibus angustiis liberabimur si ponamus [...] hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortalis existente“ (Nr. 2261). Erst durch eine solche Annahme gewinnt die Vernunft die Gelassenheit, zu ihren eigenen Einsichten zu stehen und sich zu trauen, vernünftig zu sein.

Meditation des christlichen Glaubens

JOACHIM KOPPER

Das christliche Denken versteht sich selbst aus dem jüdischen Glauben und der jüdischen Religion, wie sie in der Bibel dargestellt sind. Die Schriftgelehrten der Bibel berichten in reiner produktiver Einbildungskraft, deren Gestalten in bildlicher Darstellung man früher auch Inspiration genannt hat, von der Erschaffung der ersten Menschen, davon, dass sie Gott unter das Verbot vom Baum der Erkenntnis zu essen gestellt hat, und von ihrem Sündenfall. Gott verflucht den Boden der Erde, von dem die Menschen leben, und bestimmt ihr Leben durch das Ende im Tode: „Denn du bist Erde und sollst Erde werden [...]“. Adam und Eva haben zwei Söhne, Abel und Kain, beide opfern Gott als ihrem Herrn. Der Herr sieht Abels Opfer gnädig an, das Opfer Kains aber verwirft er. Kain ergrimmt und erschlägt seinen Bruder Abel.

Gott erwählt später das jüdische Volk zu seinem Volke; unter Moses wird das auserwählte Volk der göttlichen Gesetzgebung unterstellt, und wieder später verkünden die Propheten, die die Stimme Gottes hören, Gott als den Herrn und den Richter der Geschichte nicht mehr nur des jüdischen Volkes und letztlich aller Völker auf Erden. Die geschichtliche Darstellung geschieht in einem Verstehen in Einbildungskraft. In diesem religiösen Sichverstehen des jüdischen Volkes aus Gott und unter der Gesetzgebung Gottes tritt nun, nach den Berichten der Evangelien, Jesus ein.

Das Markus-Evangelium spricht in seinen ersten Versen von Johannes dem Täufer. „Johannes, der war in der Wüste, taufte und predigte von der Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden.“ (1,4) Jesus lässt sich – wie viele andere – von Johannes im Jordan taufen. Johannes wird bald darauf ins Gefängnis geworfen. Es heißt (1,14–15): „Nachdem aber Johannes überantwortet war, kam Jesus nach Galiläa und predigte das Evangelium vom Reich Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllet und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium.“

Jesus verkündigt: Die Zeit ist erfüllet und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Diese Verkündigung kann durch menschliches Begreifen nicht verstanden werden: wir begreifen nicht, was die Vollendung der Zeit und das Herbeikommen des Reiches Gottes eigentlich bedeuten solle. Die Menschen erfahren das Gegenwärtigsein Jesu in der Welt, nicht dadurch, dass er, wie die Propheten, gleich anderen Menschen in der Welt da ist, sondern sie erfahren ihn im Hören und aus dem Hören seiner Verkündigung, das für sie auch in Unverstandensein geschieht, in welches Unverstandensein auch der

Verkündiger, der zu ihnen als Mensch spricht, in seinem Sprechen zu ihnen, für sie hineingestellt ist.

Jesus beruft seine Jünger und predigt in den jüdischen Landen. Mark. 9,31–32 finden wir die (zweite) Leidensverkündigung Jesu: „Des Menschen Sohn wird überantwortet werden in der Menschen Hände, und sie werden ihn töten, und wenn er getötet ist, wird er am dritten Tage auferstehen. Sie aber verstanden das Wort nicht.“ Sie verstehen dieses Wort seinem ganzen Umfang nach nicht. Jesus spricht von seinem Menschsein. Er nennt sich selbst des Menschen Sohn, den die Menschen töten werden, und der, wenn er getötet ist, – nicht etwa auf die Weise eines Wunders – auferstehen wird. Wenn sie in diesem Nichtverstehen befangen bleiben, leben die Jünger dann aus der Erfahrung des Todes Jesu. Der Tod Jesu wird von den Jüngern nicht so erfahren und erlebt wie der Verlust anderer Menschen. Denn sie haben Jesus als Menschen in der Welt aus dem Hören seiner Verkündigung und in dieser Verkündigung erfahren, und so wie sie sich diese Verkündigung durch weltliches Begreifen nicht wirklich auslegen konnten, so konnten sie auch das Leben Jesu in der Welt nicht auf diese Weise des Lebens eines jeden Menschen verstehen. Sie erfahren in einer anderen Weise, als wir es beim Tode eines Menschen erleben, die Macht des zeitlichen Geschehens, dem auch Jesus als Mensch verfallen ist. Zugleich aber bewahren sie die Gegenwart Jesu unter ihnen für sich – aus der Verkündigung – in der Erinnerung und in dem bleibenden, der Zeit auch entzogenen, Gültigsein des Wissens um das Vergangene, um das „War“.

Indem die Jünger so nach Jesu Tode Christus, wie er ihnen aus dem Hören seiner Verkündigung in der Erinnerung bleibend im „War“ gegenwärtig ist, als Gemeinde im Glauben für sich bewahren, da wird ihnen aus ihrem Wissen um den Tod Jesu ihr Sichverstehen als Menschen in der Welt als ihr Sichverstehen im Geiste zuteil: und im Geiste verstehen sie sich miteinander als die jüdisch-christliche Gemeinde, zu der ständig neue Glieder hinzugetan werden.

Apg. 2,38: „Petrus sprach zu ihnen: Tut Buße und lasse sich ein jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi, so werdet ihr empfangen die Gabe des Heiligen Geistes.“

2,45–47: „Güter und Habe verkauften sie und teilten sie aus unter alle, nach dem jedermann not war. Und sie waren täglich im Tempel und brachen das Brot hin und her in den Häusern, nahmen die Speise und lobten Gott mit Freuden und einfältigem Herzen, und hatten Gnade bei dem ganzen Volk.“

Eine große Zahl von Menschen vereinigte sich in der jüdisch-christlichen Gemeinde; aber es waren auch viele Juden, vor allem unter den Schriftgelehrten und Priestern, die die Gemeinde verfolgten, so wie sie Jesus als den Verkündiger bis zum Tode verfolgt hatten. In dem Bericht der Bibel von den

ersten Menschen haben Adam und Eva nach dem Sündenfall zwei Söhne, Abel und Kain. Beide bringen, aus ihrem Selbstverständnis unter der Sünde heraus, Gott als ihrem Herrn und Richter ihr Opfer dar. Der Herr sieht das Opfer Abels gnädig an, das Opfer Kains aber verwirft er. Kain ergrimmt und erschlägt seinen Bruder. Er hat seinen Bruder nicht etwa gehasst, sondern er erschlägt ihn, weil er ihn in seiner Gottesverehrung vor Gott übertrifft, weil sein Opfer vor Gott weniger gilt als das Opfer seines Bruders Abel. Nach dem Morde spricht Gott zu Kain 1. Mose 4,11:

Verflucht seist du auf der Erde“, und Kain sagt, V. 13–15. „und muss mich vor deinem Angesicht verbergen und unstät und flüchtig sein auf Erden [...] Und der Herr machte ein Zeichen an Kain, dass ihn niemand erschläge, wer ihn fände.

So wie Kain Abel erschlagen hat, weil er Gott angenehmer war als er selbst es war, so wird Jesus von den Priestern und Schriftgelehrten des jüdischen Volkes dem Tode überliefert. Und die Verfolgung Jesu wird nach seinem Tode als Verfolgung der jüdisch-christlichen Gemeinde fortgesetzt. Ein Mitglied dieser schon groß gewordenen Gemeinde, Stephanus, legt in einer langen Predigt die Hl. Schrift auf die Verkündigung und den Tod Jesu hin aus. Er wird von den Gegnern der Gemeinde – zu Tode – gesteinigt. Und es heißt dazu Apg. 8,1: „Saulus aber hatte Wohlgefallen an seinem Tode.“

Jesus ist in seinem Leben und in seinem Tode im Hören und aus dem Hören seiner Verkündigung, die unbegriffen bleibt, von den Menschen verstanden, und der Tod dieses Menschen ist in einer anderen Weise erfahren, als der Tod anderer Menschen. Er wird auch von den Verfolgern Jesu anders erfahren. Im Verstehen Jesu aus dem Hören seines Verkündigens und in der Verkündigung hat auch Paulus den Tod Jesu als einer der Verfolger Jesu erfahren. Seine Konversion erfolgt aus diesem Erfahren des Todes Jesu. In seinem 2. Briefe an die Korinther schreibt Paulus von einem Erlebnis aus der Zeit nach seiner Bekehrung, das aber auch schon lange zurück lag. 2. Kor. 12,2–4: „Ich kenne einen Menschen in Christo; vor 14 Jahren (ist er in dem Leibe gewesen, so weiß ich's nicht; oder ist er außer dem Leibe gewesen, so weiß ich's auch nicht. Gott weiß es) wird derselbe entzückt bis in den dritten Himmel. Und ich kenne denselben Menschen (ob er in dem Leibe oder außer dem Leibe gewesen ist, weiß ich nicht; Gott weiß es), der ward entrückt bis in das Paradies und hörte unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen kann.“

Paulus spricht es aus, dass er unaussprechliche Worte gehört habe, er spricht von etwas, das man gerade nicht sagen kann. Auf die Weise eines behauptenden Aussprechens wird angegeben, was sich jeglichem Sagen entzieht. Man würde das, was hier behauptend ausgesagt wird, auch nicht richtig angeben, wenn man es ein Erfahren in Schweigen oder in der Stille

nennen würde. Was durch Sprechen angegeben werden kann, findet hier vielmehr gerade nicht statt. In diesem Erfahren dessen, was durch Sprechen nicht bezeichnet werden kann, sondern dem Sprechen entzogen bleibt, gibt nun der Apostel gleichwohl in einem Sprechen Ausdruck, in dem er das gemeine Sicherfahren des Menschen in seinem angebbaren Sicherleben auf ein Geschehen überträgt, das er als unaussprechliches Geschehen als das Geschehen seines Todes angibt. Röm. 6,3–4,7: „Alle die wir in Jesum getauft sind, die sind in seinem Tod getauft. So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod [...] Wer gestorben ist, der ist gerechtfertigt von der Sünde.“

Was in dem zuvor zitierten Wort – als unaussprechlich – als Entzückung ausgesagt wird, das wird hier in der Sprache, die von der Lebenserfahrung des Menschen, die immer an sein Leben gebunden ist und die den Tod nicht eigentlich kennt, als das Sicherfahren des Menschen im Tode als einem unaussprechlichen Geschehen, – als die Erfahrung des Begrabenseins in den Tod ausgesprochen. Und dieses innere Sicherfahren des Menschen, wie es als solches etwas ist, was sich allem behauptenden Sprechen, das immer von etwas, was in Gegebenheit erfahren ist, spricht, entzieht, wird dann als das Sichverstehen des Menschen in dem Gerechtfertigtsein von aller Sünde, auch wieder als ein Erfahren – das sich allem behauptenden Aussprechen entziehen muss – angegeben. Der Apostel weiß sich in diesem Erfahren, durch Christi Tod, in dem er sich im Innesein in Gott versteht, als der Gerechtfertigte. Dieses innerliche Sicherfahren im Tode und im Gerechtfertigtsein durch den Tod Christi wird dann aber von Paulus weiter im behauptenden Aussagen und Begreifen auf die Weise der Bestimmung seines Lebens in der Welt und des ihm in dieser Welt gegebenen Auftrags vorstellig gemacht. 1. Kor. 4,9: „Ich halte aber dafür, Gott habe uns Apostel für die Allergeringsten dargestellt, als dem Tode übergeben.“ 15,31–32: „Bei unserem Ruhm, den ich habe in Christo Jesu unserm Herrn, ich sterbe täglich. Habe ich nach menschlicher Meinung zu Ephesus mit wilden Tieren gefochten, was hilft's mir.“

In diesem Erfahren seiner selbst versteht sich Paulus nicht so, wie die Glieder der christlich-jüdischen Gemeinde, die sich um die Jünger gebildet hat, es tun, sondern er weiß sich in einem einsamen Sicherleben – im Tode –, aus dem heraus er anderen Menschen das Evangelium predigt. Im Römerbrief (1,1) kündigt Paulus sich an als „ein Knecht Jesu Christi, ausgesendet zu predigen das Evangelium Gottes.“ 1. Kor. 1,17: „Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen.“ Gal. 1,11: „Ich tue euch aber kund, liebe Brüder, dass das Evangelium, das von mir gepredigt wird, nicht menschlich ist.“ 2. Kor. 4,12–13: „Darum ist nur der Tod mächtig in uns, aber das Leben in Euch. Dieweil wir aber denselben Geist des

Glaubens haben [...], so glauben wir auch, darum so reden wir auch.“ Dto. V. 5: „Denn wir predigen nicht uns selbst, sondern Jesum Christum, dass er sei der Herr, wir aber eure Knechte um Jesu Willen.“

Jesu Verkündigung des Reiches Gottes betrifft die einzelnen Menschen, indem sie als die Verkündigung der guten Botschaft für alle Menschen gleichermaßen gilt. Die christlich-jüdische Gemeinde, wie sie sich aus der Verkündigung der Jünger nach Christi Tod in Jerusalem gebildet hat, ist mit den Gemeinden, wie sie durch die Predigt des Apostels Paulus, weit über das jüdische Land hinaus, entstanden ist, in der Gemeinsamkeit eines Sichverstehens zusammengeschlossen. Für das Sichverstehen der christlichen Gemeinden gilt es so im ganzen, dass es sowohl an dem Sichverstehen der Menschen in ihrem gemeinsamen Leben in der Gemeinde, wie auch an dem Bestimmtsein durch eine Predigt teilhat, das aus dem Sichverstehen in Entzückung und aus dem Sichwissen im Tode bestimmt ist: Und sowohl für das Leben in der Gemeinde, wie auch für das Sicherfahren aus der Predigt gilt, dass die Menschen sich dabei ihr Innestehen im Glauben durch ein behauptendes und feststellendes Aussagen und Begreifen vorstellig machen und in diesem behauptenden Aussagen dem Leben im Glauben und in der Verkündigung gerade nicht entsprechen können.

Dass es den Menschen in der Besinnung ausdrücklich aus dem Ungenügen, durch das ihr Sichverstehen bezeichnet ist, darum geht, den Anspruch der behauptenden Predigten Pauli aus dem Glauben zu verstehen, dazu kommt es, glaube ich, erst sehr viel später. Anselm von Canterbury sagt: „Ich suche nicht zu verstehen, damit ich glaube, sondern ich glaube, damit ich verstehe. Denn auch dieses glaube ich: wenn ich nicht schon glaubte, würde ich nicht verstehen.“¹

Das Geschehen des Glaubens aber bestimmt Anselm mit dem Satz: „Wir glauben, du bist das, mit Bezug auf den, Größeres nicht gedacht werden kann: tu esse aliquid quo nihil maius cogitari possit“². Er sagt dasselbe auch so: du bist das, in Bezug auf welches es nicht angeht, dass Größeres gedacht werde (quo nihil maius cogitari valet). In diesem Satz soll nun das Sichverstehen der Menschen im Glauben so bedenken, dass dieser Satz sich als die offenbare Erkenntnis Gottes in Gegenwärtigsein angebe. Das Denken weiß sich in dieser Aussage als solches als die Negation des Begreifens aller weltlichen Gegenstände, in der Größe ihrer Realität in der Welt. Es findet als das Denken dieser Negation für sich selbst als begreifendes Denken statt. Es erfährt sich durch das Aussagen dieser Negation selbst als das Denken eines gegenständlich leeren und unaussprechlichen, unbedingten und unbezüglichen.

¹ CANTERBURY, Anselm von: Proslogion/Anrede. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Robert Theis. Stuttgart 2005, S. 20.

² Ebd. S. 20–22.

chen Geschehens, und das als solches für sich als das Geschehen unbezüglicher Bedeutung und im Negieren alles weltlichen Behauptens als das Offenbarsein in sich dieser Bedeutung geschieht. So kann man – behauptend – sagen, wir erkennen – in der Besinnung – Gott im Glauben als in einem Denken, das unbedingtes Geschehen des Offenbarseins des Seins Gottes ist. Und dieses wäre – in behauptender Aussage – der Gottesbeweis in und aus reinem und bloßem Denken, auf dessen Weise wir – aus dem Glauben der Gemeinde – angeben können, was Paulus mit seinem Aussprechen der Unaussprechlichkeit eigentlich gemeint hat.

Der Mönch Gaunilo hat diesen Beweis, wie er durch das Angeben der bloßen Negation des Begreifens der gegenständlich gegebenen Welt und des Aussagens dieses Begreifens vollzogen sein soll, bemängelt und ihn die Nähe eines Hörens von falschen Sätzen gestellt, wo man auch glaube, gegebene Inhalte zu begreifen, die sich dann als gar nicht vorhanden herausstellen. Gaunilo sagt, wir können die wahre Erkenntnis nur als eine Erkenntnis in Gewissheit erlangen, die sich in Erfahren bezeugt. Ich erfahre mich in meinem Leben als in Gewissheit da seiend und diese Gewissheit gilt unbedingt. Wenn ich mich aber mit meinem Leben in behauptenden Aussagen befasse, die nicht als Erfahren, sondern in ausgesprochenen behauptenden Sätzen, die man hört, vorgebracht sind, dann kann ich, indem ich meines Daseins gleichwohl gewiss bin, auch das Nichtsein meines Daseins aussagen. Für das Sicherfahren des Menschen in Gott, aber gilt die unbedingte Gewissheit, wie sie aus der Verkündigung Christi geschieht, und diese in sich unbezügliche Gewissheit ist Glaubensgewissheit und ist als Gewissheit nicht durch das behauptende Begreifen und Aussagen von Gegebenem betroffen. Anselm hat sich auf diese Kritik Gaunilos bezogen und hat es gewünscht, dass Gaunilos Bemerkungen zusammen mit seiner eigenen Schrift der Nachwelt überliefert werden. – Er bekennt sich zu seinem eigenen Beweis, durch den die Gewissheit, die wir im Glauben haben, als eine Gewissheit einsichtig gemacht werde, die als solche nicht in behauptendem Aussagen, sondern im Sichverstehen des Denkens in der unbedingten und unbezüglichen Bedeutung geschehe. Der Mangel, durch den die Darstellung des Gottesbeweises im Text des „Proslogions“ noch bezeichnet ist, liegt darin, dass das Sichverstehen des Denkens im Geschehen und als das Geschehen dessen, was nicht ausgesprochen werden kann, doch im Ausgang von dem behauptenden gemeinen Menschenverstand und von der auf seine Weise ausgesagten Verneinung vorstellig gemacht wird.

Indem aber die unbedingte und unbezügliche Bedeutung, in der und als die das Denken sich im Glauben versteht, sich dadurch angibt, dass es alles Denkenkönnen weltlicher Größe von sich abweist, ist es sich wohl als Gewisssein offenbar, aber es ist zugleich in das behauptende Aussagen und

Denken gebunden. Vom behaupteten Aussagen des Gegebenen im Denken auszugehen und dies dann durch seine Verneinung – behauptend – als das Sein Gottes auszusagen und zu denken, bleibt als Denken an das Gegebensein der Welt gebunden und enthält als solches die Gewissheit nicht. Wozu das Denken gelangen muss ist, sagt Anselm im Ausgehen von Gaunilo, dass es als das behauptende Aussagen und Denken, das sich auf die in Raum und Zeit gegebenen Welt bezieht, gerade etwas denkt und aussagt, was es nur als Nicht-sein-Können denken kann und was gar kein selbständiges Fürsichgelten hat und was, anstatt in Behaupten als Sein gelten zu können, vielmehr durch das Sein, das Nicht-sein-Können ist, bezeichnet ist. Die räumlich-zeitliche Welt ist das durch das Nichtseinkönnen in sich selbst bezeichnete Bestehen.

All das und nur das kann als nicht-seiend gedacht werden (*possunt cogitari non esse*), was Anfang, Ende oder Verbindung von Teilen hat, und, wie ich es schon sagte, das ist, was irgendwie und irgendwann kein Ganzes ist.³

Der Beweis sagt nicht mehr eine Behauptung des Seins Gottes auf die Weise der Verneinung des weltlich Seienden aus, sondern er gibt das behauptete Aussagen des Seins oder Gegebenseins der Dinge der Welt als das Geschehen von Nichtseinkönnen, d.h. in der Verneinung ihres Geschehens als Fürsichgelten, an. Indem das Sichverstehen des Denkens im Glauben, sich in dieser Aufhebung und als diese Aufhebung des eigenständigen Geltens des Seins der Welt vollzieht, da geschieht damit das unbedingte und unbezügliche Geschehen des Denkens für sich selbst auf die Weise des Erkennens der gegebenen Welt als die als solche geltende Erkenntnis in Gewisssein. Auf diese Weise kann Anselm dann auch das Verstehen des Menschen und der Welt, wie es in dem Predigen des Apostels Paulus als das Aussagen des Ineffabile statthat, in dem Sinne aufnehmen, dass das Gegebensein dieser Welt, das gar nicht mehr – in begriffslosem Denken – als eigenständiges Sein vorstellig gemacht wird, sich als die Weise darstellt, wie das Sichverstehen des Menschen in Gott auf die Weise der Erkenntnis als Gewissheit geschieht: „Gottes unanschaulbares Geschehen, wird von dem Geschöpf in der Welt, durch das, was geschaffen ist, in Verstehen erschaut, und auch seine immerwährende Kraft und Göttlichkeit.“ (Röm. 1,20) Mit diesem Zitat versteht Anselm den Apostel Paulus und sein Predigen als Geschehen des Ineffabile in aussagender Erkenntnis. Sein Beweis hat die Bedeutung des apriorischen Beweises, nicht etwa aber die – vermeintliche – eines kosmologischen Beweises, zu dem er sich doch noch bekannt hätte.

³ Ebd. S. 100.

Bayle über die rationale Unhaltbarkeit der biblischen Schöpfungslehre

LOTHAR KREIMENDAHL

I.

Bei der Beschäftigung mit Pierre Bayle und seinem Werk ist seit einiger Zeit zunehmend der Trend feststellbar, sein Schaffen nicht nur als gelegentlich *auch* in das Gebiet der Philosophie fallend und ihn selbst lediglich als eine Art vagabundierenden Philosophen zu betrachten, sondern seine vielfältigen Auseinandersetzungen mit den antiken wie modernen philosophischen Lehren ernst zu nehmen und ihm selbst den Rang eines grundständigen Philosophen zuzuerkennen. Die in ein und demselben Jahr erschienenen Studien von Thomas M. Lennon¹ und Gianluca Mori², daneben der von uns wenig später herausgegebene Sammelband zur Philosophie in seinem Hauptwerk, dem *Dictionnaire historique et critique*³, sind die auffälligsten Anstrengungen dieser Art, die von einer wachsenden Zahl unselbstständig publizierter Detailuntersuchungen namhafter Forscher in gleicher Absicht flankiert werden.⁴ Das jüngste Beispiel dieser Wahrnehmung und Einschätzung Bayles als eines bedeutenden Denkers liegt in dem Buch von Todd Ryan vor.⁵

Damit ist freilich noch nichts darüber entschieden, ob Bayle ein konsequenter Denker ist⁶ oder ob er in unterschiedlichen Kontexten je verschiedene Argumente präsentiert, wie sie ihm der verhandelten Sache angemessen

Ich danke meinen Mitarbeitern Dr. Volker Dieringer und Armin Emmel, M.A., für die kritische Durchsicht des Manuskripts und für wertvolle Verbesserungsvorschläge.

¹ LENNON, Thomas M.: Reading Bayle. Toronto/Buffalo/London 1999.

² MORI, Gianluca: Bayle philosophe. Paris 1999.

³ KREIMENDAHL, Lothar (Hrsg.): Die Philosophie in Pierre Bayles *Dictionnaire historique et critique*. Hamburg 2004 (= Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte Bd. 16). – Zitate aus dem *Dictionnaire historique et critique* entstammen der zweibändigen deutschen Übersetzung *Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl*. Übersetzt und hrsg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Hamburg 2003, 2006, und werden mit DHC sowie Band- und Seitenzahl angeführt. „Art.“ steht für das corpus articuli, die in runden Klammern stehenden Großbuchstaben verweisen auf die Anmerkungen. Französischer Wortlaut entstammt der vierbändigen fünften (recte: achten) Auflage Amsterdam/Leide/La Haye/Utrecht 1740.

⁴ Mit solchen sind außer den schon genannten Autoren u.a. Antony McKenna und Gianni Paganini hervorgetreten, um nur zwei prominente Bayle-Forscher zu nennen.

⁵ RYAN, Todd: Pierre Bayle's Cartesian Metaphysics. Rediscovering early modern philosophy. New York/London 2009.

⁶ Ryan spricht ihm sogar ein kohärentes metaphysisches Lehrsystem zu, das, wie der Titel seiner Studie bereits zu erkennen gibt, für ihn cartesischer Natur ist. Vgl. ebd.

zu sein scheinen, ohne jedoch deren Kompatibilität zu erwägen, geschweige denn sie aufeinander abzustimmen.⁷ Übereinstimmung besteht aber weitestgehend darin, dass die philosophische Leistung Bayles – trotz seiner gelegentlich zumindest partiellen Übernahme bestimmter philosophischer Lehrstücke vornehmlich des Cartesianismus und der Philosophie Malebranches – in erster Linie auf dem Gebiet der Kritik, um nicht zu sagen der Destruktion der philosophischen Systeme liegt und kaum, falls überhaupt, in der Präsentation eigener konstruktiver Vernunftseinsichten zu erblicken ist.

Dieser Befund stimmt nicht nur gut zu seinen wiederholten Äußerungen über die grundsätzliche Schwäche der Vernunft für die Gewinnung von Erkenntnissen und ihrer Stärke für die Zerstörung derselben;⁸ er entspricht auch Bayles allenthalben im *Dictionnaire* angewendeter Strategie, den Sprung in den Glauben durch Aufweis des Scheiterns aller Bemühungen der Rationalität zu erzwingen; gleichgültig, an welchem Gegenstand sie sich betätigen mag. Sein fideistisches Programm ist aufs engste mit der – ihrerseits philosophisch vindizierten – Verabschiedung aller Vernunftleistung verbunden.

Um Bayles Intentionen klarer zu erfassen und seine genuinen Leistungen auf dem Feld philosophischer Kritik angemessen zu würdigen, haben wir unsererseits vorgeschlagen, seinen rhapsodischen Widerlegungen den Plan zu substruieren, die Hinfälligkeit aller philosophischen Bemühungen in den drei Disziplinen aufzuzeigen, die spätestens seit Descartes das Ensemble metaphysischer Fragen ausmachen: die rationale Psychologie, die rationale Kosmologie und die rationale Theologie.⁹ Diesem Ansatz folgend soll nachstehend ein Blick auf seine Beschäftigung mit der zweiten der genannten Teildisziplinen geworfen werden, in der es um das Weltproblem geht.

⁷ Dies ist die Meinung von LENNON, Thomas M.: Reading Bayle, a.a.O. S. 183. Lennon bemüht den russischen Literaturtheoretiker Mikhail Bakhtin und dessen dialogische, nicht auf die Ermittlung gleichbleibender Ansichten der Akteure ausgerichtete Dostojewski-Interpretation als hermeneutisches Muster für das Verfahren, das bereits Bayle verfolgt habe (Ebd. S. 24 u.ö.). Vermutlich ist damit die Strategie gemeint, die Lichtenberg recht anschaulich in den Worten ausdrückte: „Der alles was ihm vorkommt aus dem veränderlichen Hinterhalt einer Art schwimmender Philosophie beschießt.“ LICHTEBERG, Georg Christoph: Schriften und Briefe. Bd. I: Sudelbücher I. Hrsg. von PROMIES, Wolfgang. München ³1980 (Heft J, Aph. 1036), S. 799.

⁸ „Die menschliche Vernunft ist [...] ein Prinzip des Zerstörens und nicht des Aufbauens. Sie ist zu nichts tauglich, als Zweifel zu erregen und sich nach rechts und links zu wenden, um einen Streit zu verewigen.“ *Manichäer* (D), DHC I, S. 166. Vgl. ferner etwa die Artikel *Acosta* (G), DHC II, S. 45; *Bunel* (E), DHC I, S. 19 f. sowie *Hipparchia* (D), wo es eine eigene „Betrachtung über die Schwäche der Vernunft“ gibt. DHC I, S. 113–115.

⁹ Pierre Bayle: Historisches und kritisches Wörterbuch (1697). In: KREIMENDAHL, Lothar: Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Rationalismus und Empirismus. Stuttgart 1994, S. 314–350; hier: S. 324 f.

Denn den Auseinandersetzungen mit rational gearbeiteten Weltentwürfen kommt für Bayles fideistisches Programm vergleichbar große Bedeutung zu wie dem Theodizeeproblem, jedenfalls weit größere als der Auseinandersetzung mit der rationalen Psychologie, die bei ihm vergleichsweise randständig erscheint.¹⁰ Freilich wird der ohnedies nicht mit letzter Schärfe zu bestimmende Grenzverlauf zwischen kosmogonischen Fragen nach der Weltentstehung und kosmologischen nach der systematischen Verfaßtheit des Weltganzen in den Texten Bayles infolge seiner methodisch wenig strengen Zugangsweise weiter verunklart; nicht selten kommt es zu Oszillationen zwischen diesen beiden Aspekten sogar innerhalb eines Artikels. Derartige sich aus systematischen Gesichtspunkten ergebende Unannehmlichkeiten müssen Bayle indes nicht beunruhigen, sofern er nur die jeweils zu prüfenden Lehren begründeterweise zurückweisen kann.

Diese Absicht unterstellt, hat Bayle die Bedeutung der rationalen Kosmologie für sein Projekt offenbar nicht gleich bei Beginn der Arbeit am *Dictionnaire* mit letzter Klarheit erkannt. Denn der die Thematik eröffnende Artikel *Anaxagoras* fehlt in der Erstauflage von 1697 noch. Zwar findet sich dort bereits *Ovid*,¹¹ aber noch ohne die einschlägigen Anmerkungen (G) und (H).¹² Erst ab der zweiten Auflage 1702 sind beide Artikel mit ihrer kosmologischen Thematik vertreten.¹³ Und auch die gewaltige Stoffmasse, die er in ihnen und an anderen Stellen verarbeitet, scheint er sich erst nach 1694 angeeignet zu haben. Im Jahr 1702 ist sie so immens, dass er sich im Artikel *Anaxagoras* entschließt, die Behandlung eines Problemaspektes unter Hinweis auf die sich andernfalls ergebende Disproportionalität zwischen den Anmerkungen zu dem Artikel einerseits und der Ausgewogenheit unter den Artikeln andererseits auf einen späteren Ort zu vertagen.¹⁴ Der Artikel *Ovid* kommt ausdrücklich auf dieses Versprechen zurück und löst es ein.¹⁵

¹⁰ In den einschlägigen Artikeln *Bonfadius*, *Charron*, *Dikaiarch*, *Pomponazzi*, *Perrot* und *Rorarius* wird die philosophische Seelenlehre vergleichsweise knapp und, abgesehen von der dominierenden Frage nach der Unsterblichkeit, unter nur wenigen Gesichtspunkten behandelt.

¹¹ Er wird erstmals im Januar 1694 von Bayle erwähnt. Vgl. VAN LIESHOUT, Helena H. M.: The Making of Pierre Bayle's „Dictionnaire historique et critique“. With a CD-ROM containing the „Dictionnaire's“ library and references between articles. Translated from the Dutch by Lynne Richards. Amsterdam/Utrecht 2001, S. 260.

¹² Über die Entstehungsgeschichte des *Dictionnaire* informieren LABROUSSE, Elisabeth: Pierre Bayle, Bd. 1: Du pays de Foix à la cité d'Érasme. La Haye 1963, Kap. 9, S. 235–271; NEDERGAARD-HANSEN, Leif: La genèse du „Dictionnaire historique et critique“ de Pierre Bayle. *Orbis Litterarum* 13 (1958), S. 210–227, sowie VAN LIESHOUT, Helena H. M.: The Making of Pierre Bayle's „Dictionnaire historique et critique“, S. 260.

¹³ BAYLE, Pierre: *Dictionnaire historique et critique*. Seconde edition, revuë, corrigée et augmentée par l'Auteur. 3 Bde. Rotterdam 1702.

¹⁴ *Anaxagoras* (H), DHC II, S. 92.

¹⁵ *Ovid* (Art.), DHC II, S. 543.

Mit der zweiten Auflage also ist das kosmologische Thema vollumfänglich im *Dictionnaire* präsent. Immer wieder kommt Bayle auf in diesen Bereich der Metaphysik fallende Fragen zurück, das letzte Mal in einem der ganz späten Artikel des Werks, der Zoroaster gilt. Aus der Fülle seien in alphabetischer Reihenfolge nur diejenigen hervorgehoben, die, abgesehen von den bereits genannten, substantielle Ausführungen hierzu enthalten. Es sind die folgenden: *Aureolus*, *Demokrit*, *Epikur*, *Jupiter*, *Leukipp*, *Lukrez*, *Spinoza*, *Thales*, *Xenophanes*, *Zabarella*, *Zeno von Elea*, *Zeno der Epikureer*.¹⁶

Dieser persistierenden Präsenz der rationalkosmologischen Thematik korrespondiert die sich im Umfang der Artikel dokumentierende Ausführlichkeit ihrer Behandlung. Setzt man die 2051 Artikel¹⁷ ins Verhältnis zu den gut 3100 Seiten, auf denen die Artikel des *Dictionnaire* in der – ausweislich des Titelblatts – fünften Auflage von 1740 stehen, dann liegt der durchschnittliche Umfang eines Artikels bei eineinhalb Seiten. Die für die rationale Kosmologie besonders zentralen Artikel weisen dagegen folgenden Umfang auf: *Anaxagoras* 14 Seiten, *Ovid* ebenfalls, *Epikur* 13, *Xenophanes* und *Zeno von Elea* jeweils 11, *Lukrez* 10, *Demokrit* 7, *Jupiter* und *Zabarella* jeweils 6, *Leukipp* 5, *Zeno der Epikureer* 3 und *Thales* 2 Seiten. Bei diesen Umfangangaben ist freilich zu berücksichtigen, dass sich Bayle seiner Schreibweise entsprechend in den genannten Artikeln nicht ausschließlich mit kosmologischen Fragen beschäftigt, sondern daneben eine Fülle anderer Themen behandelt. Aber dass ein Schwerpunkt seiner philosophischen Anstrengungen hier liegt, geht aus dieser Auflistung dennoch hervor, insbesondere wenn man berücksichtigt, dass der längste Artikel des *Dictionnaire* überhaupt, nämlich der über Spinoza, mit seinen 19 Seiten nur wenig länger ist als die über Anaxagoras und Ovid.¹⁸

¹⁶ Die Theodizee-Frage, ein anderes Schwerpunktthema der Bayleschen Kritik, gibt angesichts des in den Weltenbau eingedrungenen Übels beständig Anlaß, auch auf kosmogonische Aspekte zurückzukommen. So beispielsweise in der *Zweiten Klarstellung* über die Einwände der Manichäer. DHC I, S. 617–619.

¹⁷ Die Angaben über die Anzahl der Artikel des *Dictionnaire* schwanken nicht unbeträchtlich. Élisabeth Labrousse zählt 2044 (Pierre Bayle. Bd. 2: Hétérodoxie et rigorisme. Paris 1996, S. 194, Fn. 32), Hubert Bost 2038 (Pierre Bayle et la religion. Paris 1994, S. 77), Antony McKenna 1950 („Introduction“ zu Pierre Bayle: Témoin et conscience de son temps. Un choix d’articles du „Dictionnaire historique et critique“. Présentés et édités par Antony McKenna. Paris 2001, S. 23) und van Lieshout 2035 (The Making of Pierre Bayle’s „Dictionnaire historique et critique“, a.a.O. S. 73, 78). Unsere eigene Zählweise anhand der Ausgabe 1740 hat die oben genannte Menge ergeben.

¹⁸ Gleichwohl liegen wenige Studien vor, die dieser Thematik konzentriert nachgehen. Juliette Carnus hatte Bayle ein „interesting cosmological system“ konzediert, jedoch hinzugefügt, dass er selbst kein „connected and coherent system of ideas“ vorgelegt habe (CARNUS, Juliette: The Cosmological System of Pierre Bayle. *Philosophy of Science* 8 [1941], S. 585–597; hier: S. 585, vgl. S. 589). Ein solches lasse sich aber aus seinen „[...] positive views, when

Dass Bayle das ihm zur Verfügung stehende Material nicht gebündelt, sondern über mehrere Artikel verteilt hat, entspricht seinem gewöhnlichen Verfahren; gleiches läßt sich bei seinem philosophischen Lieblingsthema, der Theodizee-Frage, und auch sonst immer wieder beobachten. Wir lassen im folgenden die übrigen Stellungnahmen Bayles zu rationalkosmologischen Fragen weitgehend außer Betracht und konzentrieren uns auf den Aspekt, dem Bayle im Artikel *Ovid* nachgeht.

II.

Zunächst verblüfft es ein wenig, in einem dem römischen Dichter Ovid gewidmeten Artikel auf das Thema der Weltentstehung bzw. der Weltschöpfung zu stoßen. Den erfahrenen Bayle-Leser erstaunt dies freilich weniger, denn immer wieder findet man Themen an überraschenden Stellen des *Dictionnaire* behandelt. Vorliegend nun ist der Anlaß weit weniger gesucht als in manch anderen Fällen. Denn Ovid hatte sein berühmtestes Werk, die *Metamorphosen*, mit einem Schöpfungsbericht eröffnet, den er Bayle zufolge von den alten griechischen Autoren übernommen hatte.¹⁹

Damit der Leser sich ein zuverlässiges Bild von Ovids Meinung bilden kann, stellt Bayle die einschlägigen Verse aus dem Epos der Anm. (G) vor-

put together connectedly [...]“ gewinnen (Ebd. S. 585). Die Verfasserin ist aber nicht zur Rekonstruktion eines solchen „kosmologischen Systems“ Bayles vorgedrungen, vielmehr beschränkt sie sich auf eine übrigens recht ungeordnete Auflistung einzelner Positionen Bayles zu ganz unterschiedlichen philosophischen Themen. Die umfangreiche Studie von SOLÉ, Jacques: *Religion et conception du monde dans le Dictionnaire de Bayle*. Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 117 (1971), S. 545–581; 118 (1972), S. 55–98, S. 483–510, S. 650–682, geht auf kosmologisch-kosmogonische Fragen nicht näher ein. Ein Kapitel zu Bayles Auseinandersetzung mit dem Weltproblem vermißt man in Moris Studie *Bayle philosophe*, a.a.O.; auf den Artikel *Ovid* kommt er nur randständig zu sprechen. Entsprechendes gilt mutatis mutandis für die Studie von BROGI, Stefano: *Teologia senza verità. Bayle contro i „rationaux“*. Mailand 1998, und auch für die Untersuchung Lennons (Reading Bayle, a.a.O.). Ryan hingegen hat einen Abschnitt „Formation of the Physical Universe“ (Pierre Bayle's Cartesian Metaphysica, a.a.O. S. 139–144), in dem er auch auf *Ovid* eingeht, doch ohne diesen Artikel im Licht der biblischen Schöpfungslehre zu lesen. Bayle, so meint Ryan, unterscheide hier „[...] three main paths by which one might attempt to secure the existence of an immaterial God as cause of the physical universe“ (Ebd. S. 140).

¹⁹ Analogien zur Schilderung Hesiods in der Theogonie, Vers 116 f., sind unübersehbar. Die neuere Ovid-Forschung kommt zu der Einschätzung, dass sich in Ovids Darstellung eine „[...] auf philosophischem, speziell stoischem Wege [...] gereinigte hellenistische Form älterer Vorstellungen [...]“ artikuliere, darunter platonische, aristotelische und womöglich auch vorsokratische. Besonders betont wird der von Lukrez ausgehende Einfluß. BÖHMER, Franz P.: *Ovidius Naso: Metamorphosen. Kommentar. Buch I-III*. Heidelberg 1969, S. 17.

an.²⁰ Sie zeigen dem Leser vor allem eines, nämlich dass dieser Schöpfungsbericht in hohem Grade mit dem im Alten Testament gebotenen übereinstimmt.²¹ Wenn Bayle nun die in der Darstellung Ovids enthaltenen

²⁰ In der Übertragung von Erich Rösch lauten die von Bayle zitierten Verse 5–34 von Buch I wie folgt:

„Vor dem Meere, dem Land und dem alles deckenden Himmel
zeigte Natur in der ganzen Welt ein einziges Antlitz.
Chaos ward es benannt: eine rohe, gestaltlose Masse,
nichts als träges Gewicht und, uneins untereinander,
Keime der Dinge, zusammengehäuft in wirrem Gemenge.
Damals spendete noch ihr Licht keine Sonne dem Weltall,
ließ kein neuer Mond im Wachsen erstehn seine Hörner,
schwebte noch nicht, ringsum von Luft umschlossen, die Erde,
ausgewogen im gleichen Gewicht, und hatte den langen
Rand der Länder noch nicht umreckt mit den Armen das Weltmeer.
Und, wenn Erde darin auch enthalten und Wasser und Luft, so
war doch die Erde nicht fest und war das Wasser nicht flüssig,
fehlte der Luft das Licht. Seine Form blieb keinem erhalten;
Eines stand dem Andern im Weg, denn in ein und demselben
Körper lagen das Warme und Kalte, das Trockne und Feuchte,
Weiches und Hartes im Zwist und Schwereloses mit Schwerem.
Diesen Streit hat ein Gott und die beßre Natur dann geschlichtet.
Denn er schied vom Himmel die Erde, von dieser die Wasser,
teilte den lauterer Himmel darauf von den dunstigen Lüften.
Ihnen, sobald sie entwälzt und entrückt der finsternen Häufung,
wies er verschiedene Räume und band sie zu Frieden und Eintracht.
Mächtig leuchtete da des gewichtlos feurigen Himmels
Wölbung auf und schuf sich Platz in dem höchsten Bereiche.
Ihm am nächsten die Luft an Platz zugleich wie an Leichte;
dichter als diese, zog die Erde den größeren Stoff an,
ward von der eigenen Schwere gedrückt; die umflutenden Wasser
nahmen das Äußerste ein und umschlossen die Feste des Erdrunds.
Als nun, wer es auch war von den Göttern, das wirre Gemenge
so zerteilt und geschieden und dann zu Gliedern geordnet,
(ballte) zunächst (...) die Erde“ usw.

PUBLIUS OVIDIUS NASO: *Metamorphosen*. In deutsche Hexameter übertragen und mit dem Text hrsg. von RÖSCH, Erich. München ⁸1979, S. 7 f.

²¹ Dem ersten Vers der Genesis zufolge hat Gott am Anfang Himmel und Erde erschaffen. Damit ist jedoch keine creatio ex nihilo gemeint. Das ist die herrschende Ansicht sowohl der katholischen wie der evangelischen Theologen. Vgl. LÖNING, Karl u. ZENGER, Erich: Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien. Düsseldorf 1997, S. 19, 29 f., sowie JANOWSKI, Bernd: Schöpfung. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 7. Tübingen ⁴2004, Sp. 970. Vielmehr waren Gott die in Vers 1-3 genannten vier ‚Elemente‘ vorgegeben, darunter auch das Tohuwabohu, das in Ovids Bericht als ‚Chaos‘ bezeichnet wird. Für die antiken Autoren war die Materie mit Gott gleichursprünglich, was Bayle natürlich bekannt war. Das geht aus vielen Stellen hervor, vgl. etwa *Epikur* (S), DHC I, S. 93. Erst in nachovidischer Zeit, nämlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, kommt im Abendland die Lehre von Gott als dem Schöpfer der Materie auf. Vgl. KÖHLER, Johannes: Schöpfung. In: Historisches Wörterbuch

Schwachstellen aufdeckt, so ist damit auch Kritik an der biblischen Lehre der Weltentstehung geübt. Das ist das eigentliche Thema des Artikels, wie es in den Anmerkungen (G) und (H) zur Sprache kommt. Bayle wählt den bei Ovid zu findenden Schöpfungsmythos, weil er im Kern dem biblischen entspricht, den direkt anzugreifen ihm zu riskant erscheinen mußte. Diese Strategie ist unübersehbar. Da er schon anläßlich der Prüfung anderer antiker Kosmogonien Stoff und Gelegenheit hatte, um unter dem Mantel ihrer Kritik Seitenhiebe auf die christliche Religion zu führen,²² muß es folglich ein besonderes Motiv für ihn gegeben haben, sich dieser schon mehrfach im *Dictionnaire* behandelten Thematik erneut anzunehmen. Dieses besteht in der Gelegenheit, anläßlich der ovidischen Kosmogonie die spezifisch alttestamentarische Sichtweise der Welterschöpfung verdeckt zu prüfen, ihre Schwächen aufzuweisen und sie als unhaltbar abzulehnen.

„Die Vorstellungen der Alten, die vom Chaos gesprochen haben,“ so wird sich zeigen, „waren schwerlich angemessen, und sie hatten kein Recht zu der Behauptung, dass dieser Zustand des Durcheinander nicht mehr bestehe.“²³ Den ersten Teil dieser Aufgabe geht Bayle in der Anm. (G), den zweiten in der Anm. (H) an. Wir konzentrieren uns im folgenden auf die erste Teilaufgabe, weil in ihr die zentralen philosophischen Argumente ausgetauscht werden, und lassen die zweite weitgehend unberücksichtigt. Bei ihrer Bewältigung findet Bayle ausreichend Gelegenheit, seine negative Anthropologie vertiefend und geradezu genüßlich vor dem Leser auszubreiten, und er spart nicht mit Illustrationen, die den fortwährenden Kampf guter und böser Mächte im Menschen anschaulich und nicht zu dessen Vorteil illustrieren.²⁴

Bei der Durchführung des intendierten Nachweises geht Bayle bemerkenswert systematisch und philosophisch konzise vor. Das darf man als Indiz für die große Bedeutung werten, die er der Aushebelung der biblischen

der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 1200 Fachgelehrten hrsg. von RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried. Bd. 8. Darmstadt 1992, bes. Sp. 1393–1399.

²² Darauf sind wir in dem Beitrag *Bayles Destruktion der rationalen Theologie*. In: Aufklärung. Internationales Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte Bd. 21: Themenschwerpunkt Religion. Hrsg. von THEIS, Robert. Hamburg 2009, S. 9–27; hier: S. 14–15, näher eingegangen. Vgl. auch MORI: „[...] l'exposition critique des doctrines des Anciens n'est souvent qu'un moyen subtil mais efficace de dénoncer les apories de la théologie chrétienne.“ Bayle philosophe, a.a.O. S. 120.

²³ So lautet der Vorverweis des Artikels *Anaxagoras* (H), DHC II, S. 92, auf das im Artikel *Ovid* zu Zeigende.

²⁴ Noch in der Anm. (G) hebt er insbesondere auf die menschliche Freßsucht ab, die eine fortwährende Bedrohung für alle anderen Lebewesen bedeutet und der diese in erheblichem Umfang zum Opfer fallen. Die Anm. (H) schildert kontrastiv dazu die Harmonie, die sich weithin in der unbelebten Natur findet.

Schöpfungslehre beimißt. Zuvor jedoch muß die Bedeutung des Wortes ‚Chaos‘ geklärt werden. Bayle versteht darunter „[...] eine ungestaltete Materiemasse [...], in der die Samen aller einzelnen Körper in größtmöglicher Unordnung bunt durcheinander gemischt waren.“²⁵ Das ist das Tohuwabohu, das nach 1. Mose 1,2 anfänglich vorlag. Gott hat es in der Folge, so meint Ovid, aber auch schon Anaxagoras und, worauf es in erster Linie ankommt, auch der Schreiber der Genesis, entwirrt und aus ihm den geordneten Kosmos gemacht, den wir kennen. War die Erde dem Wortlaut der Vulgata nach anfänglich „inanis et vacua“,²⁶ was Luther mit „wüst vnd leer“²⁷ wiedergibt, so setzte der göttliche Gestaltungswille mit dem „fiat lux“ des ersten Schöpfungstages ein und endete fünf Tage später mit der Erschaffung des Menschen.

Bayle rekonstruiert aus den wenigen, in Fußnote 20 oben zitierten Eingangsversen der *Metamorphosen* eine Art philosophisches System Ovids, das er in sechs knapp formulierten Lehrsätzen (dogmes) präsentiert. Sie lauten:

- I. Bevor es einen Himmel, eine Erde und ein Meer gab, war die Natur ein homogenes Ganzes.
- II. Dieses Ganze war nichts als eine träge Masse, in der die Prinzipien der Dinge auf verworrene Art sowie ohne die geringste Ordnung und in nicht aufeinander abgestimmter Weise zusammengeworfen waren.
- III. Hitze und Kälte kämpften in ein und demselben Körper miteinander; Feuchtigkeit und Trockenheit taten das Gleiche, ebenso Leichtigkeit und Schwere.
- IV. Gott beendete diesen Krieg, indem er die streitenden Parteien voneinander trennte.
- V. Er wies ihnen entsprechend ihrer spezifischen Leichtigkeit oder Schwere verschiedene Aufenthaltsorte zu.
- VI. Er stiftete eine sehr feste Verbindung unter ihnen.²⁸

Es bedarf keines eigenen Nachweises, um zu zeigen, dass diese sechs Sätze nicht nur Ovids Schilderung, sondern auch den biblischen Bericht zutreffend auf den Punkt bringen. Wie bereits erwähnt, stellt Satz I keine Ausnahme hierzu dar. Wenn man die von Bayle gegebene und oben zitierte Interpretati-

²⁵ Ovid (G), DHC II, S. 544. Die sich aus Hesiods Begriff des Chaos ergebenden Absurditäten der heidnischen Theogonie waren im Artikel *Jupiter* (G), DHC I, S. 128–135, aufgewiesen worden. Schon im Artikel *Anaxagoras* hatte Bayle die Anm. (D) der Ansicht dieses Philosophen gewidmet, wonach Gott das Chaos entwirrt (DHC II, S. 68–73). Im Artikel *Thales* kommt er erneut auf die Chaos-Lehre Hesiods zu sprechen (DHC II, S. 739–745). Vgl. ferner die Anm. (E) des Artikels *Zoroaster*, wo die von Plutarch gegebene Erklärung des Chaos-Verständnisses Platons erörtert wird, DHC II, S. 772.

²⁶ Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem. [...] Recensuit et brevi apparatu critico instruxit WEBER, Robertus: Editionem quartam emendatam [...] praeeparavit GRYSON, Roger. Stuttgart 1994, S. 4.

²⁷ D. Martin Luther: Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrifft. Deudsch auff's new zugericht. Wittenberg 1545. Hrsg. von VOLZ, Hans [...]. München 1974. Bd. I, S. 25.

²⁸ Ovid (G), DHC II, S. 545 f.

on des Chaos zugrunde legt,²⁹ dann erhellt, dass die ihm zugeschriebene Homogenität, die in einer maximalen Unordnung zu sehen ist, auch das Tohuwabohu betrifft und damit der Ansicht des alttestamentarischen Schreibers entspricht.

Diese sechs Sätze sind nun keineswegs miteinander verträglich. Dieser Inkompatibilitätsnachweis erfolgt in seinerseits sechs ganz kurzen Analysen und führt zu dem scharf formulierten Ergebnis, „[...] dass die Beschreibung des Chaos und seiner Entwicklung aus Sätzen gebildet ist, die einander mehr entgegengesetzt sind, als es die Elemente zur Zeit des Chaos waren.“³⁰ So ist beispielsweise Satz I nicht mit Satz II vereinbar, denn die behauptete Homogenität des Chaos beziehungsweise des Tohuwabohu widerspricht der Annahme, es sei aus ungeordneten, einander entgegengesetzten Teilen oder Prinzipien gebildet.³¹ Ferner kann das Chaos nicht als inaktiv bezeichnet werden (Satz II), denn es enthält ja bereits die später voneinander getrennten, jetzt aber noch ungebremst und ungeordnet aufeinander prallenden Prinzipien, woraus im übrigen außerdem hervorgeht, dass sich früher oder später die einen gegen die anderen durchsetzen mußten und es folglich auch ohne die ordnende Hand Gottes zu einem stabilen Zustand des Ganzen gekommen wäre. Insofern sind, wenn die Sätze I bis III zutreffen sollten, die Sätze IV und V überflüssig. Weiterhin ist Satz IV auch insofern falsch, als seit der Erschaffung des Himmels, der Luft, des Wassers und der Erde die antagonistischen Kräfte tatsächlich nicht zur Ruhe gekommen sind, denn der Kampf zwischen Kälte und Hitze, Trockenheit und Feuchtigkeit, Schwere und Leichtigkeit tobt nach wie vor, und sogar in ein und demselben Körper. Und weil das so ist, ist schließlich auch Satz VI falsch, der kontrafaktisch einen Zustand der Befriedung jener Kräfte postuliert.

Mit diesem Ergebnis einer Unvereinbarkeit der tragenden Annahmen der ovidischen und damit der mosaischen Kosmogonie könnte Bayle es bewenden lassen, denn sein Beweisziel ist damit erreicht. Doch er tut ein übriges und weist in sechs mit Zwischenüberschriften versehenen Betrachtungen nun noch anhand einzelner Lehrstücke auch inhaltlich die Falschheit der in Frage stehenden kosmogonischen Annahmen auf. Hierbei freilich verfährt Bayle

²⁹ In Fn. 44 ruft er ausdrücklich Ovids Vers 6 „Die Natur zeigte in der ganzen Welt ein einziges Antlitz“ zur Stützung der in Satz I enthaltenen Homogenitätsthese des Chaos in Erinnerung. Dazu paßt die im Artikel *Thales* (D), DHC II, S. 741, gegebene Interpretation des Chaos-Begriffs bei Hesiod und der kosmogonischen Theorie des Thales.

³⁰ *Ovid* (G), DHC II, S. 547. Die gleiche bissige Formulierung hatte Bayle auch im *corpus articuli* (S. 543) und schon im Artikel *Anaxagoras* (Art.), DHC II, S. 59, verwendet.

³¹ Bayle reflektiert die Gleichsetzung der von Ovid und den antiken Autoren genannten Samen und Keimen sowie der Hitze, der Feuchtigkeit usw. mit den allgemeinen Natur- bzw. Bewegungsgesetzen sowie den mechanischen Prinzipien der modernen Philosophen und erklärt sie wiederholt als statthaft. *Ovid* (G), DHC II, S. 550, 554.

nicht mehr in dem Maße systematisch konsequent, wie es zu Beginn der Auseinandersetzung festzustellen war.³² Hatte er schon bei der Kompatibilitätsprüfung bei Satz III eine auf den Inhalt und nicht auf die Vereinbarkeit der Positionen abzielende Reflexion einfließen lassen, so sind von den folgenden sechs Ziffern nur die ersten drei punktgenau auf die zuvor eruierten Lehrsätze ausgerichtet. Ziffer IV gilt der cartesischen Kosmogenese, und in Ziffer V kommt Bayle ein weiteres Mal auf die zwar „törichte und abwegige“,³³ dennoch aber konsequenteste³⁴ antike Weltentstehungshypothese der Epikureer zurück. Doch dies ist nur ein Vorwand, um die Meinung von Guillaume Lamy, der ein Anhänger der atomistischen Theorie war, über das Lehrstück des Zufalls bzw. des Clinamen zu prüfen, mit dem die Atome sich zur Bildung einer Welt wie der vorliegenden zusammengefunden haben sollen. Das erscheint Bayle völlig unplausibel, und erst recht unbegreiflich ist es, dass dem Epikureismus zufolge auch die Götter ihre Existenz den unerklärlichen Abweichungen der Atome von ihren vorgezeichneten Bahnen zu verdanken haben. Ziffer VI schließlich stellt die behauptete Pazifizierung der antagonistischen Kräfte durch Gott als „sehr schlecht begründet“ und „durch die Erfahrung widerlegt“ dar.³⁵ Tatsächlich sind insbesondere die Lebewesen, pflanzliche wie tierische, auf „wechselseitige Zerstörung“ ausgerichtet.³⁶ Die größten Zerstörer aber sind die Menschen. In ihnen tobt ein „[...] so radikal destruktives Prinzip, dass, falls die anderen Lebewesen es im Verhältnis gleichermaßen wären, die Erde außerstande sein würde, ihnen genügend Lebensmittel zu liefern.“³⁷ Damit greift Bayle bereits dem Thema der Anm. (H) vor.

III.

Was nun die inhaltliche Prüfung der Meinung betrifft, das Chaos sei ein homogenes Gebilde gewesen – Ziffer I – so wiederholt Bayle zunächst das bei der Kompatibilitätsprüfung an dritter Stelle vorgebrachte Argument, dass die im Chaos enthaltenen antagonistischen Prinzipien infolge ihres intrinsischen Aktivitätspotentials von sich aus zwangsläufig Veränderungen hervor-

³² Die sich auflösende Systematik manifestiert sich auch in der unterbrochenen Numerierung der sechs Ziffern, die nach der dritten aussetzt und mit der sechsten wieder einsetzt, die aber als IV gezählt wird.

³³ DHC II, S. 556.

³⁴ Vgl. seine Charakterisierung dieser Lehre im Artikel *Epikur*, wonach sie „ganz vernünftig“ war und sich „[...] auf natürliche und philosophische Art und Weise aus dem allen Heiden gemeinsamen Irrtum von der ewigen Existenz der Materie [...]“ ergab. DHC I, S. 82, 84.

³⁵ DHC II, S. 558.

³⁶ Ebd. S. 562.

³⁷ Ebd. S. 563.

bringen, die sich mit der behaupteten Homogenität nicht vereinbaren lassen; vielmehr zielen sie auf die Hervorbringung einer Mannigfaltigkeit heterogener Gebilde ab. Das Chaos ließe sich nur unter der Annahme als homogen vorstellen, dass seine verändernden Qualitäten sich in proportioniertem Maße in allen Molekülen der Materie modifizierten, so dass es überall den genau gleichen Grad der Härte, des Geruchs, der Temperatur usw. gäbe. Aber damit trüge man Ordnungsprinzipien in das Chaos hinein, die seinem Begriff als „ungestaltete Materiemasse“ widersprechen. Außerdem wäre durch die Implementierung derartiger Strukturprinzipien im Chaos die Behauptung nicht länger aufrecht zu halten, dass erst durch Gottes Eingreifen das Chaos aus einem Zustand der Unordnung in einen wohlgeordneten überführt worden sei. Mehr noch: Da die Einrichtung dieser Strukturierungsprinzipien zur Erreichung eines stabilen Homogenitätszustandes im Universum angesichts der herrschenden Antagonismen ein Höchstmaß von Wissen und Macht in der tätigen Ursache erfordern würde, ergäbe sich, „[...] dass die Ursache, die das Chaos verwandelte, dasselbe nicht, wie angenommen, aus einem Zustand der Verwirrung und des Krieges, sondern aus einem Zustand der Regelmäßigkeit gezogen hätte, der die vortrefflichste Sache der Welt war [...]“.“³⁸

Gottes ordnende Hand griff demnach tatsächlich in einen Zustand höchster Vollkommenheit ein, der gar nicht zu verbessern war, sondern durch seine Intervention nur schlechter werden konnte. Damit reaktiviert Bayle ein Argument aus dem Artikel *Epikur*. Dort hatte er anlässlich der in diesem Punkt ähnlich gelagerten Kosmogonie Epikurs herausgestellt, dass Gott zu der Einsicht hätte kommen müssen, dass es „[...] weiser und besser wäre, die Dinge zu lassen, wie sie sind, als ihnen eine andere Form zu geben, die zu ihrem Verderben ausschlagen würde.“³⁹ Wenn seine Voraussicht aber so weit nicht reichte, so hätte man zumindest erwarten dürfen, dass er die Materie wieder in ihren alten Zustand zurückversetzte, „[...] sobald er die schlimmen Folgen seines Werks gesehen hätte [...]“.“⁴⁰ Diese Konsequenzen sind hier nur angedeutet. Wenn die Vertreter der in Frage stehenden Kosmogonie also an der Homogenitätsthese festhalten wollen, so ergibt sich für sie das Erfordernis, die Behauptung wirk tätiger antagonistischer Kräfte im Chaos aufgeben zu müssen. Damit aber wird der vorausgesetzte Begriff desselben hinfällig. Wie man es auch wendet, so das Fazit, der dieser Kosmogonie zugrundegelegte Begriff des Chaos ist nicht konsistent.

In Ziffer II geht Bayle auf die Konzeption des Chaos unter dem Gesichtspunkt zeitlicher Bestimmungen ein. Die sich hierbei ergebenden Aporien

³⁸ Ebd. S. 548.

³⁹ *Epikur* (S), DHC I, S. 98.

⁴⁰ Ebd. S. 99.

arbeitet er ausführlicher im Artikel *Zabarella*, Anm. (H) heraus.⁴¹ Als Gott die Erde schuf, schuf er damit zugleich die der Materie intrinsischen Wirkgesetze. Wer das bestreiten wollte, sieht sich mit dem Beispiel jungen, gärenden Weines konfrontiert, mit dem sich das junge Universum vergleichen läßt. Von solchem zu sprechen, schließt ein, jene die Gärung hervorbringenden Ingredienzien und deren Reaktionen anzuerkennen. So wie nun der Wein nach einiger Zeit zur Ruhe kommt, so würden auch die mit der Materie zwangsläufig verbundenen Gesetzmäßigkeiten aufgrund ihrer Eigendynamik in nur begrenzter Zeit einen stabilen Zustand des Weltganzen herbeiführen. Wie lang auch immer die vor Gottes ordnendem Eingriff anzusetzende Zeitspanne gewesen sein mag – Bayle unterstellt eine „unendlich lange Zeit“⁴² –, er war grundsätzlich überflüssig, weil die Materie diesen Zustand auch autonom in endlicher Zeit erreicht haben würde.

Damit ist bereits die Antwort auf die in der folgenden Ziffer III aufgeworfene Frage gegeben, ob man unter den gesetzten Prämissen konsequent verfährt, wenn man Gott als eine externe Ursache zur Entwirrung des Chaos einführt. In dem Nachweis, dass dies nicht der Fall ist, tut sich Bayle besonders leicht, denn er hatte bereits im Artikel *Anaxagoras* die Berechtigung der Einführung des Gottesbegriffs in rationalkosmologische Fragestellungen ablehnend diskutiert. Anaxagoras war der erste Denker, der eine Intelligenz als ordnendes Prinzip der Materie angenommen und dieser Zweckgesichtspunkte bei ihrem Tun unterlegt hatte. Dies gab Bayle Gelegenheit, die Berechtigung der Einführung von teleologischen Hypothesen in naturphilosophische Fragestellungen zu überprüfen. Er stuft sie eher gering ein, weil uns die Zwecke der Weltschöpfung nicht hinlänglich bekannt sind.⁴³ Auch diese Überlegungen kommen ihm hier zu statten.

Zunächst folgt aus dem bereits Gesagten evidentermaßen, dass Gott von den Vertretern des diskutierten Typs von Kosmogonie ganz unnötig in den Gestaltungsprozeß der Welt involviert wird, weil die dem Chaos inhärierenden Kräfte auch von sich aus einen stabilen und geordneten Zustand der Materie bewirkt hätten. Hinzu kommt, wie Bayle schon im Artikel *Anaxagoras* herausgestellt hatte, dass Gott den mit seinem Eingreifen verfolgten Zweck offenbar nicht oder zumindest nicht befriedigend erreicht hat, denn die Welt zeigt nach wie vor ein beträchtliches Maß an Unordnung.⁴⁴ Hierauf

⁴¹ Ebd. S. 510–516.

⁴² *Ovid* (G), DHC II, S. 549.

⁴³ Im Artikel *Sennert* (F) ergeht die ausdrückliche Anweisung, [...] „dass man in der guten Philosophie eine andere Ursache der Phänomene angeben muß als den Willen Gottes.“ DHC II, S. 658, vgl. Anm. (C), S. 644.

⁴⁴ Die Anm. (R) des Artikels *Anaxagoras* enthält eine eigene Betrachtung „Warum der Mensch nicht mittels einzelner Gründe zeigen kann, dass alle Körper im Universum im bestmöglichen Zustand sind.“ DHC II, S. 99–101.

geht Bayle noch in der Anm. (G) des Artikels *Ovid*, sodann aber ausführlicher in der folgenden Anm. (H) näher ein.

Bilanziert man die Ausführungen Bayles bis hierher, so liegt auf der Hand, dass in diesen eine massive Kritik an der biblischen Schöpfungslehre vorgetragen wird, wie sie im ersten Buch Mose niedergeschrieben ist. Das ist der eigentliche und auch der brisanteste Zweck, den er mit ihnen verfolgt, aber nicht der einzige. Denn die Kritikpunkte, die er in den Digressionen zur anaxagoreischen und epikureischen Kosmologie vorträgt, wiederholen oder modifizieren einerseits im Sinne der von Bayle strategisch eingesetzten Redundanzen bzw. Mehrfachbehandlungen der ihm besonders am Herzen liegenden Themen bereits früher Gesagtes.⁴⁵ Andererseits gelten Positionen wie die genannten weithin als durch das Christentum überholt und damit im Grunde als entschärft. Das ist aber tatsächlich kaum der Fall. Immer wieder erzürnt sich Bayle über den Hochmut orthodoxer Autoren, die mit einer sachlich gar nicht gerechtfertigten Verachtung auf die paganen Autoren herabschauen, deren Einsichten sie bestenfalls als „glänzende Irrtümer“ abtun.⁴⁶ Unablässig ist er deshalb darum bemüht, zu Unrecht vergessene oder marginalisierte Lehren aus ihrem Schattendasein herauszuführen und in die aktuellen Debatten – womöglich unter argumentativer Aufrüstung derselben durch neuere Einsichten – wieder einzubringen.

Das betrifft auch die atomistische Kosmogonie Epikurs, auf die er zum wiederholten Male in Ziffer V zurückkommt. Er konzidiert den Epikureern, dass es ihren Prinzipien zufolge zu spontanen Zusammenballungen von Materie kommen kann, streitet aber die behauptete analog erfolgende Bildung animalischer Körper wegen ihrer unvergleichlich höheren Komplexität ab.⁴⁷ Entsprechendes macht er für die Genese der Götter geltend. Descartes' Theorie, der zufolge Gott „[...] aus einer völlig ungestalteten Materie unsere Welt in einer bestimmten Zeit durch die bloße Erhaltung der ihr einmal verliehenen und unter eine geringe Zahl einfacher und allgemeiner Gesetze gebrachten Bewegung machen konnte“,“⁴⁸ findet Bayles Billigung, wenn gleich er sich irrt, dass auch Newton dieser Ansicht zustimmen würde.⁴⁹ Doch hiervon abgesehen hat Gott, der bei Ovid wie im biblischen Schöpf-

⁴⁵ Bayle war sich im klaren darüber, dass so umfangreiche Werke wie sein *Dictionnaire* „[...] nicht gemacht sind, um Seite für Seite gelesen zu werden.“ Vorrede zur ersten Ausgabe, DHC II, S. 14. Zur Konzeptionsstrategie Bayles vgl. die Einleitung in DHC I, S. XXII.

⁴⁶ Vgl. etwa den Artikel *Simonides* (F), in dem die Großsprechereien Tertullians scharf gegeißelt werden. DHC II, S. 667 f.

⁴⁷ Vgl. auch die Betrachtung „Ob die allgemeinen Bewegungsgesetze zur Bildung der Körper ausreichen“ im Artikel *Sennert* (C). DHC II, S. 644–648.

⁴⁸ DHC II, S. 555.

⁴⁹ RYAN führt dieses offensichtliche Fehlurteil auf „Bayle's meager mathematical education“ zurück. Pierre Bayle's Cartesian Metaphysics, a.a.O. S. 201, Fn. 16.

ungsbericht die Materiemasse ordnete und dadurch befriedete, das Ziel seines Eingreifens offensichtlich verfehlt, denn der beklagenswerte antagonistische Ausgangszustand hat kein Ende gefunden. Das liegt offen am Tage und kann von jedermann durch Selbstbeobachtung bezeugt werden.

Schon die Introspektion überzeugt uns nämlich davon, dass dieser Kampf auch in uns selbst tobt, dann nämlich, wenn wir das Gute als solches erkennen und billigen, dennoch aber dem Schlechten folgen. Bayle ruft als Zeugen für das hiermit beschriebene Problem der Akrasie nicht etwa Ovid an, auf den die wohl bekannteste Formulierung desselben zurückgeht,⁵⁰ sondern den Apostel Paulus, der das gleiche Phänomen in seinem Brief an die Römer recht ausführlich anspricht.⁵¹ Damit schafft Bayle eine weitere Parallele zwischen der Bibel und dem Werk Ovids, an dessen Anfang die Versicherung stand, der Kampf der Elemente sei durch Gottes Eingreifen beendet worden, an dessen Ende der Dichter jedoch versichert, dass derselbe fortbesteht und all die Mannigfaltigkeit und Verwandlungen – Metamorphosen eben – der Welt hervorbringt.⁵² So auch der biblische Bericht. Am Anfang wird im Alten Testament von Gottes konziliatorischer Schöpfungstat gesprochen, aber hinterher spricht der Apostel Paulus – und damit eine dem mosaischen Autor mehr als nur ebenbürtige Autorität – das fortwährende Toben antagonistischer Kräfte schon in der Brust des Einzelnen an. Durch diesen „Widerspruch“⁵³ in einem zentralen Aspekt der Kosmogonie diskreditiert sich Ovids Ansicht selbst, aber eben auch die der Bibel.

Bayle hat damit sein unausgesprochenes Argumentationsziel erreicht und die Unhaltbarkeit *auch* der biblischen Kosmogonie gezeigt. Wie der ovidische Bericht ist auch sie „[...] eine schöne Beschreibung, wenn man nur auf die Sprache des Dichters sieht; wenn man aber seine Lehren prüft, so stellt man fest, dass sie schlecht miteinander verknüpft und widersprüchlich sind [...].“⁵⁴ Nach Rationalitätsstandards beurteilt kann sie keinen bevorzugten Status unter den kosmogonischen Hypothesen beanspruchen und ist folglich wie die in anderen Artikeln geprüften diesbezüglichen Lehren antiker wie moderner Philosophen zurückzuweisen.⁵⁵ Die Bestreitung einer verständ-

⁵⁰ „Video meliora proboque, deteriora sequor.“ („Ich sehe und lobe das Bessere, folge dem Schlechteren doch!“) Metamorphosen VII, 29 f.; a.a.O. S. 234–235.

⁵¹ Röm 7, 15–23.

⁵² „Man muß daher lediglich den Anfang seines Werks mit dem Ende vergleichen, um ihn eines Widerspruchs zu überführen. In Buch I versichert er, dass die Zwietracht der Elemente beendet wurde, und in Buch XV sagt er, dass sie sich wechselseitig zerstören und nichts in demselben Zustand verbleibt.“ DHC II, S. 560.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ *Ovid* (Art.), DHC II, S. 543.

⁵⁵ Das gilt grundsätzlich auch für die cartesische Position, wenngleich sie im Artikel OVID in einem bemerkenswert positiven Licht erscheint. Bayles ambivalenter Einstellung zu Descartes geht Ulrich DIERSE nach: Bemerkungen über Bayles Verhältnis zu Descartes und Spinoza. In:

lichen Lehre über die Weltenstehung zieht zwar nicht die Bestreitung der Existenz Gottes nach sich; tatsächlich hat es Philosophen gegeben, welche die Existenz Gottes annahmen, ihm aber die Schöpfung der Welt absprachen.⁵⁶ Doch es hat auch Denker gegeben, welche die Unmöglichkeit der Schöpfung behauptet haben. Der Mönch Petrus Aureolus war ein solcher. Bayles Ausführungen über ihn stehen in ersichtlicher Parallele zu seinem eigenen üblichen fideistischen Verfahren. Er nimmt nämlich an, dass Aureolus die Schöpfung nicht schlechthin geleugnet hat, weil er damit eine dem römischen Glauben diametral entgegengesetzte Ansicht vertreten hätte. Dieses Risiko durfte er nicht eingehen. Vielmehr hat er, so Bayles Vermutung, sich hinter dem Schild des Glaubens in Sicherheit gebracht, durch den er über die Faktizität der göttlichen Schöpfungstat belehrt wurde, die er rational nicht einzusehen vermochte, und durfte so wagen, diese extravagante Auffassung öffentlich zu äußern.⁵⁷ Indem Bayle diesem Mönch das von ihm selbst im *Dictionnaire* allenthalben verfolgte Verfahren unterlegt, gibt er deutlich zu erkennen, dass auch er den Fideismus benutzen möchte, um vorzutragen, was er ohne den Schild des Glaubens als Schutzwall nicht hätte sagen dürfen: dass nämlich alle rationalen Versuche in der Kosmogonie scheitern und der biblische Bericht ebenfalls in den Strudeln rationaler Analysen untergeht.

Doch Bayles wohlbekannte fideistische Strategie dürfte im vorliegenden Fall nur schwerlich aufgehen. Denn wie plausibel kann die Hinwendung zum Glauben sein, wenn mit der vernichtenden Kritik an der alttestamentarischen Schöpfungsgeschichte die Axt an eine seiner Wurzeln gelegt wird? Es scheint, als wäre Bayle von seinem skeptizistischen Elan, alle ihm vorkommenden Lehren zu paralysieren, soweit mitgerissen worden, dass dieser, ihm unbemerkt, selbst den Schutzwall untergrub, der Bayle die Ausübung seines Geschäfts allererst gestattete. Dies mag man als eine ungewollte Selbstenttarnung Bayles verstehen, der sich die fideistische Maske selbst herunterreißt und durch die im Artikel Ovid vorgenommene Ausdehnung der destruktiven Absichten auf biblische Glaubensartikel der von einigen Interpreten vertretenen Ansicht zusätzliche Nahrung gibt, dass seine wahre Intentionen eben doch rein aufklärerische, wenn nicht gar materialistisch-atheistische waren.

KREIMENDAHL, Lothar (Hrsg.): Die Philosophie in Pierre Bayles „Dictionnaire historique et critique“, a.a.O. S. 177–189.

⁵⁶ *Thales* (D), DHC II, S. 743.

⁵⁷ *Aureolus* (C), DHC II, S. 153 f.

La foi et la raison selon Pétros Braïlas-Arménis (1813-1884)

EVANGHÉLOS MOUTSOPOULOS

La philosophie naquit en Ionie dès le VI^e siècle avant notre ère, s'épanouit et se répandit en Grande Grèce, dans l'Orient hellénisé et dans le monde romain, fermenta la pensée chrétienne et musulmane, avant de gagner finalement l'Occident moderne qui l'enrichit de manière spectaculaire tout en en retenant les traits fondamentaux. De son côté, la pensée philosophique en Grèce reçut de l'Occident, dès le XIV^e siècle, les premiers reflets de sa propre irradiation. Depuis, un échange continu d'idées s'est installé. C'est dans le cadre de cet échange que se situe la philosophie de Braïlas, éminent représentant de ce que j'appelle le second éclectisme français (le premier ayant été animé surtout par Fr. Thurot, né en 1768), forgé à partir d'un fond hégélianisant enrichi de composantes écossaises, par Victor Cousin, le réformateur de l'enseignement philosophique en France (1792-1867), mais empreint de platonisme et de néoplatonisme, qui eut un retentissement partout dans le monde, mais dont Braïlas fut le seul élève à avoir élaboré un système philosophique complet forgé à partir du platonisme et de ses ramifications, de l'aristotélisme et de ses embranchements chrétiens et d'apports européens de son temps.¹ C'est d'après ses œuvres publiées en collaboration sous ma direction², que j'entreprends cette étude. Elle s'appuie, principalement sur un texte datant de 1852³, mais tient compte également d'autres écrits du philosophe corfiote⁴ qui, après avoir enseigné pendant une dizaine d'années à l'Académie Ionienne, refusa une chaire que lui offrait l'Université d'Athènes, pour terminer sa carrière politique en tant que représentant diplomatique de Grèce à Paris où il fut élu à l'Institut de France ;

¹ Cf. MOUTSOPOULOS, Evaghélos, BRAÏLAS-ARMÉNIS, Petros : New York, Twayne, 1974 ; IDEM. Le problème du beau chez Pétros Vraïlas-Arménis, Ophrys. Aix-en-Provence 1960.

² Cf. BRAÏLAS-ARMÉNIS, Petros : Œuvres philosophiques, en 8 volumes. Thessalonique/Athènes. Fondation de Recherche et d'Éditions de Philosophie Néohellénique, 1969–2004, coll. Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum (CPGR), sous la dir. de MOUTSOPOULOS, Evaghélos.

³ Cf. IDEM. La foi et la raison. Phœnix. Corfou 1853, p. 245 sq. ; repris in Ibid. Études philosophiques. Corfou 1869 ; 2^e éd. Athènes 1886, p. 109 sq. ; Œuvres, t. 4A 1973, p. 55–65.

⁴ Cf. par ex. ibid. De la théodicée, Éranistès. Corfou ; repris in Ibid. Ét. philos., p. 283 sq., Œuvres, t. 1, p. 198–200 ; La fin de l'ancienne et le début de la nouvelle théodicée (repris dans Ét. philos., p. 306 sq.) ; Œuvres, t. 1, p. 201–202 ; Ibid., Traités de l'âme, de Dieu et de la loi morale. Coromilas. Constantinople 1879 ; Œuvres, t. 2, p. 141–181 ; Ibid. Lettres de Philothée et d'Eugène ou doctrine de l'Âme et de Dieu. Athènes 1884 ; Œuvres, t. 2, p. 335–388.

au Congrès de Berlin (1878) ; à Saint-Petersbourg ; et finalement à Londres où il fut annobli par la reine Victoria. À sa mort, son corps fut transféré avec tous les honneurs par un vaisseau de la marine britannique dans son île natale pour y être enterré. Braïlas fut un esprit éclairé et un écrivain original et systématique, à la fois rigoureux et subtil. Son style est un modèle de clarté. À lire ses écrits on a l'impression que ses propos sont ceux-là mêmes de son lecteur.

Le terme grec moderne correspondant à la notion de foi (*pistis*) prête à confusion du point de vue sémantique : il condense, outre la signification de la foi religieuse, le sens des notions anciennes d'avis, d'opinion, de croyance (*doxa*) et, parfois, de certitude (*bebaiotès*). Il est alors facile de comprendre le processus de glissement sémantique qui s'est produit au cours des âges, et qui fut causé par une tendance à appuyer et à renforcer l'acception de chacune des significations précises mentionnées. Braïlas lui-même fait la distinction entre *pistis* religieuse et *pistis* rationnelle. « C'est la nature même de la raison qui confirme l'harmonie entre elle-même et la foi religieuse ; car la rationalité est, elle aussi, essentiellement, une foi »⁵ ; et d'explicitier ce qu'il vient d'avancer : « l'ultime degré de la rationalité coïncide avec le premier degré de la foi »⁶. Complétant Pascal⁷, il affirme : « il est plus vrai de dire que la raison débute par une certitude et termine sa course dans la foi »⁸, pour conclure provisoirement son argumentation en ces termes : « la foi ne se voit donc pas amoindrie par la réduction des éléments de la raison en un seul, mais se fonde fermement sur les sommets mêmes de l'entendement »⁹. En vue de cette exposition, Braïlas recourt également à des écrits philosophiques autant qu'épistémologiques d'expression anglaise¹⁰. La contiguïté des limites de l'intellection et de la foi lui est suggérée par l'insertion de l'humble exhortation d'Anselme : *crede ut intelligas*, inversée par Abélard, sous forme d'une instigation arrogante : *intellige ut credas* ; en vertu de quoi, Braïlas renvoie à l'Écriture qui fait de la foi un « contrôle de choses non

⁵ Cf. De l'unité des éléments de la raison. Œuvres, t. 4A, p. 137–170, notamment p. 159, 8–9. – Cf. Essai sur les idées et les principes premiers (1851) ; Œuvres, t. 2, p. 92, 13 : « L'unité est la seule catégorie de la raison ».

⁶ Cf. *ibid.* p. 159, 9–10 ; p. 160, 23–24.

⁷ Cf. PASCAL, Blaise : Œuvres (L. Brunschvicg), 14 vols. Hachette. Paris 1904–1914 (reimpr. Krans, Vaduz, 1965, Pensées, fr. 267, t. XIII = II), p. 196 : « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent [...] Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles ? ».

⁸ Cf. BRAÏLAS, Petros : Œuvres, t. IVA, p. 160, 21–22.

⁹ *Ibid.* p. 161, 26–28.

¹⁰ Cf. HAMILTON, William : *Lectures on Metaphysics and Logic*. ed. par H. L. Mansel et J. Veitch, 4 vols. Edinburgh et Boston 1859–1860 ; MURPHY, Joseph John : *Habit and Intelligence. A Series of Scientific Essays*, 2 vols, 1869 ; IDEM. *The Scientific Bases of Faith* 1873.

vues »¹¹ et adopte l'idée que « l'intellection est une prière »¹². Dans le sillage de cette idée, il fait sienne la maxime de Bacon¹³, reprise par Rivarol¹⁴, selon laquelle « un peu de philosophie écarte de la religion et beaucoup y ramène »¹⁵.

Déjà dans son Discours inaugural à l'Académie Ionienne, Braïlas exprime son admiration pour la raison humaine qui, toutefois, s'évanouit devant l'infini¹⁶. « Mystère en soi et miracle parmi des miracles... « elle » ne peut, face aux mystères de la religion, dénier une foi rationnelle »¹⁷. Dans son article intitulé La foi et la raison, il définit d'emblée la première comme « acquiescement de l'esprit aux vérités religieuses » ; et la deuxième, comme « la faculté par laquelle nous distinguons la vérité et procédons à sa preuve »¹⁸. La foi, en tant qu'acte de l'intellect, et la raison, en tant qu'une de ses facultés, possèdent en commun, leur objet, à la différence que celui-ci, spécifique dans l'un des cas, se généralise dans le suivant. Par conséquent, la foi présuppose la raison dont elle est une application¹⁹. Ceux qui ont contesté cette relation n'ont réussi qu'à exiger un consentement indigne d'eux-mêmes et de ceux à qui ils s'adressaient²⁰. Les vérités religieuses sont soit historiques soit dogmatiques. Les premières sont vérifiables après une recherche rationnelle et une critique bienveillante. Parmi les secondes, les esprits malveillants se sentent perturbés par les miracles et par les mystères. Le miracle par excellence fut le triomphe du christianisme et le mystère continu, c'est le milieu dans lequel l'esprit humain s'active et dont il ne peut se passer²¹.

Certains prétendent que la foi diffère de la connaissance en ce qu'elle exclut la recherche, alors que la connaissance sans recherche préalable est inconcevable. Braïlas répond à leur intention que, tout en admettant que la connaissance se fonde sur la recherche, elle-même ne s'explique guère par elle, et ce en aucune manière.

¹¹ Cf. DE TARSE, Paul : Épître aux Hébreux, 11,1 (la question de l'authenticité du texte n'est pas ici en cause).

¹² Cf. GRATRY, Auguste-Joseph-Alphonse : De la connaissance de l'âme, t. 1. Ch. Douniol – J. Lecoffre. Paris 1857, p. 309.

¹³ Cf. BACON, Francis : De dignitate et augmentis scientiarum (1605), l. I, ch. I.

¹⁴ Cf. A. RIVAROL : Maximes. 1753–1801.

¹⁵ Cf. la traduction française du Du dignitate par V. ROCHER qui rétablit l'expression baconienne « depth in philosophy » par « une connaissance plus approfondie de la nature ». Cf. BRAÏLAS, Petros : Œuvres, t. 4A, p. 158, 13, qui, en remplaçant religion par foi, introduit une nouvelle variante.

¹⁶ Cf. Disc. inaug. Œuvres, t. 4A. 11 nov. 1852, p. 35, 23–24.

¹⁷ Ibid. p. 35, 24–25.

¹⁸ La foi et la raison. Œuvres, t. IVA, p. 55, 6–7 ; 8–9.

¹⁹ Cf. ibid. p. 55, 15–18.

²⁰ Cf. ibid. 19–26.

²¹ Cf. ibid. 36–56, 25.

Qu'elle soit sensitive ou rationnelle, la connaissance est en soi et par soi manifeste et évidente, une lumière éclairant de soi, mais ignorant le principe dont sa puissance émane et qui, par conséquent, est un mystère. Et, alors que ce en raison de quoi nous connaissons demeure un mystère, voilà que l'on exige que les objets de nos connaissances soient exempts de tout mystère, qu'ils soient totalement compréhensibles pour être crus. Or, si cette faculté cognitive est un mystère, quel en est l'objet qui ne l'est pas ? Le monde, l'homme ou Dieu²² ?

Si ouvertement d'inspiration théiste soit-elle, cette argumentation ne cesse d'être étonnamment bien agencée, car elle conduit directement à envisager le problème de la création. Certes, Brailas se trouve en retard, d'ailleurs justifié, par rapport au questionnement de nos jours sur la notion du Big-Bang, lui-même objet à discussion²³. Mais, à s'en tenir à ses propos, qui reflètent la mentalité de son époque, il s'en prend à ceux qui considèrent l'idée d'une création ex nihilo comme une ineptie, la jugeant incompréhensible et contraire aux lois de la raison et de l'entendement²⁴. Pour lui, l'existence et le développement éternels de l'absolu n'en sont pas plus compréhensibles et explicables²⁵.

L'identité de moi-même et de l'infini, une identité qui ne possède même pas le caractère primordial de l'identité logique, à savoir ma propre conscience de tous les êtres, est-elle plus crédible ? Sont-elles plus crédibles l'extériorisation, la genèse, pour ainsi dire, historique et la réalisation de l'infini par ses développements répétés et limités à l'infini ? Et dire que l'homme, qui croit être l'oracle infaillible de l'infini, connaître à la perfection ce qu'est l'infini, pourquoi et comment il se développa, comment il se dégagea de soi et à nouveau revint à soi, complétant ainsi son développement, et comment il se développera jusqu'à la fin ! Dire que cet homme ne peut croire que l'infini, ou Dieu, a créé le Tout ex nihilo ou qu'il s'est révélé à lui ou bien que son Verbe²⁶ s'est incarné et devenu homme²⁷ !

²² Ibid. pp. 58, 33–59, 5.

²³ Cf. par. ex. EASTMAN, Mark/MISSLER, Chuck : *The Creator : Beyond Time and Space*. CA. éd. The Word for Today. Costa Mesa 1996, p. 11 sq.

²⁴ Curieusement, ce n'est ni dans son Premier mémoire sur le kantisme ni dans son Essai sur les idées et les principes premiers (1851), ouvrage où il a fondu l'opuscule précédent, et qu'il a ainsi enrichi, que Brailas mentionne, tant soit peu, la distinction faite par Kant entre entendement et raison. Cf. Œuvres, t. V, p. 30–40 ; t. 1, p. 85 sq., à part, notamment, p. 97, 10, où une simple mention de l'entendement est faite, mais par rapport à la raison pratique.

²⁵ Cf. La foi et la raison. Œuvres, t. 4A, p. 59, 8–10.

²⁶ Brailas emploie ici à dessein le terme ambigu de logos, qui prête à équivoque, puisqu'il désigne aussi bien la parole que la raison.

²⁷ Cf. BOURGEOIS, Bernard : Hegel et la fin de l'histoire, *Philosophie*, 37, 2007/1, p. 251–259 ; MOUTSOPOULOS, Evanghélou : Historicisme : phénoménologisme et axiologisme dans l'esthétique de Hegel. Univ. d'Athènes. Annuaire scient. de la Fac. de Philos. 1971, p. 96–105 ; IDEM. La présence catalytique de l'hégélianisme, *Néa Hestia* 112, Athènes 1982, p. 558–559 ; IDEM. Histoire et temporalité chez Hegel. *Hegel-Jahrbuch*. Roma, Jouvance 1981–1982, p. 39–51.

On remarquera en l'occurrence la subtilité de l'argumentation braïlienne, notamment dans le vocabulaire et dans l'enchaînement des jugements d'où jaillissent les « contradictions » de ceux à qui le philosophe s'oppose. Il en va de même à propos des autres dogmes du christianisme, en conflit avec ce que la science de l'époque avançait. Il y est, tout particulièrement, question du destin du corps humain, et c'est ici que l'on détecte un parallélisme avec la conception hégélienne du destin de l'humanité. De fait, Braïlas ne se lasse jamais de répéter sur tous les tons que le destin de l'humanité consiste en son perfectionnement continu.

Ces considérations vont de pair avec des constatations historiques relatives au christianisme et aux attitudes des diverses sociétés européennes du XIX^e siècle à son égard. Sans s'y attarder, il serait utile de rechercher les conceptions braïliennes sur le problème envisagé, en recourant à ses dernières œuvres, notamment dans *Traité de l'âme, Dieu et la loi morale*²⁸ et dans les *Lettres (Correspondance)* de Philothée et d'Eugène. Dans l'*Introduction des Traités*, Braïlas revient sur la notion d'unité des facultés de l'intellection, pour l'étendre aux éléments pratiques de la moralité²⁹ en insistant sur l'idée de Dieu, qu'il envisage en tant que lien suprême entre celles de l'âme et de la conscience morale³⁰. De plus, il s'insurge contre le radicalisme prôné par la science matérialiste en rétorquant que le véritable progrès est obtenu non seulement grâce à la découverte d'idées nouvelles ajoutées à celles déjà existantes, mais aussi grâce au recours à d'anciennes erreurs mises à nouveau à l'épreuve, afin d'acquérir une certitude accrue³¹. Toutefois, la recherche, à tout prix, d'une unité extrême relève d'une faiblesse et d'un esprit superficiel, car l'unité par excellence dérive non point de l'identité absolue des divers et des contraires, mais de l'harmonie qui les réunit³². Et le Corfiote de citer sur ce point la maxime de Pascal selon qui « la multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion ; l'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie »³³. Dans le deuxième traité, de Dieu, il y est notamment question de la chaîne des causes et des effets, qui conduit

²⁸ Cf. supra, et la n. 4. Ces trois traités furent publiés respectivement, le premier dans les revues d'Athènes *Hestia*, 1877, p. 449 sq. ; la deuxième, dans la revue *Parnassos* 1878, p. 5–20 et 321–339 ; et le troisième, *ibid.* 1879, p. 629–645 et 725–746. Leur publication en un volume fut précédée d'une Introduction de 8 pages (6 dans l'édition des Œuvres), rédigée ad hoc à l'occasion de la participation de Braïlas, alors ambassadeur de Grèce à Saint-Petersbourg, à la Conférence de Constantinople (1879) en tant que chef de la délégation hellénique.

²⁹ Cf. Œuvres, t. 2, p. 89, 18–90, 8.

³⁰ Cf. notamment *ibid.* p. 90, 5–8.

³¹ Cf. *ibid.* p. 90, 15–17.

³² Cf. p. 91, 18–20.

³³ PASCAL, Blaise : *Pensées*, fr. 87 (éd. L. Brunschvig, Œuvres, t. XIV (III) P. 312). Cf. BRAÏLAS, Petros : Œuvres, t. 2, p. 91, 22.

immanquablement à l'idée de cause première laquelle, à la différence des suivantes, qui ne sont que relatives, est absolue et existe en soi et par soi. La raison est donc une croyance en une cause première sans laquelle le maillon initial de cette chaîne serait le néant, ce que la raison ne saurait admettre³⁴. Dieu ne peut être démontré. La foi en lui est identique à la raison même qui conduit à la cause première³⁵. En conséquence, l'existence de Dieu est la vérité première³⁶. Il ne s'agit pas d'en apporter, après Anselme³⁷, une preuve ontologique : une telle preuve remonte déjà à l'ensemble de l'enseignement de Socrate, de Platon et d'Aristote³⁸. De cet enseignement dérivent que toutes les autres preuves aussi bien celles qui tiennent compte du monde matériel que celles qui s'appuient sur des principes téléologiques et moraux³⁹. La foi en une cause première vient de la raison ; elle est la raison même⁴⁰. La bride de la raison est la bride de Dieu sans laquelle l'homme serait gouverné par ses passions⁴¹. La puissance divine est une énergie et sa connaissance ne saurait être négative, comme chez les Néoplatoniciens⁴². Ses attributs sont connaissables jusqu'à un certain point au delà duquel on est pris de vertige⁴³. Son énergie nous est connue à travers la création⁴⁴ que nous pouvons scruter par les moyens rationnels dont nous disposons. En fin de compte, tout en étant limitée, notre raison nous oblige à croire⁴⁵.

On en vient, dès lors, aux toutes dernières réflexions de Braïlas sur les rapports de la foi et de la raison, contenues dans les Lettres d'Eugène et de Philothée⁴⁶. La deuxième partie de cet Opus postumum braïlien comporte

³⁴ Cf. *ibid.* t. 2, p. 145, 4–25. – Cf. Aristote, *Métaph.*, A 2, 994 a 18 ; Γ 8, 1012 b 24 ; Λ 6, 1072 a 1 ; W. G. Leibniz, *Théodicée*, § 184, nouv. éd. Paris, Garnier, 1969, p. 228 ; 425 et la n. 426 ; J.-B. Bossuet, *Œuvres*, Paris, F. Didot, 1860, t. 1, chap. IV, p. 78 : « Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera ». Dans le texte originel, la virgule est placée avant « éternellement » ; Braïlas la déplace après cet adverbe. – Cf. BRAÏLAS, Petros : *Œuvres*, t. 2, p. 145, et la n. 1 in fine.

³⁵ Cf. BRAÏLAS, Petros : *Œuvres*, t. 2, p. 146, 12–13.

³⁶ *Ibid.* p. 146, 13.

³⁷ Cf. MOUTSOPOULOS, Evanghélou : L'argument ontologique chez P. Braïlas-Arménis, (*Internationale Anselm-Tagung*, Bad-Wimpfen, 1970), *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Cantorbery*, p. 303–307.

³⁸ Cf. BRAÏLAS, Petros : *Œuvres*, t. 2, p. 147, 34–148, 1–5.

³⁹ Cf. *ibid.* p. 148, 23–149, 7.

⁴⁰ Cf. *ibid.* p. 151, 10–11.

⁴¹ Cf. *ibid.* p. 152, 24–26.

⁴² Cf. *ibid.* p. 160, 13 sq. ; cf. *ibid.* Le dieu des Stoïciens et des Alexandrins, rev. Eranistès, 1, 1858, p. 57–68 (= *Études philosophiques*. Corfou 1864, p. 293–305) ; *Œuvres*, t. 4B, p. 32–43.

⁴³ Cf. *Œuvres*, t. 2, p. 164, 15–168, 33.

⁴⁴ Cf. *ibid.* p. 169, 3–181, 9.

⁴⁵ Cf. *ibid.* p. 181, 8–9.

⁴⁶ Œuvre écrite sur commande et publiée en 1883, un an avant la mort du philosophe. Il s'agit d'une correspondance entre le jeune Eugène, dont la foi a été ébranlée à la suite de ses lectures scientifiques, et le pieux Philothée qui l'admoneste sur les questions de l'âme, de

onze «lettres» échangées entre les deux personnages fictifs. Le scepticisme de l'époque serait dû non seulement au progrès de la science, mais encore au relâchement de la conscience morale collective⁴⁷. On oublie l'aphorisme de Platon, aux termes duquel l'homme est une plante dont les racines ne sont pas sous terre, mais dans le ciel, car c'est de là que descend le suc de la vérité et de la vertu⁴⁸. Ce sont les carences de la nature humaine qui entravent la manifestation de la foi⁴⁹. L'imperfection implique la perfection⁵⁰. Le manque de foi est le résultat d'une connaissance imparfaite du divin⁵¹. La vraie philosophie n'est pas une étude de la mort, ainsi que Platon l'affirme⁵², mais bien l'étude de Dieu⁵³.

En dernier lieu il convient de se référer à l'écrit dans lequel Braïlas expose sa philosophie de la manière la plus systématique, à savoir aux *Éléments de philosophie théorique et pratique* (1862), où il affirme que la raison différencie l'homme des autres êtres vivants. Elle révélerait l'universalité et la nécessité de la notion d'être, tout comme les principes qui lui sont associés.

Elle se développerait en même temps que les sens et les autres facultés noétiques qu'elle complète et qu'elle règle en les contrôlant⁵⁴. À côté de la certitude, du doute et de l'estimation du probable, la raison s'exprimerait également par la croyance. Entre les diverses significations du terme s'établit une affinité qui manifeste le consentement de l'esprit à une notion, à un acte ou à un fait. C'est pourquoi « la croyance signifie, tour à tour, aussi bien la cause que le moyen [...], la preuve et la garantie de ce consentement »⁵⁵. Elle est, pour ainsi dire, le consentement de l'esprit aux vérités de la raison⁵⁶. La croyance qui revêt la forme d'une conviction inébranlable est qualifiée de foi. La différence entre les deux qualifications réside dans le fait que la première est claire et que la seconde s'applique à une pénombre qui accompagne le

Dieu et de la loi morale. Braïlas demeure fidèle à ses considérations déjà exposées, mais les revêt d'une forme assez nouvelle. Les noms des correspondants sont astucieusement choisis : Eugène est le disciple respectueux ; Philothée, le maître convaincant, «celui qui aime Dieu».

⁴⁷ Cf. BRAÏLAS, Petros : *Œuvres*, t. 2, p. 336, 10–11.

⁴⁸ Ibid. p. 335, 24–28. Cf. PLATON : *Timée*, 90 e.

⁴⁹ Cf. BRAÏLAS, Petros : *Œuvres*, t. 2, p. 336, 35–338, 35.

⁵⁰ Cf. ibid. p. 339, 4–343, 4.

⁵¹ Cf. ibid. p. 343, 11–344, 10. Cf. supra, et la n. 40.

⁵² Cf. PLATON : *Phédon*, 81a ; BRAÏLAS, Petros : *Œuvres*, t. 2, p. 376 et la n. 1.

⁵³ Cf. ibid. t. 2, p. 377, 29–388, 21.

⁵⁴ Cf. BRAÏLAS, Petros : *Éléments*, § 40 ; *Œuvres*, t. 1, p. 239, 24–240, 4. Moutsopoulos, Evaghélos : *Les fonctions mentales comme manifestations du dynamisme de la conscience*. Athènes, Vayonakis 1963, p. 9 sq. ; Idem. *Théorie de la raison*. Athènes, Vayonakis 1963 ; Idem. *Questionnements philosophiques*, t. 3 : *Vécus et actions*, Athènes, Éd. de l'Université, 1984, p. 111–166.

⁵⁵ Cf. *Éléments*, § 127, *Œuvres*, t. 1, p. 287, 16–23.

⁵⁶ Cf. ibid. § 128 ; *Œuvres*, t. 1, p. 228, 13–14.

caractère incompréhensible de son objet, à cause de sa nature infinie⁵⁷. Il n'y a point de foi sans raison ni l'inverse. La foi admet nécessairement le miracle et le mystère qui sont inséparables de l'infini. Elle domine l'être humain dans sa totalité : son intellect, son affectivité, sa volonté, et lui inspire des actes insignes⁵⁸. Elle nécessite l'appui de la raison⁵⁹ avec laquelle elle s'identifie. La vérité divine est à rechercher également à travers la philosophie qui s'adressa ainsi tant aux croyants qu'aux incrédules, car ce n'est que par elle que ceux-ci peuvent être gagnés à la foi, alors que les premiers, souvent ébranlés et portés au doute, n'ont besoin que d'arguments logiques pour s'y soustraire⁶⁰. À côté de la logique et de la science, la morale, qui se trouve à l'origine du droit⁶¹, serait, elle aussi, l'une des sources de la foi⁶².

Des principes de la raison, celui d'identité prévaut sur tout en matière de recherche rationnelle ; celui de causalité, particulièrement dans le domaine des sciences de la nature et de la théodicée ; et celui de finalité, se rapportant surtout aux problèmes moraux relatifs au but d'une action et au destin de l'homme. Il apparaît alors que, si la loi morale est le corollaire d'un principe de la raison, elle doit également présenter les mêmes caractères que les principes de la raison eux-mêmes, être, donc, à leur instar, nécessaire et universelle⁶³. La foi en le Créateur de la loi morale fait que la vertu qui en résulte soit inséparable de la piété⁶⁴. Au classement des vertus théologales, à savoir la foi, l'amour et l'espérance, Braïlas juxtapose le classement qu'il juge adéquat aux devoirs envers soi-même, envers les autres et envers le divin. À la domination morale de soi correspond la tempérance ; à la soumission du corporel au spirituel, la prudence ; à la recherche de la vérité, la véracité ; à la maîtrise des passions, la modération. De même, au niveau des devoirs envers les autres, prédominent la justice, qui correspond au devoir de respect de la liberté d'autrui ; et l'amour qui, lui, correspond au devoir d'entre-aide et de bienfaisance. Toutes ces vertus sont réductibles à la piété⁶⁵ et c'est de celle-ci que résulte le bonheur⁶⁶.

⁵⁷ Cf. *ibid.* § 129 ; Œuvres, t. 1, p. 288, 15–17.

⁵⁸ Cf. *ibid.* p. 288, 17–30.

⁵⁹ Cf. *ibid.* § 141 ; Œuvres, t. 1, p. 294, 26.

⁶⁰ Cf. *ibid.* § 217 ; t. 1, p. 347, 14–19.

⁶¹ Souvenir des lectures kantienne de Braïlas. Cf. KANT, Emmanuel : *Métaphysique des Mœurs*, Préface, éd. de l'Académie (AK), Berlin, 1902 sq., t. 6, p. 205–209 ; trad. fr. par Joëlle Masson et Olivier Masson. Œuvres philosophiques, t. 3. Gallimard. Paris 1986 (PL), p. 449–454. – Cf. MOUTSOPOULOS, Evanghélos : *Métaphysique des Mœurs et Éthique kantienne. Droit et Vertu chez Kant*. Actes du IIIe Congrès de la Soc. Internat. d'Études Kantienne de Langue Française. Union Scientifique Franco-Hellénique. Athènes 1997, p. 1–2.

⁶² Cf. *Éléments*, § 257 ; t. 1, p. 380, 8–9.

⁶³ Cf. *ibid.* § 273 ; t. 1, p. 393, 5–22.

⁶⁴ Cf. *ibid.* t. 1, p. 393, 29–394, 1.

⁶⁵ Cf. *ibid.* § 303 ; t. 1, p. 420, 3–421, 16.

Il ressort de l'analyse qui précède que les notions de foi et de raison, telles que Braïlas en conçoit le lien étroit, s'intègrent dans son système philosophique, cohérent au possible. On constate d'emblée que, dès les premiers jusqu'aux derniers écrits du philosophe, ses conceptions ne se sont guère modifiées, mis à part quelques détails à la suite des élaborations successives de ses œuvres. Voici donc confirmée l'affirmation du début, à savoir que Braïlas fut le seul disciple de Victor Cousin à avoir édifié un système philosophique complet et solidement établi. Cette appréciation ne signifie nullement qu'il s'agisse d'un système dogmatique a priori, car le Corfiote enrichissait continuellement sa pensée au fur et à mesure de ses lectures qu'il assimilait de façon critique, au sens positif du terme. Ceci admis, taxer ce système de piétisme relèverait d'une tendance à l'exagération. À vrai dire, Braïlas est un rationaliste qui, sur le problème de la foi, épouse l'enseignement de l'orthodoxie religieuse dans laquelle il fut introduit dès son plus jeune âge. Pour lui, la vérité révélée, afin d'être valable, doit d'abord passer par le crible de la raison qui appose le sceau de son autorité incontestable sur la plupart des dogmes religieux, à moins qu'elle ne se déclare elle-même impuissante de se prononcer à l'égard de mystères qui la dépassent. Il est important de constater, que sur ce point, notre penseur évite toute considération théologique à proprement parler et se contente d'utiliser, au lieu du terme de théologie, celui de théosophie, qui équivaldrait plutôt à celui de théodicée. Tout compte fait, il traite le problème en rationaliste convaincu et se contente de mettre en rapport la question de la foi avec celle de la transcendance.

⁶⁶ Cf. *ibid.* § 304 ; t. 1, p. 421, 17–422, 7. – Cf. VIGNA, Carmelo : *La ragione della fede (cristiana)*. *Giornale di Metafisica*, 31, 2009/3, p. 225–234.

Gottesglaube als legitime Projektion

ANSELM W. MÜLLER

1. Ein Ausgangspunkt: Wittgensteins Ethik-Vorlesung

Im Jahre 1929 hielt Wittgenstein in Cambridge einen Vortrag, der postum unter dem Titel „Lecture on Ethics“ veröffentlicht wurde¹. Soweit wir wissen, handelt es sich um Wittgensteins einzige Vorlesung für philosophische Laien. Die Ausnahmesituation war ihm bewusst, und er hatte sich entschieden, keine Popularisierung ‚wissenschaftlicher‘ Thesen zu versuchen, sondern „über ein Thema zu reden, das, wie mir scheint, von allgemeiner Bedeutung ist“². Und zwar ging es ihm um die Unterscheidung zwischen relativem und absolutem, nämlich ethischem, Wert und um die Frage, ob sich das Erleben von absolutem Wert in der Sprache artikulieren lasse.

In der Welt der Tatsachen, so Wittgenstein, findet sich nichts von absolutem Wert. Auch Handlungen, sagt er, mögen wir zwar als gut oder schlecht bezeichnen; aber entweder meinen wir dann: gut bzw. schlecht bezogen auf diesen oder jenen zufällig anvisierten Zweck, oder aber wir versuchen mit diesen Worten etwas zu sagen, was jenseits aller Tatsachen liegt und daher nicht gesagt werden kann.³

Bei dieser Feststellung bleibt Wittgenstein allerdings nicht stehen. Er besteht vielmehr – im Unterschied insbesondere zu den Neopositivisten des Wiener Kreises – darauf, dass wir mit ethischen (und ästhetischen) Äußerungen, die freilich nicht als Aussagen zu verstehen seien, doch etwas zutiefst Bedeutsames zum Ausdruck bringen; etwas absolut, nicht zweckbezogen Wichtiges, das gar nicht der Gegenstand von Tatsachenaussagen werden könne.

Die Ausführung dieses Gedankens stellt nun nicht etwa *ethische* Sätze in den Mittelpunkt der Betrachtung – Sätze wie „So und so war ein guter Mensch“ oder „So etwas darf man unter keinen Umständen tun“. Vielmehr ist Wittgensteins Paradigma ein Erlebnis oder Gefühl, von dem er sagt, „dass ich, wenn ich es habe, *über die Existenz der Welt staune*. Dann neige ich dazu, Formulierungen der folgenden Art zu verwenden: ‚Wie sonderbar,

¹ WITTGENSTEIN, Ludwig: A Lecture on Ethics. In: The Philosophical Review 74 (1965), S. 3–12. Ich zitiere nach der Übersetzung von SCHULTE, Joachim: WITTGENSTEIN, Ludwig: Vortrag über Ethik. In: DERS.: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Frankfurt a.M. 1989 (stw, 1100), S. 9–19.

² Ebd. S. 9–10.

³ Ebd. S. 11–14.

dass überhaupt etwas existiert‘, oder ‚Wie seltsam, dass die Welt existiert‘. Er selbst spricht hier von einem religiösen Erlebnis und nennt als weiteres Beispiel das „Erlebnis der *absoluten* Sicherheit [...]“. Damit meine ich den Bewusstseinszustand, in dem man zu sagen neigt: ‚Ich bin in Sicherheit, nichts kann mir weh tun, egal, was passiert‘.⁴

Nach Wittgensteins Auffassung stimmen ethische und religiöse Ausdrucksweise wesentlich darin überein, dass sie „die Sprache in charakteristischer Weise missbrauchen“ bzw. mit Allegorien oder „Vergleichen“ arbeiten, die sich gar nicht durch wörtlich zu verstehende Ausdrucksweisen einlösen lassen. Zum einen reden wir etwa von einem „guten Menschen“, obwohl es in diesem Falle nicht, wie etwa beim „guten Fliesenleger“, einen bestimmten *Zweck* gibt, der durch seine charakteristische Tätigkeit erreicht werden soll und der den Maßstab definiert, der hier über *gut* und *schlecht* entscheidet. Und zum anderen sagen wir beispielsweise, Gott „sehe alles“, obwohl uns klar ist oder klar sein sollte, dass diese Redeweise Teil einer „umfassenden und komplizierten Allegorie“ ist.⁵

Ethische und religiöse Redeweisen sind also miteinander verbunden durch den „aussichtslosen“ Versuch, das Unsagbare zu sagen. Darüber hinaus jedoch berühren sich Ethik und Religion auch in *bestimmten* Erlebnissen der von Wittgenstein thematisierten Art, insbesondere im Schuldgefühl. Dieses Erlebnis, sagt er, „hat man mit der Formulierung gekennzeichnet, Gott missbillige unser Benehmen“.⁶

Der Rest der Ethik-Vorlesung gilt der Frage: Wie soll man sich angesichts der Tatsache, dass alles, was wirklich wichtig ist, nicht gesagt werden kann, zu der tief wurzelnden Neigung stellen, es dennoch in Worte zu fassen?⁷

Diese Frage lasse ich in den folgenden Überlegungen ganz auf sich beruhen. Ich setze voraus, dass die Ethik-Vorlesung, wie auch zuvor der *Tractatus logico-philosophicus*, eine unzulängliche – nämlich: allzu restriktive – Auffassung von den Möglichkeiten der Sprache vertritt. Wittgenstein lässt in dieser Zeit noch zweierlei außer acht, nämlich erstens: dass die *Sinnhaftigkeit* religiöser ebenso wie ethischer Ausdrucksweisen für uns feststeht, *bevor* wir Rechenschaft darüber geben können, *wie* diese Ausdrucksweisen zu verstehen sind; und zweitens: dass die Frage nach dem Sinn eines Ausdrucks nach der *Rolle* fragt, die er im menschlichen *Leben* spielt. – Ich werde also davon ausgehen, dass der religiöse Gebrauch der Sprache etwas mitteilt, aber

⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig: A Lecture on Ethics. In: The Philosophical Review 74 (1965), S. 14–15.

⁵ Ebd. S. 16.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd. S. 17–19.

nicht zu erklären versuchen, wie er das tut. Ich werde auch nicht darauf eingehen, welche Rolle sprachliche und sonstige kulturelle – auch religiöse – Traditionen für die Artikulation oder gar für das Auftreten religiöser Erfahrungen spielen.

Eine weitere Frage, die ich hier nicht verfolgen werde, betrifft speziell die angebliche Unaussprechlichkeit des Ethischen. Meines Erachtens ist Wittgenstein schlicht im Irrtum, wenn er – jedenfalls zur Zeit der Ethik-Vorlesung – meint, in unseren Urteilen über *gut* und *böse* stützten wir uns nicht auf tatsachenbezogene Kriterien.⁸ Ich teile seine damalige Auffassung vom Sinn bzw. der Unsinnigkeit religiöser und ethischer Äußerungen nicht.

Schliesslich sei eigens betont, dass ich die Ethik-Vorlesung hier nicht weiter auslegen, sondern lediglich mit Dankbarkeit zum Ausgangspunkt meiner Ausführungen nehmen werde. Diese gelten einzig der Frage, ob Erlebnisse der von Wittgenstein beschriebenen Art oder auch entsprechende Einstellungen insofern religiöser Natur sind, als sie ihrem Subjekt in irgendeinem Sinne eine Erkenntnis Gottes vermitteln.

Natürlich gibt es in der Geschichte abendländischer Philosophie und Theologie, von Platons *Symposion* bis hin zu Karl Rahners Werken⁹ auch andere Texte, in denen ‚Transzendenz-Erfahrungen‘ zur Sprache kommen. Nicht zuletzt ist in der Bibel und bei den Mystikern von Gottesbegegnung, Offenbarung usw. die Rede. Zudem ist Wittgensteins Ethik-Vorlesung alles andere als ein Meisterstück stringenter Argumentation. Ich halte sie für ein originelles und inspirierendes Zeugnis antirationalistischer Würdigung von Moral und Religion. Ihre philosophische Qualität jedoch bleibt hinter der des *Tractatus* und der *Philosophischen Untersuchungen* weit zurück. Warum also greife ich dennoch in den folgenden Überlegungen auf Wittgensteins Ethik-Vorlesung zurück?

Vor allem deshalb, weil sie eine allgemeine Weise nahelegt, das Eigentümliche dessen, was ich hier unter der Bezeichnung *Gottesprojektion* zum Thema mache, einigermaßen präzise zu kennzeichnen. Um diese Kennzeichnung soll es nun gehen.

⁸ Hierzu vgl. FOOT, Philippa: *Natural Goodness*. Oxford 2001 sowie MÜLLER, Anselm W.: *Was taugt die Tugend?* Stuttgart 1998 (Ethik aktuell, 4).

⁹ Vgl. insbesondere RAHNER, Karl: *Erfahrung des Geistes*. Freiburg 1977.

2. Allgemeine Kennzeichnung religiöser Erlebnisse: Gottesglaube als Gottesprojektion

Die Eigenart der Erlebnisse, die Wittgenstein paradigmatisch anführt und artikuliert, um zu erläutern, was es mit der religiösen Sprache auf sich habe, lässt sich folgendermaßen charakterisieren:

- a) Sie zeichnen sich durch diejenigen je spezifischen Strukturen aus, die auch die jeweiligen nicht-religiösen („profanen“) Analoga kennzeichnen und voneinander unterscheiden

Jedes dieser Erlebnisse ist *in einer spezifischen Hinsicht vergleichbar* mit einem nicht-religiösen Erlebnis, das sich auf diese oder jene Personen, Sachen, Handlungen, Gegebenheiten, Möglichkeiten usw. bezieht.

So ist etwa das religiöse Schuldgefühl vergleichbar mit dem Schuldgefühl, das auch der Atheist einem anderen Menschen gegenüber empfinden mag, an dem er sich durch ein bestimmtes Verhalten vergangen hat. Die ‚spezifische Hinsicht‘, das *tertium comparationis*, wird in diesem Fall durch das Wort „Schuld“ signalisiert, das seinerseits auf Begriffskomponenten wie eigenes Versagen, Tendenz zu Bedauern und Unzufriedenheit mit sich selbst etc. verweist.

Nun ist das gewöhnliche Schuldgefühl nur *eines* der profanen Erlebnisse, die nach Wittgenstein ein Pendant in der religiösen Erfahrung finden können. Er selbst nennt darüber hinaus, wie gesagt, religiöse Gefühle des Stauens und des Vertrauens; und merkt an, dass er diesen Erlebnissen „noch weitere hätte hinzufügen können“.¹⁰ Dabei mag man etwa an ein unspezifisches Empfinden von Dankbarkeit denken; oder an das nach Friedrich Schleiermacher aller Religion zugrunde liegende Gefühl absoluter Abhängigkeit¹¹; oder an das Bewusstsein, unter einer Forderung oder einem Auftrag zu stehen, die sich keiner menschlichen Autorität verdanken. Es handelt sich dabei immer um religiöse Analoga oder Varianten zu profanen Erfahrungen, nämlich um Gefühle, die sich zwar auf ein Gegenüber richten, die man aber nicht einer *menschlichen* Person gegenüber empfindet und die sich

¹⁰ WITTGENSTEIN: Vorlesung (vgl. Anm. 1), S. 17.

¹¹ Er schreibt: „Warum aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott [...] gleichgestellt wird, so ist dies so zu verstehen, dass eben das in diesem Selbstbewusstsein [nämlich: im Gefühl absoluter Abhängigkeit] mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist.“ SCHLEIERMACHER, Friedrich: Der Christliche Glaube. Bd. 1. Berlin ⁷1960, S. 28 f.

oft auch auf irgendwie totale, nicht empirisch bestimmbare partikuläre Inhalte beziehen.

Die hier gemeinten religiösen Erlebnisse unterscheiden sich voneinander, grob gesprochen, in eben jenen spezifischen Merkmalen, in denen sich auch die entsprechenden profanen Erlebnisse voneinander unterscheiden. Während z.B. das Schulgefühl, gleich, ob profan oder religiös, begrifflich an das *Versagen gegenüber einem anderen* gebunden ist, bezieht sich Dankbarkeit ihrem Begriff nach auf den *Geber eines Geschenks*.

b) Sie sind weder durch Einsicht noch durch Entschluss herbeizuführen

Religiöse Erlebnisse der hier gemeinten Art haben den Charakter des Spontanen, Unvermittelten und *Unwillkürlichen*, das sich uns aufdrängt. Auch darin stimmen sie mit ihren jeweiligen nicht-religiösen Analoga überein.

Zum Beispiel: Wegen plötzlicher Schmerzen konsultiere ich einen Zahnarzt, dem ich fest vertraue. Ich bin sicher, dass er mich auf diese oder jene Weise von meinem Zahnschmerz befreien kann. Diese Sicherheit ist ein Gefühl. Sie ist einerseits kein Urteil, das aus gewissen Anhaltspunkten, die ich zur Kenntnis nehme, einfach *folgt* und dessen ich mich nicht erwehren kann, sobald mir die Folgebeziehung einleuchtet. Andererseits aber ist das Sicherheitsgefühl dem Zahnarzt gegenüber auch nicht Ergebnis eines *Entschlusses*, so dass sein Auftreten in meiner Macht stünde. So ein Sicherheitsgefühl stellt sich vielmehr spontan als Ergebnis von Erfahrungen ein – oder eben nicht. Genau diesen Charakter des Unwillkürlichen hat auch das Gefühl der absoluten Sicherheit, von dem Wittgenstein spricht.

Ein anderes Beispiel: Ich habe einen Menschen beleidigt oder verletzt. Das Schuldgefühl, das ich ihm gegenüber empfinde, ist wiederum weder bloß Sache der folgernden Einsicht, noch ist es meiner Wahl unterworfen. Vielmehr drängt es sich mir, sofern es auftritt, auf dem Hintergrund gewisser Erfahrungen auf. Und ebenso liegt es nicht, jedenfalls nicht unmittelbar, in meiner Hand, ob ich ein religiöses Schuldgefühl empfinde oder nicht. Es ist ebenfalls ein ‚Widerfahrnis‘.

c) Sie sind als „entgrenzte“ Varianten ihrer profanen Analoga zu verstehen

Ein Charakteristikum der nicht-religiösen Gefühle, mit denen Wittgenstein religiöse Gefühle vergleicht, ist eine bestimmte Art von *Begrenztheit*. Anhand der angeführten Beispiele sei gezeigt, was ich damit meine.

Ich bin zwar voller Vertrauen in meinen Zahnarzt, aber die Sicherheit, die ich da fühle, ist in verschiedener Hinsicht begrenzt. Denn bei aller Gewissheit ist es doch *denkbar*, dass er mir gerade diesmal nicht helfen kann; auch

könnte er gerade im Urlaub oder gar schon verstorben sein; vor allem aber: ich bin nur sicher, dass er die Fortdauer meiner *Zahnschmerzen* verhindern – nicht, dass er mich vor Alzheimer oder vor der Zerstörung meines Hauses durch Erdbeben bewahren kann; und noch weniger lässt sich sagen, dass die hier gefühlte Sicherheit – wie Wittgensteins Gefühl der *absoluten* Sicherheit – durch *nichts* widerlegt werden könnte, noch nicht einmal dadurch, dass er es nicht fertigbrächte, meine Zahnschmerzen zu beheben.

Ebenso ist das nicht-religiöse *Schuldgefühl* in bestimmtem Sinne begrenzt: Ich fühle mich *diesem* Menschen, aber nicht jenem gegenüber schuldig, und zwar wegen *dieser* beleidigenden Worte, nicht wegen sonstiger Taten oder Untaten.

Das religiöse Erlebnis zeichnet sich nun dadurch aus, dass es nicht oder allenfalls teilweise im selben Sinne begrenzt ist wie sein profanes Pendant. Wenn Wittgenstein sein besonderes Erlebnis der Sicherheit als „absolut“ bezeichnet, so meint er diese Entgrenzung. Nicht vor dieser oder jener Kalamität erlebt er sich geschützt. Vielmehr wird die „absolute“ Sicherheit, die er meint, von *keiner* Bedrohung und *keinem* Unglück tangiert; sein Vertrauen überlebt *beliebige* Enttäuschungen. Vor allem aber: Nicht diesem oder jenem Menschen vertraut er, kein Gegenüber seines Vertrauens lässt sich empirisch ausmachen.

Ich gehe hier davon aus, dass „entgrenzte“ Erlebnisse wie das der absoluten Sicherheit *vorkommen*; und dass sie sich näherhin – auf dem Hintergrund oder im Kontext bestimmter Erfahrungen – ebenso wie die Gefühle begrenzter Schuld, begrenzter Sicherheit usw. *unwillkürlich* einstellen.

Absolute Erlebnisse manifestieren sich vornehmlich in ihrer sprachlichen Äußerung. Insbesondere bedient sich der religiöse Mensch, um ein unbegrenztes Gefühl zum Ausdruck zu bringen, *spontan* des Vokabulars, das ihm aus dem Umgang mit begrenzten Gefühlen geläufig ist. Diese Tatsache liegt der Rede von einer Analogie zwischen den beiden Arten von Erlebnis zugrunde. Die Übereinstimmung des Vokabulars signalisiert Übereinstimmung in jeweils spezifischen Gefühlskomponenten. So impliziert z.B. das unbegrenzte *ebenso wie* ein begrenztes Schuldgefühl Bewusstsein eigenen Versagens, Bedauern usw.

Es sei noch angemerkt, dass die Entgrenzung, die ich hier meine, in *allen* Fällen das menschliche *Gegenüber* des jeweiligen Erlebnisses betrifft, ansonsten aber in unterschiedlichen Arten von Erlebnis unterschiedlich weit reicht. In allen Fällen, so könnte man sagen, *wird die Vorstellung eines empirisch nicht aufweisbaren Gegenübers auf eine nicht-empirische Wirklichkeit, nämlich Gott, projiziert*. Die übrigen Begrenzungen des profanen Erlebnisses werden im religiösen Pendant nicht in jedem Fall in jeder Hinsicht aufgehoben.

So betrifft zwar das Gefühl der absoluten Sicherheit *unbegrenzte* Möglichkeiten der Gefährdung in *beliebigen* Situationen, und Wittgensteins Staunen über das Dasein der Welt ist etwas anderes als das Staunen über dieses oder jenes Ereignis. Indessen kann sich ein Gefühl der Dankbarkeit oder der Schuld vor Gott durchaus auf bestimmte, abgrenzbare Vorkommnisse im eigenen Leben beziehen: es *muss* nicht (oder jedenfalls: nicht ausschließlich) das Leben als ganzes betreffen. Gleichwohl ist auch diese Art der Entgrenzung *typisch*: nur das absolute Gefühl *kann* diese Art von Entgrenzung aufweisen.

- d) Der für sie charakteristische Objektbezug kennzeichnet die Intentionalität von religiösen *Einstellungen* ebenso wie von religiösen *Emotionen*

Da Wittgensteins Ethik-Vorlesung vor allem auf Gefühle bezug nimmt, ist sein Ausdruck *experience* mit *Erlebnis* korrekt übersetzt. Indessen gilt das, was er zum Thema Entgrenzung sagt, nicht nur von Emotionen episodischen Charakters, von Gefühlserlebnissen also, sondern von Emotionen überhaupt. Das heißt: Es gilt von *Gemütsdispositionen* nicht weniger als von *Gemütsbewegungen* oder *-regungen*. Sofern die fragliche religiöse Extrapolation eines göttlichen Gegenübers überhaupt verständlich und vielleicht legitim ist, kann sie auf der dispositionalen nicht weniger als auf der episodischen Ebene stattfinden. Und zwar findet sie näherhin in den *Einstellungen* statt, die den gedanklichen Kern der jeweiligen Emotionen ausmachen.

Im übrigen ist Gottesprojektion auch in gewissen Einstellungen und Haltungen denkbar, die *nicht* mit charakteristischen *Emotionen* in Verbindung stehen. So lässt sich etwa zur Einstellung des Gehorsams, die wir diesem oder jenem Menschen gegenüber hinsichtlich bestimmter Belange einnehmen, eine entgrenzte Variante vorstellen: ein *Gottesgehorsam*, der sich auf *beliebige* Bereiche des Lebens bezieht. Ich werde solche Einstellungen mitmeinen, wenn ich im Folgenden von *Emotionen* und insbesondere von ‚absoluten‘ Emotionen spreche.

Die soeben angesprochene kategoriale Unterscheidung zwischen zwei Formen von Emotion lässt sich am Beispiel der Dankbarkeit leicht verdeutlichen. Ich bin Herrn Kollegen Theis noch heute dafür dankbar, dass er mir trotz meiner analytischen Vergangenheit zugetraut hat, Luxemburger Philosophie-Studentinnen und -Studenten auf den Pfad der philosophischen Tugend zu führen. Diese Dankbarkeit bezeichnen wir als Emotion, vielleicht sogar als Gefühl. Sie ist aber kein Gefühl von der Art der Gemütsbewegungen oder Affekte, die einen bisweilen aus aktuellem Anlass *überfallen* oder *beschleichen* und sich dann auch *wieder legen*. Meine Dankbarkeit ist vielmehr eine *Gemütsdisposition*: eine Verfassung, die sich gelegentlich in be-

stimmten Erinnerungen und Gedanken oder auch darin aktualisiert und manifestiert, dass ich mich mit Vergnügen an diesem Symposium zu Ehren von Herrn Theis beteilige. Freilich kommt die Dankbarkeit – wie andere Emotionen auch – nicht *nur* als Gemütsdisposition vor, sondern auch als Gemütsregung. Das Gefühl der Dankbarkeit in *diesem* Sinne würden Sie mir vermutlich zuschreiben, wenn ich jetzt mit Tränen in den Augen und glühenden Dankesworten auf den Lippen dem Geehrten um den Hals fiele – was ich aber mir und ihm und Ihnen allen gern erspare.

Die Verwendung des Wortes „Gefühl“ überschreitet den Bereich der Emotionen nach zwei Seiten hin: sowohl Sinnesempfindungen als auch Stimmungen nennt man Gefühle. Hieraus können Missverständnisse entstehen, die es zu vermeiden gilt. Zum einen ist keines der hier interessierenden Gefühle, ob nun aktuell oder dispositionell, ob begrenzt oder absolut, eine *Empfindung des Sinnenlebens*. Sinnesempfindungen werden zwar in der Regel mit Gemütsbewegungen *einhergehen*; aber weder Schwindel noch Körperschmerz noch Durst noch sonstige ‚Gefühle‘, die sich auch bei vernunftlosen Wesen finden, *sind* Emotionen. Zum anderen gehören *Stimmungen* wie Missmut, Frohsinn, gute Laune oder Langeweile – ‚Gefühle‘ also, die *keinen spezifischen Objektbezug* aufweisen – ebensowenig zum Bereich der Emotionen. Für Gefühle im Sinne von Emotionen sind charakteristische *Einstellungen* zu charakteristischen *Objekten* konstitutiv. Es sind dies die Objekte, die einem begrenzten Gefühl im konkreten Fall seine Grenzen bestimmen.

Dazu wiederum ein paar Beispiele: Dankbarkeit bezieht sich, wie schon angedeutet, *als solche* auf *ungeschuldet Empfangenes* und wird, wiederum *qua* Dankbarkeit, dessen *Geber* gegenüber empfunden. Scholastisch gesprochen: Ungeschuldet Empfangenes und freier Geber sind (natürlich in *unterschiedlichen* Objektrollen) *Formalobjekte* der Dankbarkeit. Die *Begrenzung* begrenzter Dankbarkeit tritt nun im konkreten Falle dadurch ein, dass sich die Emotion auf *diesen* Menschen und nicht auf beliebige andere richtet und dass man ihm für *dieses* Geschenk und nicht für beliebige andere Dinge dankbar ist – während die entgrenzte, absolute, religiöse Dankbarkeit sich auf ein nicht endliches Gegenüber bezieht und möglicherweise die Totalität des Guten betrifft, das man erfährt. Ebenso betreffen begrenzte Schuldgefühle diese Tat oder jene Unterlassung; und man empfindet sie nur dem gegenüber, an dem man sich vergangen hat. Oder: Wer sich im profanen Sinne gesichert fühlt, vertraut *bestimmten* Menschen oder Institutionen; und darauf, dass *dies oder jenes* geschehen bzw. nicht geschehen wird.

All dies kennzeichnet primär die *Einstellung* des Dankbaren, des Schuldgeplagten, des Vertrauensvollen usw., und diese Einstellung ist für die jeweilige Gemütsdisposition genauso konstitutiv wie für die Gemütsbewe-

gung. Der konstitutive Objektbezug kennzeichnet also nicht nur gefühlsartige, erlebnishafte Emotionen. Und insoweit das Gesagte auch für den *absolut* Dankbaren, Schuldgeplagten, Vertrauensvollen usw. gilt, betrifft es nicht nur die von Wittgenstein in den Vordergrund gestellten *Erlebnisse*, also *Gemütsbewegungen*, sondern wiederum primär die für sie charakteristischen Einstellungen und damit ebenso sehr die entsprechenden *Gemütsdispositionen*. Ich werde daher im Folgenden von *absoluten Emotionen* statt von *absoluten Erlebnissen* oder Gefühlen sprechen.

Allerdings wirft das Thema Objektbezug die Frage auf: Wie kommt jemand dazu, etwas *irgendwie Empfundenes*, das sich auf *keinen* bestimmten Menschen, vielleicht auch auf keinen einzelnen Sachverhalt usw. bezieht, als eine Art Dankbarkeit oder Schuldgefühl oder Vertrauen, ja überhaupt als Gefühl oder Einstellung zu bezeichnen? Lässt sich denn das Gemeinte mit den uns vertrauten Emotionen vergleichen, *ohne* wie diese durch bestimmte Objekte begrenzt zu sein?

Wittgenstein beantwortet diese Fragen nicht. Das dürfte damit zusammenhängen, dass er den *Glauben*, den ein absolutes Erlebnis impliziert, vor allem *abhebt* gegen das Fürwahrhalten, das mit profanen Emotionen einhergeht. Es scheint sogar, dass für ihn die Frage „An einen Gott glauben oder nicht?“ ausschließlich ethische Bedeutung hat; sie gewissermaßen ontologisch beantworten zu wollen, hält er für ein Missverständnis. Auch lässt sich in der Tat der Ausdruck „Objekt“ nur in einem analogen Sinne verwenden, um die Struktur einer absoluten Emotion zu charakterisieren. Gleichwohl suggeriert seine Ethik-Vorlesung folgende Überlegung: Wenn Dankbarkeit – im Unterschied beispielsweise zum Schuldgefühl – dadurch *definiert* ist, dass sich das dankbare Subjekt gedanklich auf ein Geschenk und einen Schenkenden bezieht, dann können wir auch nicht von einem entgrenzten oder absoluten Gefühl der *Dankbarkeit* – im Unterschied zum entgrenzten *Schuldgefühl*, *Sicherheitsgefühl* usw. – sprechen, ohne seinem Subjekt einen gedanklichen Bezug auf *Geschenk* und *Schenkenden* als „Objekte“ zuzuschreiben.

Genau diese Art von Zuschreibung vollzieht einer, der mir etwa sagt: „Du kannst Gott danken, dass er Dir ein solches Schicksal erspart hat“, und nicht lediglich: „Du kannst dankbar sein, dass Dir ein solches Schicksal erspart geblieben ist“. Die Rolle des Schenkenden, die in der zweiten Formulierung nicht angesprochen ist, wird gleichwohl *vom Begriff der Dankbarkeit vorgegeben* und in der ersten Formulierung mit Gott besetzt. Genau das meint Wittgenstein, wenn er sagt: „Das Erlebnis der absoluten Sicherheit ist mit den Worten beschrieben worden, dass wir uns in Gottes Hand geborgen fühlen“. Und: „Ein [...] Erlebnis der gleichen Art ist das des Schuldgefühls, und

dies wiederum hat man mit der Formulierung gekennzeichnet, Gott missbillige unser Benehmen“.¹²

In derartigen Redewendungen ist also den Gefühlen der Dankbarkeit, der Schuld, des Vertrauens usw. der Bezug auf ein Gegenüber nicht einfach im Zuge der Entgrenzung soz. abhandengekommen. Vielmehr ist an die Stelle des menschlichen Gegenübers Gott getreten.

Sofern nun solche Redewendungen und sonstige Äußerungen absoluter Emotion die Überzeugung einschliessen, dass Gott existiert, stellt sich die Frage: *Ist eine solchermaßen vermittelte Überzeugung legitim?* Damit meine ich nicht die Frage, ob das Vorkommen absoluter Emotionen die Wahrheit der implizierten Überzeugung, also das Dasein Gottes, garantiert. Vielmehr geht es einstweilen nur darum, ob der emotional vermittelte Glaube an Gottes Dasein *vernünftig* ist, d.h.: ob er Forderungen der Vernunft widerstreitet oder ihnen entspricht.

Einer Antwort auf diese Frage möchte ich mich im Folgenden indirekt nähern. Und zwar werde ich ein paar *Bedenken* gegen die hier vorgetragenen Überlegungen artikulieren, insbesondere *Einwände* gegen die Auffassung, die von Wittgenstein beschriebenen Erlebnisse bzw. Emotionen implizierten einen *legitimen Glauben an Gott*. Diese Auffassung – sie soll hier einfach *Legitimitätsthese* heißen – halte ich für plausibel; ob sie wahr ist, weiß ich nicht. Ich werde sie aber, so gut ich kann, gegen denkbare Einwände verteidigen.

3. Erstes Bedenken: Die Anerkennung absoluter Emotionen ist kein Beweis des Daseins Gottes

Ich beginne mit folgender Erwiderung auf meine bisherigen Ausführungen: Selbst wenn es religiöse Erlebnisse gibt, in denen sich das Subjekt von einem „entgrenzten“ Gefühl der Dankbarkeit, des Vertrauens oder dgl. überwältigt und auf Gott bezogen erlebt, so liegt darin doch kein Beweis für Gottes Existenz – weder für das Subjekt noch gar für andere. Das gilt erst recht, wenn man an der Stelle unabweisbarer Erlebnisse lediglich Einstellungen in Betracht zieht.

Meine Antwort hierauf ist sehr einfach: Die Erwiderung hat recht, sie stellt aber keinen Einwand dar. Denn zur Diskussion steht die Auffassung, bestimmte Emotionen *implizierten* einen legitimen *Glauben an Gott*, nicht: die Tatsache solcher Emotionen *beweise* Gottes Existenz. Weder *in* solchen Emotionen noch *aus* ihnen wird irgendetwas *gefolgert*. Die Legitimitätsthese erhebt nicht den Anspruch, irgendeinem Menschen irgendeine Überzeugung anzudemonstrieren. Diese Antwort ist so schlicht, dass sie zwei weniger

¹² WITTGENSTEIN: Vorlesung (vgl. Anm. 1), S. 16.

schlichte Erläuterungen verträgt: ich werde die Legitimitätsthese mit verwandten Auffassungen vergleichen, denen zufolge der Gottesglaube jedoch als Folgerung bzw. als Postulat zu verstehen ist.

a) Vergleich der Legitimitätsthese mit dem
argumentum ex desiderio naturali

In der Neuscholastik wurde tatsächlich ein Gottesbeweis *ex desiderio* oder *appetitu naturali* entwickelt bzw. der scholastischen Tradition entnommen, der mit der Legitimitätsbehauptung verwandt ist. In beiden Fällen nämlich spielt eine Vorstellung von *Gott als Gegenstand unabweisbarer menschlicher Intentionalität* die entscheidende Rolle. Der Beweis wurde – unter Bezugnahme auf Thomas von Aquin, CG I 43 – als *Sexta Via* bezeichnet. Bei dem Luxemburger Philosophen Joseph Gredt z.B. lautet die entscheidende Passage: „*Si in intellectu et voluntate reperitur ordo naturalis ad infinitum, hoc infinitum non potest repugnare*“¹³. Er argumentiert sodann, im Falle eines *notwendigen* Wesens sei *bloße* Möglichkeit (dass nämlich weder *repugnatio* noch *existentia* zutreffen) ausgeschlossen, Gott existiere also tatsächlich.

Ob dieser Beweis nun gelingt oder scheitert, interessiert hier nicht. Dass die Legitimitätsthese ihn *nicht* in Anspruch nimmt, sollte aber klar sein. Diese nämlich deduziert in keiner Weise „Gott existiert“ aus irgendeiner Prämisse – auch nicht etwa aus der Feststellung, bestimmte menschliche Emotionen könnten nur vorkommen, wenn ihrem naturgegebenen Formalobjekt auch eine Realität entspreche. Der absolut Dankbare z.B. sagt nicht: „Wenn jemand dieses Gefühl hat, muss das existieren, worauf es sich richtet“. Er sagt noch nicht einmal. „Wenn *ich* dieses Gefühl habe, so muss das existieren, worauf es sich richtet“. Er könnte aber sagen: „In dem Gefühl absoluter Dankbarkeit, das mich unabweisbar ergreift, ist mit logischer Notwendigkeit der Glaube – mein Glaube – an etwas enthalten, *dem* ich danke.“

Man beachte, dass die *Pointe* einer solchen Reflexion an die 1. Person Singular gebunden ist. Zwar ist es ebenfalls *richtig* zu sagen: „In dem Gefühl absoluter Dankbarkeit, das meinen Nachbarn ergreift, ist der Glaube (nämlich: *sein* Glaube!) an ein göttliches Wesen enthalten, *dem* er dankt.“ Doch ist eine solche Äußerung offenbar durchaus vereinbar mit der Leugnung Gottes. Wir haben es hier mit einer Variante von Moore's Paradox zu tun. Weder aus dem Satz „Ich glaube an Gott“ noch aus diesem: „Meine

¹³ „Wenn Intellekt und Wille ihrer Natur nach auf Unendliches ausgerichtet sind, kann dieses Unendliche nicht unmöglich sein“: GREDT, Josephus: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, editio decima tertia recognita et aucta ab Eucharzio ZENZEN. Bd. 2. Barcelona 1961, S. 225.

Dankbarkeit ist von der Art, die den Glauben an Gott impliziert“ *folgt* zwar, dass Gott existiert. Doch kann, wer einen dieser Sätze äußert, *nicht*, ohne sich zu widersprechen, gleichzeitig leugnen, dass Gott existiert. Vielmehr *bejaht* er *eo ipso* diesen Satz.

b) Vergleich mit Kants Postulat der Existenz Gottes

Eine zweite Erläuterung: Es könnte scheinen, als werde in der Legitimitätstheorie die Existenz Gottes zwar nicht für beweisbar erklärt, wohl aber *postuliert*. Und in der Tat liegt ein Vergleich mit Immanuel Kants Postulaten der praktischen Vernunft durchaus nahe. Im einen Fall sagt sich jemand beispielsweise: „Ich kann nicht umhin, Gott zu danken. Das aber kann ich nicht tun, ohne an Gott zu glauben“; im anderen etwa: „Als Vernunftwesen stehe ich unter der unabweisbaren Forderung, dem Sittengesetz zu folgen und das höchste Gut zu befördern, also auch eine moralisch verdiente Glückseligkeit zu erhoffen. Das aber kann ich nicht tun, ohne an einen Gott zu glauben, der allein in der Lage ist, die Realisierung jenes höchsten Gutes zu garantieren.“

In der *Kritik der reinen Vernunft* ist zu lesen: „Da [...] die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, dass sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher, dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittliche Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein.“ (Man beachte den angehängten Nebensatz: „ohne ...!“) Und weiter: „Zwar wird freilich sich niemand rühmen können: er wisse, dass ein Gott und dass ein künftiges Leben sei [...]. Nein, die Überzeugung ist nicht *logische*, sondern *moralische* Gewissheit, und da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muss ich nicht einmal sagen: *es ist* moralisch gewiss dass ein Gott sei, etc., sondern, *ich bin* moralisch gewiss, etc. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit einer moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, dass mir der erste jemals entrissen werden könne“.¹⁴

Auch Kant also bindet die Tragweite solcher Erwägungen ausdrücklich an die Perspektive des Erwägenden (grammatisch gesprochen: der 1. Person Singular). Der Gottesglaube ist hier Implikat der Gesinnung, die aber selbst nicht Feststellung ist, sondern Einstellung. Diese Einstellung lässt sich etwa so artikulieren: „Um meiner Selbstachtung willen bin ich entschlossen, an

¹⁴ KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt 1983 (Werke in 10 Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, 4).

den Forderungen des Sittengesetzes festzuhalten“. Ein Beweisen gibt es hier also nicht. Da der moralisch begründete Gottesglaube nach Kant kein Wissen sein kann, lässt sich, wie er an derselben Stelle sagt, seine Gewissheit auch nicht „mitteilen“. Weshalb es eben nur heissen kann: „ich bin moralisch gewiss“, und nicht: „es ist moralisch gewiss dass ein Gott sei“.

All dies findet eine Entsprechung in der Struktur der Auffassung, entgrenzte Gefühle der Dankbarkeit, der Schuld usw. implizierten einen Glauben an Gott. Auch hier wird, wie gesagt, nichts bewiesen. Und auch hier ist zwar der implizierte Glaube *qua* Fürwahrhalten selbstverständlich von der Art eines Urteils und insoweit aussprech- und „mittelbar“; doch ist seine Gewissheit subjektiv, insofern er nicht durch eine jedem zugängliche Evidenz begründet, sondern in eine Emotion oder eine Einstellung „verwoben“ ist, die ein anderer von mir *nicht durch Einsicht* übernehmen kann.

Andererseits jedoch scheint sich die Legitimitätsthese von Kants Position in einem wichtigen Punkt zu unterscheiden. Zwar ist der moralische Glaube an Gott der ersten *Kritik* zufolge „nur subjektiv zureichend und wird zugleich für objektiv unzureichend gehalten“. ¹⁵ Doch lässt sich, so die *Kritik der praktischen Vernunft*, die Angemessenheit dieses Glaubens anhand einer „Deduktion“ aufweisen, ¹⁶ die Kant im Anschluss an die Erläuterung des Unsterblichkeitspostulats mit folgenden Worten resumpt: „Das moralische Gesetz [...] muss auch zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Guts, nämlich der [...] *Glückseligkeit*, eben so uneigennützig, wie vorher, aus blosser unparteiischer Vernunft, nämlich auf die Voraussetzung des Daseins einer dieser Wirkung adäquaten Ursache führen, d.i. die *Existenz Gottes* [...] postulieren“. ¹⁷

Orientiert man sich also an der zweiten *Kritik*, wird man sagen müssen: Das Gottespostulat beruht auf einem *Argument*, von der Gottesprojektion gilt das nicht. Und ferner: Da mir auch mein Nachbar als Vernunftwesen bekannt ist (selbst wenn er sich gelegentlich höchst unvernünftig aufführt), finde ich nach Kant in *seiner* (Moral-)Erfahrung ebenso wie in meiner eigenen eine Basis für den Glauben an Gott. Die Legitimitätsthese hingegen schreibt keinem Menschen eine solche *Basis* zu; und sofern ich selbst in einer absoluten Einstellung an Gott glaube, kann ich diese Einstellung zwar dem Nachbarn „mitteilen“ und sogar wärmstens empfehlen, nicht jedoch in ihm voraussetzen oder irgendeiner anderen Person durch Begründung plausibel machen.

¹⁵ Ebd. S. 689.

¹⁶ DERS.: *Kritik der praktischen Vernunft*. Darmstadt ⁶1983 (Werke, 6), S. 257.

¹⁷ Ebd. S. 254 f.

4. Zweites Bedenken: Gefühle können keine legitimen Überzeugungen vermitteln

Ein zweites Bedenken knüpft an dem Eingeständnis an, dass die von Wittgenstein thematisierten Erlebnisse den Charakter von *Gefühlen* haben. Ein Gefühl, so mag es scheinen, hat keine Chance, uns Aufschluss zu geben über die Realität, und schon gar nicht in der Frage, ob es einen Gott gebe.

Zu diesem Einwand ist zunächst zu sagen, dass eine Reihe renommierter Kollegen das Gegenteil behauptet und Gefühle als potentiell situationser-schließend angesehen haben – allen voran Aristoteles und in seinen Spuren u.a. Martin Heidegger. Aber nicht, weil sie unter einem verzeihlichen Faible für Gefühle litten, sondern weil sie den kognitiven Strukturen nachgingen, die für Emotionen charakteristisch sind und diese, wie schon bemerkt, sowohl von sinnlichen Gefühlen als auch von Stimmungen unterscheiden.

In der Tat kann der Ausdruck *Gefühl* (in Wittgensteins Ethik-Vorlesung: *feeling*) im gegenwärtigen Kontext irreführen. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Emotionen gemeint sind, die nicht nur als Gemütsbewegungen, sondern auch als Gemütsdispositionen auftreten; und ich habe dementsprechend die Ausdrücke *Gefühl* und *Erlebnis* für die Zwecke unserer Betrachtung durch *Emotion* ersetzt.

Hinsichtlich des vorgetragenen Bedenkens ist nun erstens daran zu erinnern, dass jeder *Emotion* im Unterschied zu sonstigen Gefühlen das Moment einer spezifischen *Einstellung* (Dankbarkeit, Schuldbewusstsein usw.) wesentlich ist; und zweitens ist zu bedenken, dass dies auch dann gilt, wenn wir die entgrenzte oder absolute Variante der Dankbarkeit in den Blick nehmen.

Nicht alles, was wir Gefühl nennen, hat ja inhärent erschliessenden Charakter. Das Gefühl des Schwindels z.B. mag per Assoziation auf diese oder jene Ursache verweisen; aber keine der möglichen *Ursachen* von Schwindel ist für dieses Gefühl konstitutiv oder gar als sein „Gegenstand“ zu betrachten. Das Moment der *Einstellung* ist es, das sinnlichen Gefühlen abgeht und das Emotionen den für sie je spezifischen inhärenten Objektbezug verleiht. Und dieser Objektbezug ist es, durch den profane Gefühle überhaupt als Modelle für das Verständnis von Erlebnissen und Einstellungen dienen können, in denen sich das Subjekt auf Gott bezogen erfährt. Dieser Objektbezug aber ist von der Art, dass sich dem Subjekt zugleich mit der Einstellung zum Objekt als Implikation die Überzeugung von dessen Existenz aufdrängt.

Immerhin kann uns das Wort *Gefühl* daran erinnern, dass sich Einstellungen – und so auch die von ihnen getragenen episodischen wie auch dispositionellen Emotionen – *unwillkürlich* „einstellen“: als Widerfahrnisse sind sie nicht dem Willen unterworfen.

Oder allenfalls indirekt. Die *Tugend* der Dankbarkeit z.B. – die Tendenz, auf Geschenktes *ceteris paribus* in dankbarer Einstellung oder sogar mit dankbaren Gefühlen zu reagieren – kann man *erwerben*, indem man Gedanken und Handlungen der Dankbarkeit einübt. Dieser Umstand ist von Bedeutung, wenn sich die Frage stellt: Kann ein Mensch dafür *verantwortlich* sein, ob er beispielsweise Dankbarkeit für das empfindet, was andere ihm ungeschuldet geben – und vielleicht auch dafür, ob er die Erfahrung einer auf Gott bezogenen absoluten Dankbarkeit macht. Doch kann man Gefühle eben nur indirekt anstreben und vielleicht tatsächlich herbeiführen. Auch kann man Gefühle zulassen. Man kann sich aber nicht zu ihnen entschließen.

Dies jedoch nur nebenbei. Nicht das Moment des Unwillkürlichen, sondern die Einstellung liefert den Aspekt der absoluten Emotion, der ihr den Charakter der Gottesprojektion verleiht. Nur sofern ein Gefühl – profan oder religiös – eine Einstellung impliziert, kann es Träger von Überzeugungen sein.

5. Drittes Bedenken:

Für legitime Projektionen irgendwelcher Art
bleibt seit Fichte, Feuerbach und Freud kein Raum

Im Titel dieses Vortrags wird der Gottesglaube, der sich in absoluten Emotionen meldet, als *legitime Projektion* bezeichnet. Projektionen scheinen aber eher *unberechtigte* Zuschreibungen auf der Basis eigener Empfindungen, Wünsche, Befürchtungen usw. zu sein. Warum sollte nun eine Projektion, in der eine individuelle Erfahrung ganz unabhängig von aller Evidenz als Gottesbegegnung gedeutet und die resultierende ganz und gar subjektive Gottesvorstellung auf die Ebene der Realität projiziert wird – warum sollte ausgerechnet diese Art von Projektion als berechtigt gelten?

Zu dieser Frage zunächst folgendes: Der Ausdruck *Projektion* ist uns vor allem aus der Psychoanalyse Sigmund Freuds vertraut. Wenn ich zum Beispiel den eigenen seelischen Konflikt, den ich mir selbst nicht eingestehe, einer anderen Person zuschreibe, dann „projiziere“ ich ihn in diese Person. Auch Religion ist nach Freud ein Resultat von Projektionen. Eines verwandten Begriffs von Projektion bedient sich schon Johann Gottlieb Fichte mit seiner Behauptung, die Vorstellung von Gott als Person verdanke sich allein dem Selbstverständnis des endlichen vorstellenden Subjekts; und später dann Ludwig Feuerbach mit seiner „Projektionstheorie“ von Religion und Gott.

Obwohl sich Fichte und Feuerbach als Philosophen verstehen, sind ihre Konzeptionen von Projektion nicht weniger psychologisch als die von Freud. Diese Konzeptionen wollen die *Genese* suspekter Auffassungen erklären, sie betreffen nicht die *Struktur* von Begriffen. Etwas philosophischer wird es

mit emotivistischen Theorien der Moral. Sie erklären z.B., die *Verwerflichkeit* einer Handlung sei nichts anderes als deren objektivistisch missverstandene *Vorwerfbarkeit*, in der sich lediglich die *Vorwurfshaltung* beurteilender Subjekte bekunde und sozusagen spiegele. In *diesem* Sinne projiziere der moralisch Empörte einen Aspekt seiner Emotion in das Objekt der Empörung. In ähnlicher Weise begriffsanalytisch und -kritisch – und insoweit philosophisch – ist auch die fast klassische Auffassung, Schönheit liege im Auge des Betrachters. Hier wird behauptet, in der alltäglichen Rede von schönen Dingen werde der *Eindruck des Schönen* in die Dinge „projiziert“: er werde nämlich als subjektive *Repräsentation* einer objektiven Beschaffenheit der beeindruckenden Objekte missverstanden – wie wenn man den Schmerz durch Verbrennung als *Repräsentation* einer Beschaffenheit der verursachenden Flamme missverstünde.

An diesen Projektionsbegriff lehnt sich der an, den meine Überlegungen in Anspruch nehmen. Allerdings zwingt uns nichts dazu, in den Begriff der Projektion von vornherein die Unterstellung eines Missverständnisses aufzunehmen. Ich bezeichne die in einer absoluten Emotion implizierte Überzeugung, Gott existiere, deshalb als Projektion, weil diese Überzeugung nicht auf Evidenz oder Argument beruht, sondern *darin besteht*, dass das Subjekt eine *Vorstellung*, mit der es sich vorfindet, *ohne* Evidenz oder Argument auf eine entsprechende *Wirklichkeit* bezieht, d.h.: als realisiert (und insofern als Repräsentation) behandelt. An die Stelle begründender Evidenz oder Argumentation tritt dabei die Unabweisbarkeit einer Emotion, für die jene Vorstellung und die Überzeugung, dass ihr eine Wirklichkeit entspricht, konstitutiv sind.

Nun könnte der Verdacht aufkommen, der hier eingeführte sozusagen gezähmte Projektionsbegriff, der einer Projektion nicht von vornherein den Realitätsbezug abspricht, sei *maßgeschneidert*, um Platz zu machen für Gottesprojektionen, also religiöse Überzeugungen, die sich jeder Verifikation entziehen. – Auch wenn dies zuträfe, wäre es zwar kein stichhaltiger Einwand gegen die Legitimitätsthese. Indessen ist der hier verwendete Projektionsbegriff durchaus von allgemeinerer Bedeutung. Im Falle der Gottesprojektion ist die projizierte Vorstellung die von einer irgendwie *unendlichen Person*. Doch spielen für unsere theoretische und praktische Orientierung durchaus auch andere Projektionen (im erörterten Sinne) eine grundlegende Rolle, und für das Verständnis des hier eingeführten Projektionsbegriffs dürfte es hilfreich sein, sich dies klarzumachen. – Ich denke an Überzeugungen wie die folgenden.

a) Die Überzeugung von der Beseeltheit des Menschen

Wir glauben, dass unsere Nachbarn keine ferngesteuerten Roboter sind. Ich erinnere an einen Passus aus Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*, in dem er fragt, was er wohl meinen könnte, wenn er von einem Freunde sagte: „Er ist kein Automat“.¹⁸ Wir wissen natürlich, was Hoffmann in Jacques Offenbachs Oper meint, wenn *er* (irrtümlich) darauf besteht, dass Olympia kein Automat sei. Doch liefert hier der Kontext eine Ausnahme, die durch ihre Unwahrscheinlichkeit die Regel bestätigt; und diese Regel lässt sich so formulieren: Im Normalfall einer Begegnung und speziell im Umgang mit einer vertrauten Person wie dem Freund hat die Frage „Automat oder nicht?“ überhaupt keinen Platz.

Man könnte sagen: Sie hat keinen *Sinn*; denn wir haben keine Vorstellung davon, welche *Evidenz* denn in so einem Fall in der Lage sei, unsere bisherige Gewissheit bestätigend *oder* widerlegend zu überbieten. Man könnte aber auch sagen: Die Frage hat insofern keinen Platz, als sie durch meine Einstellung schon beantwortet ist. „Meine Einstellung zu ihm“, schreibt Wittgenstein an der bereits zitierten Stelle, „ist eine Einstellung zur Seele“¹⁹. Diese Einstellung zum mir vertrauten Menschen ist nicht das Resultat anatomischer Untersuchung oder metaphysischer Reflexion; sie liegt meinem Denken und Handeln voraus und bekundet sich in *spontanen* Reaktionen der Sympathie, des Hasses, der Besorgnis, der Eifersucht usw.

Emotionen dieser Art sind höchst profan; dass aber die in ihnen wirksame Überzeugung von der Beseeltheit ihrer Objekte *verifiziert* werden könnte, muss man, wie soeben angedeutet, bezweifeln. Offenbar sind es demnach *nicht nur absolute* Emotionen, in denen wir etwas projizieren, ohne es verifizieren zu können. Man könnte sogar sagen, durch emotionale Projektion sei teilweise *definiert*, was mit *Seele* gemeint ist – ähnlich wie mit der Gottesprojektion des absolut Dankbaren oder Schuldbewussten Gott gewissermaßen als absoluter Geber bzw. Richter „definiert“ ist.

Ein Innenleben schreiben wir im übrigen ja nicht nur unseren Artgenossen, sondern auch Tieren zu. René Descartes fand keine *Evidenz* dafür, dass diese etwas anderes seien als komplexe Mechanismen. Ob er jedoch seine Theorie in diesem Punkt tatsächlich für wahr hielt, werden wir vernünftigerweise eher danach beurteilen, wie er mit Tieren umging. Wer z.B. Mitleid mit Tieren zeigt, spricht ihnen *eo ipso* Leidensfähigkeit zu. (Unter welchen Umständen würden wir Descartes abnehmen, dass er sie Tieren abspricht? Was könnte zeigen, dass ihm seine mechanistische Theorie gewisser ist als

¹⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a.M. ¹⁷2006 (stw, 501), Teil II, iv.

¹⁹ Ebd.

die im Mitleid bekundete Überzeugung – die in dieser Emotion in die Wirklichkeit ‚projizierte‘ Empfindungsfähigkeit?)

b) Die Überzeugung von der Willensfreiheit des Menschen

Wir glauben, dass unsere Nachbarn wie auch wir selbst nicht nur beseelt, sondern grundsätzlich *frei* sind, so oder so zu handeln. Auch hier ist keinesfalls klar, welche *Evidenz* (oder Gegen-Evidenz) wir in dieser Sache gelten lassen würden. Wohl aber zeigen die sehr spezifischen und selektiven Reaktionen der Empörung und des Ressentiments, dass wir erwachsenen Menschen im Unterschied zu kleinen Kindern und Tieren Verantwortlichkeit für bestimmte Lebensäußerungen und damit Freiheit *de facto* zusprechen.

Mit anderen Worten: In den genannten Emotionen *projizieren* wir Entscheidungsfreiheit (wie immer dieser Begriff zu bestimmen sein mag) in eine erlebte oder sonstwie zur Kenntnis genommene Realität – unabhängig davon, ob wir uns im Besitz von guten *Gründen* glauben, solche Entscheidungsfreiheit anzunehmen.

c) Die Überzeugung von der moralischen Bedeutung menschlicher Handlungen

Ein weiteres Beispiel von Projektionen, die wir unvermeidlich für prinzipiell legitim halten, liefert der Bereich der Moral. Hier bringen uns Emotionen, ohne dass wir auf *Nachweise* rekurren, dreierlei zum Bewusstsein: 1) die moralische Dimension des Handelns (das Faktum, *dass* es überhaupt gutes und schlechtes Verhalten gibt), 2) die tatsächliche moralische Qualität von vorgestellten Verhaltensmustern sowie von erlebtem oder sonstwie bekanntem Verhalten anderer Menschen und 3) die Qualität des eigenen Verhaltens.

1) In den Emotionen, mit denen wir auf eindeutig gutes und insbesondere schlechtes Handeln reagieren, projizieren wir nicht nur, wie soeben aufgewiesen, Freiheit in den Handelnden, sondern auch moralischen Wert und Unwert in sein Handeln. Jene Emotionen offenbaren die aller Reflexion vorausliegende Selbstverständlichkeit, mit der wir Verhaltensweisen als gut oder schlecht usw. beurteilen.

2) Sie tun dies, indem sie auf *tatsächliches* oder auch vorgestelltes Handeln positiv *oder* negativ ansprechen: es gibt keine Emotion, die auf moralische *Bewertbarkeit* reagiert, sondern nur Emotionen der moralischen Zustimmung und Emotionen der moralischen Ablehnung. *In* ihnen *urteilen* wir. Und zwar nicht (bzw. nicht lediglich) auf der Basis moralischer Erkenntnisse, die wir *vorgängig* zu jenen Emotionen durch Anwendung irgendwelcher Kriterien gewonnen hätten. Ebenso wenig aber *schließen* wir aus unseren

zustimmenden oder ablehnenden Gefühlen, wie dieses oder jenes Handeln moralisch zu beurteilen sei.

Im Unterschied zum Emotivisten halte ich als moralphilosophischer Realist diese Projektion für grundsätzlich legitim. Einerseits nämlich sind es nach meiner Auffassung empirisch feststellbare Eigenschaften, die eine Handlung lobenswert oder zulässig oder verwerflich machen – so weit der Realismus. Andererseits aber – und darin liegt die Bedeutung moralischer Projektion – sind es *nicht* diese Eigenschaften, die uns in paradigmatischen Fällen als *Evidenz* dafür dienen, wie eine Handlungsweise zu bewerten ist. Vielmehr haben wir, so behaupte ich, z.B. im Abscheu über einen Fall von Kindesmisshandlung dieser Tat bereits Verwerflichkeit zugesprochen, bevor uns die Frage nach Kriterien für ein solches Urteil auch nur in den Sinn kommt. Zudem ist es unumgänglich und vernünftig, das wertende Urteil der spontanen Reaktion der Emotionen anzuvertrauen, wo vergewissernde Begründungen uns im Stich lassen oder lediglich einer uns lieb gewordenen Theorie entspringen oder aus anderen Gründen einem Verdacht unterliegen.

3) Den uns allen vielleicht vertrautesten Fall von Projektion stellt das Gewissen dar. Zwar ist es unüblich, vom Gewissen unter der Überschrift *Emotion* zu reden. Doch weisen Gewissensregungen zweifellos die für Gemütsbewegungen kennzeichnende Verbindung von charakteristischem Objektbezug, Handlungstendenz und Erleben auf. Zugleich sind sie ein ganz besonderer Fall von Projektion: sie sprechen *eigenen* Intentionen und Handlungen moralischen Wert und Unwert zu. Auch dem im Gewissen „vernommenen“ Urteil liegt keine Argumentation zugrunde; und wir sprechen ihm in den meisten Fällen mehr Autorität zu als dem Ergebnis von Argumenten.

In den meisten Fällen. Denn auch hier garantiert die Legitimität der Projektion nicht die Wahrheit des einzelnen Urteils. Die Tradition weiß vom irrenden Gewissen, und die Humanwissenschaften erforschen den Einfluss von Erziehung, Kultur usw. auf die moralische Entwicklung des Individuums. Indessen könnten wir mit der Kritik moralischer Maßstäbe noch nicht einmal einen vernünftigen Anfang machen, wenn wir uns nicht zunächst einmal und im allgemeinen auf unsere spontanen moralischen Wertungen und Gewissensurteile verliessen. Moralphilosophische Theorien müssen wir im allgemeinen an *ihnen* messen – nicht umgekehrt.²⁰ Und wenn unser Nachdenken rechtfertigt, was das Gewissen verbietet, werden wir nicht selten gut daran tun, dem entschuldigenden Gedanken zu misstrauen – und nicht der penetranten Einrede des Gewissens.

²⁰ MÜLLER, Anselm W.: „Leben lernen durch Philosophie“: Begründet die Ethik moralische Normen? In: SCHNEIDER, Jakob Hans Josef (Hrsg.): Ethik – Orientierungswissen? Würzburg 2000, S. 45–55.

d) Die Überzeugung, dass der vertraute Mensch Vertrauen verdient

Ich komme zu meinem letzten Beispiel einer Projektion, auf die wir uns diesseits aller Möglichkeiten der Verifikation legitimerweise verlassen: Wir schenken anderen Menschen *Vertrauen*; und die Überzeugung, dass sie uns nicht enttäuschen werden, ist von eben diesem Vertrauen getragen. Das zeigt sich in Zusammenhängen, in denen Evidenz für solche Verlässlichkeit entweder keine Gewissheit begründet (1) oder aber überhaupt keine Rolle spielt (2).

1) Es gibt Freunde, denen man bedingungslos vertraut. William James spricht sogar von einem unbegründeten Vertrauensvorschuss, ohne den Freundschaft gar nicht erst zustande komme; und in Analogie zu dieser Art Vertrauen, das vom Verlangen nach einer bestimmten Wahrheit getragen sei, versteht er den Zugang zum religiösen Glauben.²¹ Bleiben wir aber bei jenem unbedingten Vertrauen, das manche langjährige Freundschaft kennzeichnet.

Selbstverständlich spielen hier Erfahrung und die mit ihr verbundene Evidenz von Verlässlichkeit eine wichtige Rolle. Doch sind sie in der Situation, die von mir Vertrauen in den Freund verlangt, als *Ursachen* wirksam, nicht als meine Urteilsgründe – nicht als *Gründe*, die ich ins Feld führen könnte für meine feste Überzeugung, dass er bereit ist zu mir zu stehen, dass er mich sicher nicht belügt, hintergeht, verrät usw.

Wenn Phintias unerschütterlich an die Treue seines Freundes Damon glaubt, so nicht aufgrund artikulierbarer Evidenz. Dies zeigt sich darin, dass er trotz überwältigender Gegenevidenz an seiner Gewissheit festhält: „Ihm konnte den mutigen Glauben / Der Hohn des Tyrannen nicht rauben“. Schiller nennt den Glauben des Phintias weder blauäugig und unvernünftig noch andererseits bestens begründet und vernünftig. Vielmehr ist dieser Glaube ‚mutig‘, getragen vom *Gemütsleben* und näherhin vom Vertrauen des Phintias. *Dessen* Gewissheit, dass Damon ihn nicht an seiner Stelle der Hinrichtung ausliefern will, würde von Dionysius auch dann nicht geteilt, wenn diesem alle *Evidenz* für Damons Treue vorgelegt würde.

2) Immerhin könnte man sagen, Freundschaft bilde einen Kontext, in dem sich *Evidenz* für Verlässlichkeit oder auch Unverlässlichkeit durchaus und unweigerlich einstelle. Dergleichen lässt sich von einem anderen Kontext, der von notorisch unbeirrbarem Vertrauen geprägt ist, nicht sagen. Ich spreche vom Verhältnis des Kleinkindes zu seinen Eltern oder auch anderen Bezugspersonen, die sich in den allerersten Jahren um es kümmern.

²¹ JAMES, William: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge/London 1979, S. 28–31.

Diesem kindlichen Vertrauen geht offenbar keine Erfahrung voraus, die dem Kind etwa *Gründe* lieferte anzunehmen, dass sich Kleinkinder in der Regel auf ihre Mütter verlassen können. Der Glaube, dass es gut daran tut, von der Mutter nur Gutes zu erwarten, liegt seinem Vertrauen in sie nicht rechtfertigend voraus; er ist ihm vielmehr in diesem Vertrauen selber mitgegeben.

Wir werden sagen: Das Urvertrauen ist eben halbwegs angeboren und entfaltet sich bei normaler Betreuung in den ersten Monaten nach der Geburt. Und: Die Evolution musste für diese Ausstattung des Kindes sorgen; denn ohne Vertrauensvorschuss würde es weder von anderen lernen noch deren Hilfe annehmen.

Richtig. Indessen ändern diese Tatsachen *überhaupt nichts* daran, dass der normal herangewachsene Ein- bis Dreijährige im Vertrauen in seine Bezugspersonen eine Erwartungsgewissheit manifestiert, die er nicht auf *Gründe* stützt. Und deshalb zu sagen, das Kleinkind vertraue seinen Eltern *leichtfertig*, wäre allenfalls ein schlechter Scherz.

Gibt es aber nicht Rabeneltern? – Freilich gibt es die. Sie sorgen für die traurige Ausnahme, die die Regel bestätigt. Denn insoweit das Kleinkind nicht aufgrund frühester Vernachlässigung ganz und gar emotional depriviert ist, lässt es sich auch durch Ablehnung und sogar durch Misshandlung nicht so schnell davon abbringen, sich seinen Bezugspersonen anzuvertrauen und Gutes von ihnen zu erwarten. Die Regel, die hier bestätigt wird, gründet eben darin, dass kindliches Vertrauen keine Sache der Evidenz sein kann; denn Evidenz müsste im angenommenen Fall das Vertrauen unterminieren – wie ja auch tatsächlich beim Erwachsenen die Erfahrung der Unverlässlichkeit die Annahme von Verlässlichkeit und das entsprechende Vertrauen unterminiert.

Die Verlässlichkeit von Bezugspersonen wird also vom Kleinkind in diese Personen hineinprojiziert: Seine Überzeugung von dieser Verlässlichkeit existiert zunächst nur als Implikat spontanen Vertrauens. Sie ist also nicht begründet – und insofern nicht ‚gerechtfertigt‘. Gleichwohl ist sie *legitim* in dem Sinne, dass es absurd wäre, sie als unverantwortlich oder verfehlt zu bezeichnen. An dieser Überzeugung ist *nichts zu beanstanden* – einfach deshalb, weil sie als Komponente seines Urvertrauens für die gesunde Entwicklung des Kindes *notwendig und natürlich* ist; und nicht etwa deshalb, weil wir in grosszügiger Nachsicht kleinen Kindern auch *unvernünftige* Meinungen zubilligen müssten.

Wie das Vertrauen des Freundes zeigt das des Kleinkindes, dass es sinnvoll ist, im Hinblick auf Emotionen von Projektion in einem neutralen Sinn – also ohne die Implikation der Illusion – zu sprechen. Darüber hinaus deutet die Betrachtung des Urvertrauens darauf hin, dass gerade in grundlegenden

Bereichen unserer Welt-Orientierung Projektionen in diesem Sinn den Menschen mit Überzeugungen versorgen, die er weder entbehren noch durch begründete Äquivalente ersetzen kann.

6. Viertes Bedenken: Die Gottesprojektion mag einen Glauben enthalten, Wissen kann sie nicht vermitteln

Selbst wenn es wahr ist, dass wir uns in manchen Fällen auf Überzeugungen stützen, die sich unabhängig von Argumenten in unseren Emotionen bekunden, und dass die Gottesprojektion in dieser Hinsicht nicht schlechter dasteht als die soeben erwähnten Projektionen von Besseltheit, Freiheit, moralischem Wert usw.: selbst dann kann man vom absolut Vertrauensvollen, Dankbaren usw. allenfalls sagen, er *glaube*, dass Gott existiert, aber nicht, er wisse es. Wissen nämlich, so das Bedenken, ist ohne Begründung nicht zu haben.

In diesem letzten Punkt scheinen sich sogar philosophische Kontrahenten wie Platon und Aristoteles, Descartes und Wittgenstein einig zu sein. Allerdings setzen sie sich damit auch einer gemeinsamen Verlegenheit aus: Wenn nämlich Wissen begründete Überzeugung impliziert, andererseits aber jede Begründung auf Unbegründetes zurückverweist, dann leitet sich anscheinend alles, was wir wissen, aus dem ab, was wir nicht wissen – nicht gerade eine vertrauenserweckende Perspektive. Aber davon gleich mehr.

a) Missverständnisse der Legitimitätsthese

Zunächst sind drei Missverständnisse der Legitimitätsthese abzuwehren. *Erstens* bescheinigt *die These selbst* den Subjekten absoluter Emotionen keineswegs, sie wüssten, dass Gott existiert. Sonst würde sie ja implizit auch Gottes Existenz behaupten – sie verstünde sich als eine Art Gottesbeweis. Das vierte Bedenken kann also sinnvollerweise nur auf die Frage hinauslaufen, ob jene Subjekte *selbst* in irgendeinem Sinne berechtigt seien, ein Wissen – und nicht nur ein Glauben – dass Gott existiert, zu reklamieren. *Zweitens* erinnere ich daran, dass die Legitimitätsthese weder von projizierenden Subjekten noch von irgendwem sonst behauptet, sie sollten „aufgrund“ einer absoluten Emotion von Gottes Existenz überzeugt sein, wie man *aufgrund* geeigneter Prämissen von der Wahrheit einer Konklusion überzeugt sein sollte. Und *drittens* wurde ebenfalls bereits gesagt, dass auch die beschriebenen religiösen Erlebnisse bzw. Einstellungen selber nicht als „Folgerungserlebnisse“ oder dergleichen zu verstehen sind.

Die hier diskutierte Gottesprojektion hat demnach in der Tat mit Begründung nichts zu tun. Absolute Emotionen lassen sich in Gottesbeweise weder

einbauen noch umdeuten. Wer also „aufgrund“ – oder besser: *im Auftreten* – einer solchen Emotion von Gottes Existenz überzeugt ist, kann jedenfalls nicht auf dieser Basis sagen, er *wisse*, dass Gott existiert, *sofern die Wahl dieses Wortes seinen Glauben als begründet hinstellt*.

Vielleicht aber ist er berechtigt, in einem anderen Sinne zu behaupten, er *wisse*, dass es einen Gott gibt?

b) Ein Vergleich

Hier ist es hilfreich, sich zu vergegenwärtigen, wie wir mit einer analogen Frage umgehen würden, die uns nicht – oder jedenfalls nicht unmittelbar – in das umstrittene Gebiet der natürlichen Theologie befördert. Ein zuvor herangezogenes Beispiel betraf meine emotions-inhärente Überzeugung, dass Kindesmisshandlung verwerflich ist. Bin ich berechtigt zu sagen, ich *wisse* dies?

Nun, vielleicht begründe ich meine Überzeugung mit einer allgemeineren moralischen Norm.²² Aber falls es so wäre, könnten wir unsere Frage nach dem Wissen auf diese Norm beziehen; oder schließlich auf eine letzte, nicht weiter begründbare Grundlage meiner Überzeugung. In jedem Fall also stellt sich die bereits aufgeworfene Frage, ob ich etwas *wissen* könne, das ich *nicht* weiter begründen kann. Und da sehen wir: Unser Problem betrifft ganz allgemein das Wissen von Dingen, die keiner Begründung zugänglich sind, nicht speziell das Wissen von Dingen, die wir als Implikate einer absoluten Emotion für wahr halten.

Ferner ist klar, dass in allem, was wir bedenkenlos oder gar paradigmatisch als Wissen bezeichnen würden, Annahmen enthalten sind, für die es keine *Begründungen* gibt. So etwa meine Annahme, dass Sie alle, die hier vor mir sitzen, nicht jedes Mal, wenn ich in mein Manuskript schaue, verschwinden und von unsichtbarer Hand gegen perfekte Doppelgänger oder Automaten ausgetauscht werden.

Ob wir nun von solchen nicht weiter begründeten Annahmen *sagen*, wir *wüssten* das Angenommene, oder aber, wir wüssten ‚eigentlich‘ nur weniger aufregende Dinge, die freilich auf jenen Annahmen aufruhen: das ist ziemlich gleichgültig. Wichtiger ist, was sich über die *Gewissheit* unserer Überzeugungen sagen lässt. Von der Gewissheit, dass Sie in ihrem Vorhandensein an diesem Ort nicht hinterrücks von Doppelgängern abgelöst werden, wird mich nichts abbringen, auch nicht z.B. Resultate der Elementarteilchenphysik. Und ebenso wenig werde ich utilitaristische Argumente, die zeigen sollen, dass Kindesmisshandlung statthaft oder gar geboten sei, so-

²² Vgl. jedoch MÜLLER: „Leben lernen“ (vgl. Anm. 19).

fern sie etwa der Abwendung einer verheerenden Katastrophe diene, auch nur in Erwägung ziehen.

c) Die Gewissheit der Gottesprojektion

Wie steht es nun im Hinblick auf Gewissheit und Gewissheitsberechtigung um den Gottesglauben, den eine absolute Emotion impliziert?

Da sich dieser Glaube, wie gesagt, nicht auf Evidenzen stützt, scheint es dabei um eine Frage nach „subjektiver Gewissheit“ zu gehen: „Wie gewiss ist (z.B.) der absolut Dankbare, dass Gott existiert?“ Die Frage nach „objektiver Gewissheit“ würde etwa so lauten: „Wie gewiss *ist es*, dass Gott existiert?“ Und zumindest auf den ersten Blick interessiert sich *diese* Frage tatsächlich dafür, wie gut wohl die *Gründe* seien, an Gottes Existenz zu glauben. Die Frage nach der Gewissheit scheint *hier* zugleich die Frage nach der Berechtigung dieser Gewissheit im Sinne von legitimierender Begründung des Glaubens zu sein.

Fragt man allerdings den absolut Dankbaren, der ja *ohne* Gründe glaubt: „Wie gewiss ist es, dass Gott existiert?“, so läuft dies für ihn plausiblerweise auf die Frage hinaus: „Wie gewiss *bist du*, dass Gott existiert?“ Und hier geht es offenbar nicht um den Grad der legitimierenden Bestätigung einer Auffassung, sondern um das *Ausmaß seiner* Gewissheit. Ob gleichwohl auch von einer *Berechtigung* seiner Gewissheit die Rede sein kann, werde ich noch (unter (d)) erörtern.

Über das Ausmaß oder den Grad einer subjektiven Gewissheit hat die Philosophie naturgemäß nicht viel zu sagen. Sie kann darauf hinweisen, dass auch emotionsgetragenes Glauben unterschiedlich sicher sein kann. So *muss* z.B. die Überzeugung eines Menschen, Kindesmisshandlung sei verwerflich, (leider) nicht die Gewissheit besitzen, die allen Gegenargumenten trotzt. Ihre Festigkeit könnte z.B. von der Tiefe seiner Empörung über einen konkreten Fall abhängen. Ebenso wenig ist es Sache der Philosophie zu dekretieren, wie tiefgehend *absolute* Emotionen einen Menschen ergreifen und mit welcher Gewissheit sie den entsprechenden Gottesglauben in ihm befestigen mögen oder sollten. Der eine wird sagen: „Jetzt weiß ich, dass es einen Gott gibt!“, der andere wird eher von einer Ahnung sprechen.

Ob nun Äußerungen dieser Art tatsächlich als Gradmesser von Gewissheit gelten können, mag man bezweifeln. Auch hilft das Gewissheitskriterium, das Immanuel Kant und Frank Ramsey empfehlen, nämlich die Bereitschaft, eine Wette einzugehen, aus bedenkenswerten Gründen kaum weiter, wenn es um den Glauben an Gott geht. (Nicht weil das Wetten hier frivol wäre, sondern u.a., weil auf beiden Seiten kein Risiko mit dem Einsatz verbunden wäre.)

Gleichwohl scheint es mir richtig, die Frage nach der möglichen Gewissheit einer Gottesprojektion als Frage nach deren Bedeutung für das Handeln aufzufassen. In einer Vorlesung über *religiösen Glauben* aus dem Jahr 1938 kennzeichnet Wittgenstein diesen indirekt als eine Art des Glaubens, für die jemand sein Leben riskieren könnte.²³ Dass ein Mensch, der dies tut, seiner Sache gewiss ist, werden wir *ceteris paribus* nicht bezweifeln.

Nun ist die Unerschütterlichkeit eines Glaubens natürlich kein Beweis für seine Vernünftigkeit. Und der Gottesglaube kann, so scheint es, als Projektion nur dann legitim sein, wenn er in bestimmtem Sinne vernünftig ist. Die Frage, ob z.B. die Gewissheit des absolut Dankbaren, dass Gott existiert, legitim sei, stellt sich dann dar als die Frage, ob sein Glaube vernünftig sei in einem Sinne, der nicht *Begründetheit* impliziert.

d) Gewissheitsgefälle und Gewissheitsberechtigung

Wenn emotionsgetragener Gottesglaube allenfalls subjektiv, nicht aber objektiv gewiss sein kann, lässt sich seine Äußerung in der Form „Es ist gewiss ...“ oder „Ich weiß, dass es einen Gott gibt“ anscheinend *nur* als Ausdruck subjektiver Gewissheit verstehen. Oder könnte eine solche Ausdrucksform doch so etwas wie eine Berechtigung dieser Gewissheit mitbehaupten? Ist es sinnvoll, dem emotionsgetragenen Glauben eine Vernünftigkeit zuzuschreiben, die das Verbum „wissen“ auch da zu beanspruchen scheint, wo es nicht auf Gründe verweist?

Man könnte nun sagen: „Wer an Gott glaubt, weil er ihn in einer absoluten Emotion zu erfahren meint, der sollte diesen Glauben wenigstens ebenso wie andere Überzeugungen grundsätzlich kritischer Prüfung aussetzen. Das könnte ihn vernünftig machen.“

In der Tat ist es möglich, dass jemand sich durch die Argumente von, sagen wir, Richard Dawkins davon überzeugen lässt, dass Gott „wahrscheinlich“ nicht existiert, oder durch die von Feuerbach, dass Gottesprojektion auf einem Missverständnis beruht. Dies zeigt dann, dass ihm das Dasein Gottes *weniger gewiss* ist als die Schlüssigkeit der Gegenargumente. Ein Gebot der Vernunft ist diese Richtung des Gewissheitsgefälles nicht. Er könnte auch, nicht weniger vernünftig, auf die ‚Widerlegung‘ seines Glaubens ebenso unbeeindruckt reagieren, wie ich auf utilitaristische Argumente reagieren würde, die zu zeigen scheinen, dass Kindesmisshandlung unter gewissen extremen Bedingungen die richtige Wahl sei.

²³ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford 1966, S. 54.

Wie aber, fragt nun der Advokat der Vernunft, wenn dieser Mensch an den Prämissen und Folgerungsschritten des Atheisten nichts auszusetzen findet? Dann *folgt* doch aus dessen Argumentation, dass Gott nicht existiert; und es wäre unvernünftig, sich der solchermaßen begründeten Konklusion zu verschließen! – In dieser Überlegung stecken drei eng miteinander verbundene Fehler, die ich wenigstens kurz benennen will.

1) Zum einen ignoriert sie ein Stückchen Logik: sie beachtet nicht, dass man, wenn Satz X aus Y folgt, genauso gut die Negation von Y aus der Negation von X herleiten kann. Für unseren Fall bedeutet dies: Wenn sich aus der atheistischen Argumentation ergibt, dass Gott nicht existiert, dann kann man mit demselben Recht umgekehrt argumentieren: Gott existiert; also liegt in den Prämissen (oder auch in den Folgerungsschritten) des Atheisten ein Irrtum vor.

Mit anderen Worten: Es ist ein trivialer Fehler, ein formal valides Argument als Beweis zu betrachten, ehe geklärt ist, ob man von der Wahrheit seiner Prämissen – und nicht vielleicht eher von der Falschheit seiner Konklusion – *ausgehen* soll. Diese Beobachtung lässt uns allerdings zurück mit der Frage, wie denn zu entscheiden sei, ob X durch Y oder aber Nicht-Y durch Nicht-X zu begründen sei.

2) Das scheint theoretisch klar zu sein: Valide Folgerungsmuster vorausgesetzt, hängt die richtige Antwort schlicht davon ab, auf welcher Seite sich die wahren Prämissen finden. Gerade das wird allerdings in einer realen Kontroverse strittig sein.

Freilich gilt: Um die Zustimmung zu X mit Y zu begründen, muss man Y für wahr und das angewandte Folgerungsmuster für valide *halten*. Indessen gehört zum Begriff der Begründung mehr. Ich halte es z.B. für wahr, dass *Gadamer später gestorben ist als Heidegger*, und ich glaube auch, dass man hieraus nach einem gültigen Folgerungsmuster *schließen* kann, dass *Heidegger gestorben ist*; aber selbst ein Philosoph kommt kaum auf die idiotische Idee, die zweite Aussage mit der ersten zu *begründen*²⁴. Was also unterscheidet das Begründen vom Schließen oder Folgern?

Die Frage, was woraus *folgt* und was sich also woraus *schließen* lässt, ist eine Frage der Logik. Hingegen steht diese dem Streit darüber, ob Satz X durch Y oder aber Nicht-Y durch Nicht-X zu *begründen* sei, unparteiisch und uninteressiert gegenüber; sie sagt nur, in beiden Fällen sei die *Folgerung gleichermaßen* legitim (oder illegitim). Nicht nur ist ihr der Wahrheitswert der Prämissen gleichgültig. Wichtiger für unseren Zusammenhang ist ihr Unvermögen, das Begründen vom bloßen Schließen zu unterscheiden. Vernünftiges Denken ist aber von diesem Unterschied geprägt.

²⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig: Über Gewissheit. Frankfurt a.M. 1984, § 1.

Fragen wir also nochmals: Wovon hängt ab, was unter Voraussetzung eines gültigen Folgerungsmusters vernünftig ist: X mit Y zu begründen, oder aber umgekehrt Nicht-Y mit Nicht-X? Auf unser Thema hin gefragt: Was verlangt die Vernunft von jemand, der an Gott glaubt, dem atheistischen Argument jedoch nichts entgegenzusetzen weiss? Was verlangt sie von ihm, nachdem Bemühungen um weitere Exploration, Diskussion usw. keinen Konsens erzielt haben?

Sie verlangt etwas, das sie, zumindest im alltäglichen Denken, auch mühelos durchsetzt: Orientierung am *Gefälle* zwischen (subjektiven) *Gewissheiten*. Wem die Basis der atheistischen Argumentation *gewisser* ist als ein wie auch immer vermittelter Gottesglaube, der wird – insoweit vernünftigerweise – die Überzeugung, dass Gott nicht existiert, für begründet und daher richtig erklären. Wer dagegen *sicherer* ist, dass Gott existiert, der folgt der Vernunft, indem er mit *dieser* Überzeugung z.B. die Auffassung begründet, dass Dawkins auf dem Holzweg sein muss, dass Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube *nicht* unvereinbar sein können, oder dergleichen.

Auch die hier skizzierte Unterscheidung zwischen *Folgern* oder *Schließen* einerseits und *Begründen* andererseits unterschlägt der „Advokat der Vernunft“. Er übersieht, dass beim vernünftigen Menschen – nach angemessener Prüfung von Evidenzen und Argumenten – das *Gefälle zwischen subjektiven Gewissheiten* darüber entscheidet, welche von zwei einander ausschliessenden Annahmen sich durchsetzt. Darin liegt sein zweiter Fehler.

3) Einen dritten begeht er, indem er redet, als bedeute *vernünftig glauben* so viel wie *sich für vernünftiges Glauben entscheiden*. Dies ist ein Irrtum – nicht nur, wo sich ein Glaube als Komponente einer emotionalen Reaktion, insbesondere etwa eines absoluten Erlebnisses, aufdrängt. Nein, gerade wo diskursiv gedacht wird, sind Prämissen und andere Annahmen im Spiel, die ihrerseits weder begründet *noch gewählt* werden. Wer etwa ehrliche Argumente zugungsten des Atheismus vorbringt, verlässt sich zwangsläufig auf Annahmen, die ihm *selbstverständlich* gewiss sind – er hat sie nicht begründet, aber auch nicht gewählt. Ob wir etwas für wahr halten oder nicht, und wie sicher wir uns des Fürwahrgehaltenen sind: das ist nicht – genauer: nicht unmittelbar – unserer Freiheit anheimgestellt.

Dies gilt *a fortiori* für jenes Fürwahrhalten, das in einer Emotion impliziert ist. Ebenso wenig wie unsere Emotionen selbst sind offenbar die in ihnen enthaltenen Überzeugungen dem Willen unterworfen. Auch über absolute Emotionen und die mit ihnen gegebenen religiösen Überzeugungen verfügen wir nicht unmittelbar. Insoweit hat die Vernunft nichts auszusetzen an einem emotional verwurzelten Gottesglauben, dessen ich mir *gewisser* bin als der Schlüssigkeit entgegenstehender Argumente.

e) Die Frage der Überprüfbarkeit

Absolute Emotionen scheinen sich dadurch auszuzeichnen, dass die Wahrheit der in ihnen enthaltenen Überzeugungen – sofern sie denn wahr sind – dem Subjekt ausschliesslich in jenen Emotionen zugänglich ist. Dadurch scheinen sie sich von profanen Emotionen zu unterscheiden. Denn die Dankbarkeit z.B., die ich einem Menschen gegenüber empfinde, impliziert zwar die Überzeugung, dass er mich irgendwie beschenkt hat; die Wahrheit dieser Überzeugung lässt sich aber, auch für mich selbst, ganz unabhängig von meiner Dankbarkeit überprüfen. Dagegen gibt es anscheinend keinen Weg, den emotionsgetragenen Glauben an Gott zu verifizieren.

Diese Sicht der Gottesprojektion ist teilweise richtig. Dem absolut Dankbaren ist die Existenz eines transzendenten Gebers vermutlich *nur* auf dem Wege emotionaler Erfahrung bewusst. Und wessen Gottesglaube von einem entgrenzten Schuldgefühl getragen ist, der wird die Wahrheit dieses Glaubens kaum außerdem auf Argumente gründen können.

Allerdings bedürfen die angeführten Beobachtungen in zweierlei Hinsicht der Ergänzung.

Erstens schliesst das bisher Gesagte nicht aus, dass es schlüssige Gottesbeweise gibt – also doch so etwas wie Verifikation des Gottesglaubens. Jedenfalls gehört es keineswegs zum Begriff der Gottesprojektion, dass sie den *einzigsten* Zugang bildet zum Glauben, dass Gott existiert.

Und zweitens hat sich schon gezeigt, dass umgekehrt auch nicht-absolute Emotionen Wahrheiten erschließen (oder zu erschließen scheinen), die weder Verifikation noch Falsifikation erlauben. Ich erinnere an unsere Überzeugungen von der Beseeltheit des Menschen, von seiner Entscheidungsfreiheit und von moralischen Gegebenheiten.

In allen diesen Fällen mag es zwar durchaus Gründe geben, auf deren Basis sich für die genannten Überzeugungen *argumentieren* lässt. Indessen sind es nicht diese Gründe, die ihnen die Gewissheit verleihen, die sie faktisch für uns besitzen: die entsprechenden Argumente sind nicht dazu angetan, jene Überzeugungen zu *begründen*.

f) Gottesprojektion als *Basis* von Wissen

Wie andere nicht weiter begründete Gewissheiten auch, kann der emotionsbasierte religiöse Glaube grundsätzlich anderen Überzeugungen zugrunde liegen, die ihrerseits Wissen konstituieren.

Der Psychologe – zumindest der nicht-behaviouristische und nicht-materialistische Psychologe –, der sich in seiner Erklärung menschlichen Verhaltens mentaler Begriffe wie Affekt, Gedächtnis, Konzentration, Erwar-

tung, Coping usw. bedient, spricht seinem Forschungsgegenstand implizit ein Innenleben zu, dessen Existenz er aber ebenso wenig nachweist, wie irgendjemand sonst das tut oder zu tun versucht (solange er nicht philosophiert). Die in seinen emotionsbestimmten Reaktionen manifeste „Einstellung zur Seele“ gehört insofern zur Grundlage seiner wissenschaftlichen Überzeugungen. Und diese Überzeugungen treten bedenkenlos mit dem Anspruch auf, Wissen darzustellen.

Entsprechendes gilt auch für andere Disziplinen, speziell im Bereich der Humanwissenschaften. Erst recht gilt es für unsere alltäglichen Überzeugungen. In allen diesen Fällen liegen emotions- oder einstellungsbasierte Annahmen nicht etwa nur fragwürdigen, sondern durchaus paradigmatischen Wissensansprüchen zugrunde. Dass Vivisektion z.B. unbetäubten Tieren Schmerzen zufügt, ist keine Vermutung: wir wissen es.

Diese Überlegungen zeigen, dass auch das Subjekt religiöser Erfahrung sich nicht gegen die Vernunft versündigt, wenn es die in einer absoluten Emotion vermittelte Annahme des Daseins Gottes zur Grundlage fernerer Überzeugungen macht und diese als Wissen behandelt.

Zwar scheint die Gottesprojektion, wie wir gesehen haben, nur *subjektive* Gewissheit zuzulassen. Indessen gilt dies ebenso für eine Annahme wie die der menschlichen Seele – sofern wir *begründende Evidenz* zur Bedingung objektiver Gewissheit machen. Im übrigen aber spricht auch nichts dagegen, von *intersubjektiver* Gewissheit da zu sprechen, wo Menschen in einer subjektiven Gewissheit *übereinstimmen* – wie etwa im Fall der „Einstellung zur Seele“.

Insofern ist es zumindest für den Gottesgläubigen vernünftig, in der philosophischen, aber auch in der Offenbarungstheologie eine Wissenschaft zu erblicken – oder jedenfalls eine Disziplin, die den Anspruch erheben darf, Wissen vorzutragen. Es ist vernünftig – wenn die vorangehenden Überlegungen zutreffen – unabhängig davon, ob der jeweilige Theologe an Gottes Existenz aufgrund von Gottesbeweisen glaubt oder diese Überzeugung einer sonstigen Quelle, vielleicht einer absoluten Emotion verdankt.

Freilich stimmen nicht alle Menschen mit den Gottesgläubigen im Glauben an einen persönlichen Gott überein. Aus der Perspektive der Gläubigen wäre es jedoch plausibel zu sagen: Zwar sind nicht alle Menschen zur Transzendenzerfahrung hinreichend disponiert; und nicht alle, die disponiert sind, werden sich absoluter Emotionen so bewusst, dass sie die in ihnen gegebene Einstellung auf einen persönlichen Gott beziehen; aber auch nicht alle Menschen werden sich ihrer profanen Emotionen so bewusst, dass sie in ihren spontanen Reaktionen auf ihre Artgenossen die Annahmen der Wahlfreiheit und der moralischen Verantwortlichkeit identifizieren.

Ob der Theologe eine seiner Theologie zugrunde liegende legitime, wenn auch unbegründete Gewissheit von Gottes Dasein als Wissen einstuft, ist, wie schon bemerkt, von sekundärer Bedeutung. Jedenfalls kann man im Blick auf das vierte Bedenken sagen: Sofern religiöse und theologische Überzeugungen eine Gottesprojektion voraussetzen, findet dies eine Parallele darin, dass die meisten unserer Urteile über Menschen und speziell psychologische Theorien auf einer vergleichbaren, wenn auch kaum angefochtenen Projektion aufruhen, die mit der „Einstellung zur Seele“ gegeben ist.

7. Abschließende Bemerkungen: Philosophische Aufgabe und Subjekt-Situation

Zweifelloos ist die Legitimitätsthese weiteren Bedenken ausgesetzt. Die vier genannten scheinen mir nahezuliegen; und sie haben mir die Gelegenheit gegeben, einiges zur Verteidigung der These zu sagen. Wie weit eine *Begründung* der These darüber hinausgehen müsste, kann ich nicht sagen. Wohl aber kann ich abschließend versuchen, ein paar naheliegenden Missverständnissen vorzubeugen.

Man könnte z.B. meinen, mit der Legitimitätsthese sei behauptet, ein emotional vermittelter Gottesglaube sei keiner kritischen Prüfung zugänglich. Das ist aber nicht der Fall. Die These schließt vor allem indirekte Infragestellung nicht aus. Zum Beispiel lässt sich fragen, ob der Mensch, der im Erleben entgrenzter Dankbarkeit oder Schuld nicht umhin kann, an Gott zu glauben, vielleicht durch unglückliche Umstände zu einer entstellenden Wahrnehmung seiner Situation oder seiner Umwelt gelangt und deshalb von jener absoluten Emotion bestimmt ist. Es gibt wohl kaum so etwas wie ein Kriterium der Zuverlässigkeit einer Projektion; dagegen scheint es möglich, *Beispiele* von biographischen oder motivationalen Hintergründen zu nennen, die eine Projektion desavouieren könnten. Dies dürfte grundsätzlich für die Gottesprojektion genauso gelten wie für profane Projektionen – man denke an die emotionsbestimmte Weltsicht von Verliebten oder an Urteile, die von Ressentiment getragen sind. Die Relevanz dieses Gesichtspunkts für unser Thema wäre weiter zu untersuchen.

Ähnliches gilt für die Frage, ob denn religiöse Erlebnisse tatsächlich als Emotionen zu verstehen sind – also nicht als Stimmungen, sondern als Gefühle, die man zwar keiner empirisch greifbaren Person gegenüber empfindet, die aber dennoch wesentlich auf Objekte und insbesondere auf ein nicht-endliches personales Gegenüber bezogen sind. Was die Philosophie hier näher zu prüfen hat, ist die begriffliche Möglichkeit solcher absoluten Emotionen – nicht, ob gewisse Erlebnisse vorkommen. Sie hat zu klären, ob Äußerungen, die absolute Emotionen zu artikulieren scheinen, tatsächlich in

diesem Sinne verstanden werden dürfen; und was solche Äußerungen gegebenenfalls implizieren.

Auch wird man fragen müssen, wie sich wohl zeigen lasse, dass absolute Emotionen – die sich ja im Charakter ihrer jeweiligen Objektbezüge *unterscheiden* würden – sich auf einen und denselben Gott beziehen würden. Und könnten absolute Emotionen – wenn es sie denn gibt – vielleicht die Art intentionalen Objektbezugs aufweisen, die mit der *Nicht-Existenz* des Objektes vereinbar ist? Könnte sich z.B. absolute Dankbarkeit in *der* Weise auf einen göttlichen Geber beziehen, wie sich Sherlock Holmes' Suche möglicherweise auf einen Gesuchten bezieht, der gar nicht existiert (wie etwa dann, wenn der scheinbar Ermordete sich selbst das Leben genommen hat)? Oder gilt vielmehr – und das ist für die Legitimitätsthese entscheidend – dass der absolut Dankbare das Gegenüber, dem er dankt, nicht zugleich für eingebildet halten kann?

Diese und andere Fragen bedürfen der Klärung, wenn man von den Hinweisen in Wittgensteins Ethik-Vorlesung zu einer philosophischen Analyse und Legitimierung der Gottesprojektion gelangen will. Zudem sei noch einmal daran erinnert, dass die Legitimitätsthese nicht selbst das Dasein Gottes behauptet. *Legitim* ist nicht dasselbe wie *wahr*. Konfrontiert mit dem kaum erschütterbaren Urvertrauen des Kleinkindes, werde ich im Einzelfall urteilen müssen, dass seine Erwartung, die Mutter sei verlässlich, zwar eine *legitime* Projektion, aber leider *falsch* sei. Ebenso kann ich, konfrontiert mit der absoluten Emotion eines anderen Menschen, der Auffassung sein, dass seine Überzeugung, es gebe ein unendliches Gegenüber dieser Emotion, zwar eine *legitime* Projektion, aber *falsch* sei.

Wo ich allerdings selbst es bin, der nicht umhin kann, für seine bisherige Lebensgeschichte zu danken oder auf die Verzeihung einer Schuld zu Vertrauen, die kein Mensch ihm vergeben kann, oder dergleichen, da bleibt für eine solche Unterscheidung zwischen *legitim* und *wahr* kein Platz: Als Subjekt einer absoluten Emotion dieser Art bin ich auch Subjekt der implizierten Projektion, in der ich urteile, dass Gott existiert; und kann somit nicht zugleich Subjekt der Auffassung sein, diese Projektion sei zwar legitim, aber gleichwohl falsch.

La conscience morale en matière de foi chez Kant

CLAUDE PICHE

Dans ses *Considérations sur les concepts fondamentaux et les principes de la moralité* de 1798, Reinhold affirmait ceci à propos de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme :

la raison suffisante [de ces deux convictions, C.P.] est entièrement donnée dans et par la conscience morale, en vérité non pas à titre de fondement de la connaissance, mais de la croyance¹.

Cet énoncé mérite ici de retenir notre attention en ce que Reinhold indique que c'est par la conscience morale (*Gewissen*) que l'on accède aux deux grands thèmes de la foi religieuse. Plus précisément, la foi trouve son « fondement » dans la conscience morale. Une telle affirmation n'a pas de quoi surprendre, car le recours de plus en plus fréquent au concept de conscience morale chez le Reinhold de la fin des années 1790 va de pair avec la réhabilitation de l'entendement commun. À cette époque, en effet, Reinhold est à la recherche de points de repère et de balises pour la spéculation philosophique et il les trouve dans l'entendement commun sain. Ainsi, bien qu'en 1797 il adhère publiquement à la doctrine de la science de Fichte, il perçoit bientôt les limites de la théorie abstraite et, sous l'influence du fidéisme de Jacobi, il cherche un point d'ancrage pour le discours philosophique dans les vérités élémentaires qui sont d'emblée accessibles à la conscience morale, telles les vérités de la foi².

L'intérêt de l'extrait cité tient à ceci que Reinhold y propose un concept large et inclusif de conscience : à côté de considérations strictement éthiques, on découvre que la foi en Dieu y trouve son lieu, son origine. Cette étroite proximité entre la conscience et la croyance en Dieu nous amène à poser la question suivante : quel lien la définition reinholdienne élargie de la conscience entretient-elle avec la conception de Kant ? Bien sûr, Reinhold a depuis longtemps marqué ses distances avec la philosophie kantienne, mais il

¹ REINHOLD, Karl Leonhard : *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen und gesunden Verstandes, zum Behuf der Beurtheilung der sittlichen, rechtlichen, politischen und religiösen Angelegenheiten*. Partie XIII, § 272. Lübeck/Leipzig 1798, p. 148 (ma traduction). Sur le rapport intime qui existe entre la conscience et la foi en Dieu, voir également du même auteur *Sendschreiben an Fichte*, 27 mars 1799, reproduit dans la correspondance de J. G. FICHTE, GA III/3, 301, 304 sq.

² Dans la suite du texte, le mot « *Gewissen* » sera traduit simplement par « conscience ».

ne continue pas moins de la lire³. Faut-il le rappeler : c'est en 1797 que Kant détermine pour la première fois la place de la conscience au sein de son architectonique. Ainsi la *Métaphysique des mœurs* la situe-t-elle dans sa seconde partie, la Doctrine de la vertu, en sorte qu'elle appartient spécifiquement à la philosophie morale. Il est donc à prévoir qu'elle ne sera en rien tributaire d'une religion dogmatique ou même de la philosophie kantienne de la religion et qu'elle ne recèlera pas de lien direct avec ces articles de foi que sont l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Toutefois, seul un examen serré de cette thématique chez Kant nous permettra de préciser les choses et c'est ce à quoi nous voulons procéder dans ce qui suit. Nous laisserons donc Reinhold de côté pour effectuer une remontée chronologique au sein de l'œuvre de Kant dans les années 1790. Nous interrogerons d'abord la Doctrine de la vertu à propos de la conception de la conscience qui y est exposée. Après quoi nous aborderons le dernier paragraphe de la *Religion dans les limites de la simple raison* (1793) intitulé « Du fil conducteur de la conscience en matière de foi ». Comme on le voit, cette seconde étape nous permettra d'aborder la conscience kantienne directement dans le contexte de la foi. Il en ira de même d'un important passage de l'écrit de Kant sur la théodicée (1791), dans lequel le récit biblique consacré au personnage de Job permet à nouveau d'analyser la fonction de la conscience au sein de l'univers religieux. Or, aussi étonnant que cela puisse paraître, c'est dans ces deux derniers écrits que Kant se montre le plus prudent et le plus circonspect pour bien distinguer les prérogatives de la conscience de celles de la foi. La Doctrine de la vertu, en revanche, semble donner prise, par certains de ses accents, à une conception élargie du concept de conscience, telle que Reinhold la présentera l'année suivante.

1. La Doctrine de la vertu (1797) : Kant et le poids du paradigme religieux

Il faut le dire d'emblée : Kant possède un concept de conscience qui lui est propre. Si chez Wolff, par exemple, le concept de conscience est développé en toute indépendance par rapport à Dieu⁴ – tel que ce sera également le cas,

³ Ainsi, par exemple, les « Verhandlungen » se réfèrent-elles explicitement à la Doctrine de la vertu (1797) de Kant. Cf. Partie VIII, § 103, p. 64.

⁴ En ceci, Wolff marque une rupture avec l'orthodoxie protestante. Cf. à ce sujet, Heinz D. KITSTEINER : *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main 1995, p. 283 : « Luthers Gewissen ist nach Norm und Kraft ein Bestandteil des Heilshandelns Gottes mit den Menschen ; es ist zutiefst heteronom ». Cf. p. 261 sq. On pourra également consulter notre étude « La conscience morale. Kant, héritier de Wolff et de Baumgarten ? », *Kant et Wolff. Héritages et ruptures*, Grapotte, S. et Prunea-Bretonnet, T. (dir.). Vrin. Paris 2011, p. 187–200.

nous allons le voir au terme de notre analyse, chez Kant–, la conscience wolffienne est cette instance qui détient le critère de l'action morale. C'est pour Wolff sur la base de la conscience que l'on peut juger une action afin de savoir si elle est moralement bonne ou mauvaise. Or, on ne retrouve rien de tel chez Kant. Ce dernier innove en ceci qu'il libère la conscience de la fonction *législative* que lui assigne Wolff et que pour sa part il confie à la raison pratique, à savoir le jugement objectif sur la valeur morale d'une action. C'est une chose, en effet, de statuer sur la teneur morale d'une action, c'en est une autre de savoir si l'agent moral a bel et bien prêté attention à lui-même au moment d'agir pour faire en sorte que son action concrète, à entreprendre ou déjà accomplie, coïncide avec ce que prescrit le jugement moral objectif⁵. Le jugement porté par la conscience ici remplit donc une fonction *judiciaire*. La conscience pour Kant traduit une exigence de lucidité dans l'action, car c'est l'agent moral qui doit assumer la responsabilité de ses actes. Il y a donc deux jugements qui entrent en jeu dans l'agir moral : d'abord le jugement objectif qui déclare bonne ou mauvaise l'action en question, et en second lieu le jugement proprement subjectif qui consiste pour l'agent à se demander s'il a pris toutes les précautions requises pour se conformer à ce que prescrit le devoir. Et c'est cette dernière prérogative qui revient en propre à la conscience kantienne.

Le thème de la conscience fait son apparition au sein de l'« Introduction » à la Doctrine de la vertu dans une section intitulée « Prénotions esthétiques qualifiant la réceptivité de l'esprit aux concepts du devoir en général ». Le moment subjectif de la conscience est marqué ici par la présence d'un « sentiment », ce qui fait que la conscience relève de la dimension « esthétique » de l'expérience morale, à côté des trois autres prénotions que sont le sentiment moral, l'amour des hommes et le respect. Cet aspect sensible témoigne en fait du caractère involontaire de la conscience. Celle-ci exprime la « réceptivité » du sujet face au devoir moral, lequel se fait ressentir comme une obligation (*Pflicht*). Dans ces conditions, être consciencieux signifie s'interroger afin de savoir si dans son action on a bel et bien pris en compte ce qu'exige le devoir moral. Se manifestant de manière involontaire, la voix de la conscience est toujours présente, bien que le sujet soit susceptible à l'occasion de s'en détourner, de faire la sourde oreille. D'où la responsabilité insigne du sujet agissant d'y prêter attention.

⁵ Cf. à ce sujet FUNKE, Gerhard : « Gutes Gewissen, falsches Bewusstsein, richtende Vernunft ». In : *Das Gewissen in der Diskussion*, J. BLÜHDORN (dir.), Darmstadt WBG 1976, p. 281 ; HOFMANN, Thomas Sören : « Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen », *Kant-Studien*, 93, 2002, p. 426.

Afin d'évaluer la prise en charge de cette responsabilité, le sujet moral s'érige alors en juge de lui-même, en « juge intérieur »⁶. C'est donc ici qu'intervient la métaphore judiciaire du tribunal, que Kant emprunte à la tradition et qu'il réinterprète à sa façon. Or, ce qu'il y a de remarquable dans la rubrique de l'Introduction consacrée au thème de la conscience, c'est que le traitement qui lui est réservé est succinct au point de ne pas développer cette métaphore, qui est pourtant essentielle à la conception de Kant. Le lecteur doit en vérité attendre d'entrer dans le corps du texte pour en apprendre plus. Ainsi, il retrouvera la conscience dans le paragraphe 13 intitulé de manière très significative « Du devoir de l'homme envers lui-même comme juge inné de lui-même », paragraphe qui prend place dans une section où il est question de manière générale du devoir de « se connaître soi-même ». C'est ainsi dans ce paragraphe que Kant livre les détails de sa théorie du tribunal intérieur. Auparavant, il avait pris soin de préciser que cette disposition morale que l'on nomme conscience est en vérité une disposition « intellectuelle » dans la mesure où elle repose de manière essentielle sur le « concept » de devoir, concept bien sûr issu de la raison. Cette remarque a manifestement pour but de corriger l'impression qu'aurait pu laisser l'Introduction et qui consisterait à croire que la conscience, cette prédisposition esthétique, appartient exclusivement à la sphère de la sensibilité. Il rappelle donc ici, pour le lecteur qui aurait parcouru d'un œil distrait l'Introduction, que c'est à vrai dire la « raison » pratique qui rend le jugement et qui prononce la « sentence »⁷.

Il va de soi que si ce tribunal est un *forum internun*, les diverses fonctions qui doivent être remplies dans un tel procès nécessitent, aux dires mêmes de Kant, un « dédoublement de soi ». En effet, il convient de distinguer à tout le moins un accusé et un accusateur ou, si l'on veut, un avocat de la défense et un avocat de la poursuite. Le lecteur de Kant ne sera d'ailleurs pas déconcerté par cette exigence, puisque le thème de l'autonomie de la volonté l'a déjà familiarisé avec un tel dédoublement de la personne morale. Ainsi, par sa structure même, la morale kantienne implique que le sujet raisonnable se dicte à lui-même sa propre loi. Un espace réflexif s'ouvre dès lors pour lui entre la maxime de l'action, qu'il aurait autrement tendance à mettre en œuvre sans tarder, et la loi morale dictée par la raison pure, qui impose un examen préalable de cette maxime⁸. Dès lors, de la même manière qu'en régime d'autonomie l'agent moral n'accepte de se soumettre à aucune autre loi que

⁶ KANT, Immanuel : *Metaphysik der Sitten*, Partie II « Tugendlehre ». AK VI, 401 ; trad. fr. La Pléiade, p. 684.

⁷ Ibid. AK VI, 438 ; trad. fr., p. 726.

⁸ Cf. WOOD, Allen : « Kant on conscience », disponible à l'adresse suivante : [<http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/KantOnConscience.pdf>].

la sienne propre, de même, au cours du procès de la conscience, cet agent n'acceptera de rendre des comptes qu'à lui-même. Car d'emblée il incarne lui-même la raison pure pratique qui préside au procès. Or c'est ici que Kant fait intervenir le schéma traditionnel d'un tribunal intérieur présidé par Dieu. Évidemment, à ce motif théologique on ne peut rien trouver à redire puisque le Dieu en question n'est autre qu'un être idéal, donc un être dont le rôle est défini de toutes pièces par le sujet moral lui-même. Cette personne idéale, ce troisième personnage présente du reste ceci d'intéressant dans le modèle kantien qu'il incarne à la perfection cette dimension d'impartialité, qui est la condition essentielle à un procès juste. La figure de Dieu a donc pour fonction d'évaluer le mérite moral de l'action posée ou à poser, et de rendre justice de manière impartiale et inflexible. Elle illustre on ne peut mieux l'idée du juste juge. Il n'y a en effet aucune difficulté à se représenter cette personne comme apte à « sonder les cœurs »⁹ et à rendre ainsi un jugement en toute connaissance de cause. L'important dans tout ceci, c'est de ne pas oublier que ce Dieu n'est qu'un « concept régulateur », pour reprendre l'expression d'Ingeborg Schüssler¹⁰.

Le problème que posent toutefois les développements de Kant tient à son insistance à reproduire dans son intégralité le paradigme religieux emprunté au christianisme. On peut en effet s'interroger sur la pertinence de certains éléments de sa construction. Car il s'agit bien ici d'un modèle « construit » (*schaffen*¹¹) en fonction du besoin qui se pose. Kant se doit donc de n'y adjoindre que les éléments strictement requis. Sans doute est-il parfaitement autorisé à considérer Dieu ici comme une « personne morale » dotée d'une certaine puissance, car selon la métaphore la fonction de juge représente en vérité un ordre de pouvoir. Aucune justice ne peut être rendue sans cette autorité pleine et entière déléguée au tribunal. Cependant, dans la perspective d'un procès intérieur visant à déterminer l'accomplissement conscient ou non d'une action, était-il nécessaire d'ajouter que cette personne morale idéale doit détenir la puissance sur « toute chose », qu'elle doit détenir ce pouvoir « dans le ciel et sur la terre » ? Si, à cet égard, on prend en compte le fait que la raison pratique élève l'homme au suprasensible, il faut bien sûr que le jugement prononcé dans sa cause puisse être exécutoire où qu'il se trouve, y compris dans le suprasensible. L'homme ne peut s'y soustraire. La note de bas de page du paragraphe 13 fait toutefois intervenir une

⁹ KANT, Immanuel : *Metaphysik der Sitten*, Partie II « Tugendlehre ». AK VI, 439 ; trad. fr., p. 728.

¹⁰ SCHÜSSLER, Ingeborg : « L'interprétation de la conscience morale chez Kant: du sentiment à la religion ». In : MOUTSOPOULOS, Evaghélos (dir.), *Droit et vertu chez Kant. Kant et la philosophie grecque moderne*. Union scientifique franco-hellénique. Athènes 1997, p. 114 sq.

¹¹ KANT, Immanuel : *Metaphysik der Sitten*, Partie II « Tugendlehre ». AK VI, 439 ; trad. fr., p. 728.

dimension qui convient mal à la métaphore du tribunal. En effet, il y est question de « bonheur » (*Glückseligkeit*) : « Une fois la cause entendue, le juge intérieur, comme personne détenant la puissance, prononce la sentence sur le bonheur ou le malheur comme conséquence morale de l'action »¹². Nous l'avons dit, la figure de Dieu mise à contribution ici pour une justice impartiale se doit d'être considérée comme fondée de pouvoir. Mais la question se pose de savoir si l'attribution à ce Dieu de la toute-puissance ne vise pas plutôt une dimension autre que la justice, à savoir celle de la bonté. Le bonheur, en effet, appartient au registre du souverain Bien et il requiert à n'en pas douter pour sa réalisation une puissance sans borne. En filant la métaphore, Kant se permet-il alors de passer du registre de la justice à celui de la bonté, de la question « Que dois-je faire ? » à la question « Que m'est-il permis d'espérer ? » ? On peut le soupçonner. Était-il vraiment obligé de développer le modèle au point d'y inclure la dimension religieuse, en affirmant, par exemple, dans le corps du texte : « Le concept de la religion en général n'est ici pour l'homme que "le principe de regarder tous ses devoirs comme des commandements divins" »¹³ ?

Il ne faut pas oublier ici que la métaphore est introduite dans une *Métaphysique des mœurs*, qui possède sa fondation ultime dans la théorie de l'autonomie. Il ne faut pas oublier non plus que le rôle qu'est appelé à jouer l'« être saint » qui occupe la position de juge et qui fait l'objet d'une telle construction conceptuelle n'est autre que la « raison morale législatrice »¹⁴. Or, cette raison dans le procès interne de la conscience n'a qu'à prononcer un verdict d'acquiescement ou de culpabilité. Quant à l'exécution du jugement, elle est relativement simple et pour ainsi dire automatique. Elle n'implique pas qu'une puissance s'exerce sur le cours du monde puisque, dans le cas d'une culpabilité, le verdict constitue en lui-même la peine : dans son for intérieur, le sujet moral est mis en face de sa propre défaillance. La peine prend alors la forme d'une véritable « douleur », qui peut aller jusqu'au remords de conscience, bien que chez Kant le verdict de culpabilité ne doive pas conduire à l'abattement et à l'apitoiement. Il doit plutôt inciter le sujet à réparer le mal causé et à prendre pour résolution de s'amender à l'avenir¹⁵.

¹² KANT, Immanuel : *Metaphysik der Sitten*, Partie II « Tugendlehre », AK VI, 439 n. ; trad. fr., p. 728.

¹³ Ibid. AK VI, 440 ; trad. fr., p. 729.

¹⁴ Ibid. p. 729.

¹⁵ Cf. KANT, Immanuel : *Kritik der praktischen Vernunft*. AK V, 98 sq. ; trad. fr. La Pléiade, p. 728. Cf. également à ce sujet KANT : *Vorlesungen über Moralphilosophie* (Mrongovius). AK XXVII, 1489 sq. : « Die Verurtheilung des Gewissens ist rechtkräftig, wenn es empfunden und ausgeübt wird. Hieraus entstehen 2 Folgen. Die moralische Reue ist die erste Würckung des rechtkräftigen richterlichen Ausspruchs. Die 2te ohne welche die Sentenz keine hätte, ist, dass die Handlung dem richterlichen Ausspruch gemäss geschehe. Das Gewissen ist

Le recours à la toute-puissance divine, fictif ou réel, n'est pas requis ici. Et à plus forte raison encore dans le cas d'un verdict d'acquiescement. Ici, les précisions de Kant entrent en contradiction avec l'extrait cité de la note de bas de page. En effet, si l'on s'en tient au modèle strict de la cour de justice, auquel Kant revient à la fin de son exposé du paragraphe 13, il n'y a pas de récompense pour qui est déclaré non coupable. Ce verdict ne contient en lui-même rien de véritablement positif, il n'implique pour le prévenu tout au plus qu'un soulagement. La figure d'un Dieu transcendant qui interviendrait dans le cours des choses n'est donc, en vertu de la métaphore du procès criminel, aucunement requise. Ce que Kant avoue d'ailleurs implicitement ici :

Vient ensuite, possédant force de loi, la sentence prononcée par la conscience sur l'homme, qui, l'acquittant ou le condamnant, décide en dernier ressort ; il faut remarquer à ce sujet que la sentence d'acquiescement ne peut jamais décréter une *récompense* (*praemium*) en tant que bénéfice de quelque chose qu'on ne possédait pas auparavant, mais comporte seulement le sentiment d'être bien aise d'avoir échappé au danger d'être trouvé punissable, et c'est pourquoi la félicité [*Seligkeit*] que procure l'encouragement consolant de sa conscience n'est pas *positive* (comme la joie) mais seulement *négative* (c'est l'apaisement qui succède à l'angoisse).¹⁶

Kant n'emploie pas ici, comme dans sa note de bas de page, le mot *Glückseligkeit*, mais simplement *Seligkeit*. À propos de ce terme, la *Critique de la raison pratique* affirmait qu'il est réservé à l'être divin, mais que l'être humain, sous la forme de la satisfaction de soi, peut s'en approcher dans la mesure où il est conscient de son indépendance relative face aux inclinations. Et précisément pour cette raison, Kant distinguait cette forme de *Wohlfallen* « négative » du bonheur, qui, lui, implique l'intervention d'un sentiment¹⁷.

En dernière analyse, force nous est d'avouer que Kant nous fournit un tableau passablement cohérent de la métaphore du tribunal de la conscience, surtout quand on se réfère aux dernières lignes du paragraphe 13, dans lesquelles la question du bonheur, objet de toute espérance, est clairement éva-

müssig, wenn es keine Bestrebung hervorbringt, das auszuüben, was zur satisfaction des Moralischen Gesetzes erfordert wird, und wenn man auch noch so viel Reue bezeugt, so hilft sie nichts, wenn man das nicht leistet, was man nach dem Moralischen Gesetz schuldig ist ».

¹⁶ KANT, Immanuel : *Metaphysik der Sitten*, Partie II « Tugendlehre ». AK VI, 440 ; trad. fr., p. 729 sq. souligné par Kant.

¹⁷ KANT, Immanuel : *Kritik der praktischen Vernunft*. AK V, 118 ; trad. fr., p. 752. Dans sa *Pädagogik*, Kant active à nouveau le paradigme religieux en trouvant dans la crainte du châtime divin la source de la motivation morale : « Das Gesetz in uns heißt Gewissen. Das Gewissen ist eigentlich die Application unserer Handlungen auf dieses Gesetz. Die Vorwürfe desselben werden ohne Effect sein, wenn man es sich nicht als den Repräsentanten Gottes denkt, der seinen erhabenen Stuhl über uns, aber auch in uns einen Richterstuhl aufgeschlagen hat ». AK IX, 495 ; trad. fr. La Pléiade, p. 1199.

cuée. Il convient de se demander s'il était nécessaire de développer cette métaphore au point de mettre en relief son origine religieuse¹⁸. Était-il pertinent de brouiller la limite entre le registre de l'agir juste et celui de l'espérance, entre la justice et la bonté¹⁹ ? Cette ambivalence de Kant dans la *Métaphysique des mœurs* laisse présager des débordements du même genre dans ses écrits où la conscience est traitée en contexte explicitement religieux. Mais, contre toute attente, nous allons voir qu'il n'en est rien.

2. Le rôle de « fil conducteur » de la conscience dans la religion. Le maintien d'une séparation stricte entre conscience et foi

Le titre du dernier paragraphe de la Partie IV de l'écrit sur la *Religion* indique très clairement dans quel contexte intervient ici le concept de conscience : « Du fil conducteur de la conscience en matière de foi ». Or, il est remarquable que Kant prenne soin au départ de préciser la manière dont il faut lire ce titre. En effet, le génitif dans l'expression « fil conducteur de la conscience » doit être entendu comme un *genitivus subjectivus*. La première phrase est à ce propos sans équivoque :

La question n'est pas ici de savoir comment la conscience doit être conduite (car elle n'a pas besoin de guide et il suffit d'avoir une conscience), mais comment la conscience elle-même peut servir de fil conducteur dans les décisions morales les plus délicates²⁰.

¹⁸ La métaphore du tribunal de la conscience présentée dans la « Kritische Beleuchtung » de la Kritik der praktischen Vernunft faisait preuve de plus de retenue dans sa description, ne laissant pas intervenir le Dieu-juge pour expliquer cette « faculté merveilleuse » qu'est la conscience. Kritik der praktischen Vernunft. AK V, 98 sq. ; trad. fr., p. 727 sq. On se trouve dès lors placé devant le choix suivant : ou bien Kant reproduit à l'occasion de son exposé de la Doctrine de la vertu un modèle religieux dont il parvient mal à s'émanciper, ou bien il relate la démarche imprudente mais naturelle de la raison humaine. Selon cette dernière possibilité, le phénomène de la conscience morale constituerait l'une des voies qui conduisent le sujet à croire en un Dieu transcendant à la faveur d'une hypostase pure et simple de la figure du juge intérieur. Du moins telle est l'hypothèse envisagée par Kant dans les « Vorlesungen über Moralphilosophie » (Powalski), AK XXVII, 197. A noter ici la prudence de Kant qui utilise le verbe « scheinen » : « Das Gewissen scheint auch die Ursach zu seyn, warum der Mensch an einen Gott glaubt. Denn wenn sich der Mensch nur einen Richterstuhl in sich vorstellt, so stellt er sich auch zugleich vor, dass ein unmittelbares Wesen darauf sitze, und das ist schon der Begriff der Gottheit ».

¹⁹ À l'occasion, Kant est très précis sur les prérogatives de la conscience. Elle n'est aucunement reliée à l'attente du bonheur, mais s'en tient à la figure de la justice divine : « Die Vernunft leitet uns auf Gott als einen heiligen Gesetzgeber, unsere Neigung zur Glückseligkeit wünscht sich in ihm einen gütigen Weltregierer, und unser Gewissen stellt uns ihn als den gerechten Richter vor Augen ». KANT, Immanuel : Vorlesung über Rationaltheologie (Volkmann). AK XXVIII, 1184.

²⁰ KANT, Immanuel : Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AK VI, 185 ; trad. fr. La Pléiade, p. 223.

On apprend donc que la conscience est indépendante et qu'elle n'a aucunement besoin de guide, mais on découvre aussi que, malgré le contexte religieux où elle intervient, son rôle se limite aux questions strictement morales. Par essence, elle ne relève pas du domaine religieux, pas plus qu'elle ne conduit directement à la foi. Reste à voir maintenant pourquoi Kant accepte de la faire intervenir dans ce paragraphe qui traite des choses de la foi. Si l'on peut toutefois se permettre de fournir par anticipation une réponse : c'est que même en matière de foi le devoir moral demeure pleinement en vigueur. Il conserve même une primauté.

Pour les besoins de la cause, le texte établit une précision à propos du concept de conscience, précision que Kant avait déjà introduite ailleurs sous la forme d'une distinction entre l'aspect « formel » et l'aspect « matériel » de la conscience²¹. Il reprend donc ici d'une part la définition formelle classique, suivant laquelle il importe de prendre toutes les « précautions voulues »²² relativement à la moralité de l'action envisagée, alors que, d'autre part, la définition matérielle prend explicitement en compte les conséquences d'une action immorale : « On ne doit rien oser qui risque d'être injuste »²³. En fait, Kant met en garde contre le risque moral couru par un sujet qui négligerait de tirer au clair le principe de son action. Cette mise au point constitue sa responsabilité la plus propre. Afin d'illustrer ceci, Kant introduit le célèbre exemple de l'inquisiteur. Celui-ci, on s'en rappelle, est prêt à condamner à mort un hérétique sur la base d'un précepte prétendument révélé par Dieu, à savoir la nécessité d'éradiquer l'incroyance et, avec elle, les incroyants. Or il s'avère que ce commandement, tout révélé qu'il soit, repose sur des sources historiques, qui en elles-mêmes ne sont pas absolument fiables. C'est dire que malgré sa confiance affichée, l'inquisiteur lui-même ne peut être entièrement certain d'agir conformément à la volonté divine. Le principe de son action ne présente pas une certitude apodictique, si bien que sa conscience aurait dû l'éveiller au risque inhérent au geste qu'il s'apprête à poser en son nom. Voilà pourquoi Kant affirme que son action fait preuve d'un « manque de conscience » (*Gewissenlosigkeit*).

Mais il faut bien voir que le reproche de Kant se situe exclusivement sur le terrain de la morale. Ce reproche comporte en fait deux aspects. Ainsi, d'une part, l'inquisiteur contrevient au devoir qui consiste à se rendre attentif à la voix de la conscience et à s'assurer au préalable du bien-fondé du principe de son action, en l'occurrence un principe révélé, retransmis par la tradition. D'autre part, l'inquisiteur commet une seconde faute, ce que sa cons-

²¹ KANT, Immanuel : « Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee », AK VIII, 268 ; trad. fr. La Pléiade 1791, p. 1409.

²² KANT, Immanuel : Die Religion. AK VI, 186 ; trad. fr., p. 224.

²³ Ibid. AK VI, 185 ; trad. fr., p. 223.

science aurait pu lui signaler à l'avance s'il l'avait écoutée, à savoir qu'il est en soi « injuste »²⁴ de faire mourir quelqu'un pour des raisons de foi religieuse. Cela est d'emblée moralement certain. La faute est donc double ici, tout en demeurant strictement sur le plan de la morale : ne pas s'être assuré de la validité du principe de son action et, ce faisant, avoir contourné un précepte moral qui, lui, est assuré. En ces matières du reste, il y a clairement aux yeux de Kant préséance du devoir moral sur les préceptes d'une religion statutaire²⁵. Mais là où le rôle de la conscience en matière religieuse apparaît dans toute son amplitude, c'est lorsque Kant poursuit sa discussion en faisant intervenir cette fois les éducateurs religieux et les supérieurs ecclésiastiques. En effet, même si les articles de foi statutaires que ces derniers imposent à leurs fidèles sont moralement acceptables, le fait de contraindre autrui à prêter foi à ces articles est en lui-même moralement illégitime. Aux yeux de Kant, on ne peut extorquer une profession de foi. Par définition, celle-ci doit être entièrement libre. Cela nous rappelle l'exhortation lancée par Kant en 1784, au moment où il enjoint à Frédéric II de continuer à ne rien exiger de ses sujets pour les choses qui touchent la conscience (*Gewissensangelegenheit*)²⁶. Or c'est précisément de cela qu'il s'agit ici. Le dogme imposé, qu'il s'agisse même de quelque chose d'aussi inoffensif que de croire que Dieu demande de réserver un certain jour de la semaine au culte public, porte atteinte à la conscience même des fidèles. On les oblige en fait à se détourner de leur conscience et à se mentir à eux-mêmes, sous peine d'être exclus de la communauté des croyants, sous peine donc de mettre en péril leur propre salut. Dans de tels cas, la foi statutaire porte préjudice à l'intégrité morale de la personne, à la personne dans ce qu'elle a de plus intime : sa conscience. Et l'éducateur religieux doit porter la pleine « responsabilité »²⁷ de cette adhésion forcée, au plan moral mais indirectement aussi au plan politique. Cet encouragement à la soumission servile et à l'hypocrisie, en d'autres mots cette « discipline spirituelle »²⁸ imposée de l'extérieur par le clergé, ne peut en effet manquer d'avoir des conséquences néfastes sur l'attitude de l'individu dans la cité.

²⁴ KANT, Immanuel : *Die Religion*. AK VI, 186 ; trad. fr., p. 224.

²⁵ Ibid. AK VI, 154 n. ; trad. fr., p. 184 : « Wenn es auch heisst : < Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen >, so bedeutet das nichts anders als : wenn statuarische Gebote, in Ansehung deren Menschen Gesetzgeber und Richter sein können, mit Pflichten, die die Vernunft unbedingt vorschreibt, und deren Befolgung oder Übertretung Gott allein Richter sein kann, in Streit kommen, so muss jener ihr Ansehen diesen weichen ».

²⁶ KANT, Immanuel : « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung? ». AK VII, 40 ; trad. fr. La Pléiade, p. 216. Cf. également à ce sujet la lettre de Kant à Mendelssohn du 16 août 1783. AK X, 347 ; trad. fr. Kant, Correspondance. Gallimard. Paris 1991, p. 217.

²⁷ KANT, Immanuel : *Die Religion*. AK VI, 187 ; trad. fr., p. 225.

²⁸ Ibid. AK VI, 179 sq. ; trad. fr., p. 215 sq.

En fin de parcours, Kant identifie la racine du mal, dans le cas tant de l'inquisiteur que des supérieurs ecclésiastiques. Concernant les dogmes qu'ils professent de part et d'autre, Kant demande si ces religieux seraient en définitive prêts à confirmer leur adhésion pleine et entière à ceux-ci, sous peine, par exemple, d'être privés de ce qu'ils ont de plus cher. Or, il est inconcevable selon Kant qu'ils persistent à adhérer jusqu'au bout à des articles de foi qui n'ont en vérité qu'une origine empirique, et par là foncièrement incertaine. C'est dire non seulement qu'ils obligent leurs fidèles à se mentir à eux-mêmes, mais que cette contrainte repose elle-même sur une insincérité foncière, sur un manque d'honnêteté suprême, dans la mesure où au départ ces religieux se mentent aussi à eux-mêmes²⁹. Leur propre mensonge inavoué se propage donc de la sorte à la communauté des fidèles.

La leçon qu'il faut retenir de ces pages de la *Religion* est la suivante : la conscience a un rôle essentiel à jouer en matière de foi, non pas au sens où elle serait constitutive de la foi en elle-même, mais plutôt au sens où elle doit être vue comme la condition préalable, la présupposition morale indispensable à une adhésion sincère. Si l'inquisiteur et le supérieur ecclésiastique agissent *gewissenlos*, ce n'est pas parce qu'ils sont dépourvus de conscience, mais parce qu'ils la contournent. Pire encore, le mensonge intérieur dont ils se rendent tous deux coupables a ceci de particulier comme manquement moral qu'il mine la conscience elle-même. En effet, si c'est à la conscience que revient la fonction de gardienne ultime de l'agir moral, force nous est d'admettre que, de manière plus originaire encore, la sincérité envers soi-même, la franchise et l'honnêteté vis-à-vis de soi sont des qualités morales qui rendent elles-mêmes possible le bon fonctionnement de la conscience. Le passage étudié ici ne vise donc pas simplement à montrer l'importance de la conscience en matière de foi, mais aussi à prouver que cette conscience est elle-même mise en péril dès que l'on contraint les fidèles à se mentir à eux-mêmes. Ce n'est du reste pas un hasard si le paragraphe en question se termine par la fameuse tirade sur la sincérité. Celle-ci est la vertu première, qui doit à tout prix être sauvegardée : « Ô sincérité, Ô Astrée, qui de la terre s'en est enfuie au ciel, comment peut-on te ramener de là-haut (toi, le fondement de la conscience...) ». Il faut bien le noter ici, la sincérité (*Aufrichtigkeit*) se situe à la base de la conscience³⁰. C'est en outre ce que révèle l'interprétation que donne Kant de l'histoire de Job.

²⁹ Cf. à ce sujet, KANT, Immanuel : Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie. AK VIII, 421 sq. ; trad. fr. La Pléiade 1796, p. 431.

³⁰ KANT, Immanuel : Die Religion. AK VI, 190 n. ; trad. fr., p. 228. En fait, la conscience commande d'elle-même la sincérité. Cf. Refl. 6815. AK XIX, 170 : « Das Gewissen ist das Bewusstsein der Pflicht, in der Zurechnung seiner eigenen That aufrichtig zu sein ».

3. Job et la sincérité de la foi religieuse

Le texte intitulé « Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée », qui précède de deux ans la parution de la *Religion*, laisse déjà entrevoir l'importance que revêt pour la conscience cette qualité morale qu'est la sincérité. Pour en faire le constat, il faut se reporter à la fin du texte, et plus spécifiquement à la narration de l'histoire de Job. Nous sommes ici d'entrée de jeu en contexte biblique. La foi est donc présumée, encore que le jugement porté par Kant dans son récit vise le caractère proprement moral des protagonistes, à savoir Job et ses prétendus amis. On le sait, Job est un homme de bien, un homme comblé par la vie à tous égards, sur qui s'abat soudainement le malheur. Aussi Kant s'intéresse-t-il à l'interprétation que font de ce malheur Job, d'une part, et ses amis, de l'autre, le tout en vue de soumettre à l'examen l'authenticité de leur rapport à Dieu, la sincérité de leur foi.

D'emblée les amis de Job pêchent par défaut de sincérité. Ils nient des faits qui sont pourtant évidents, et en ceci ils commettent un mensonge intérieur. Ainsi l'innocence de Job, à qui ils ne trouvent rien à reprocher, est manifeste. Mais voilà qu'ils entreprennent de donner raison à Dieu en invoquant sa justice. Ils veulent en fait rationaliser l'inexplicable : les malheurs immérités de Job. Or comme ils cherchent à justifier Dieu coûte que coûte, ils vont jusqu'à prétendre comprendre le mécanisme de sa justice en affirmant que tout malheur est au fond mérité, que tout mal physique présuppose une faute commise. Ils imputent donc, contre l'évidence même, des fautes à Job. Et cette attitude s'accompagne d'une autre faute morale, relative celle-là au but poursuivi, c'est-à-dire plaire à Dieu en reconstruisant ce qu'ils affirment être la logique de son action lorsqu'Il fait s'abattre sur Job toutes les plaies imaginables. Or, comme c'est le cas de tout faux culte, la volonté de plaire à Dieu obéit ici à l'intention secrète de se dispenser, par ce moyen, de ses obligations morales véritables, lesquelles apparaissent trop contraignantes et trop pénibles à remplir. Et par là non seulement se mentent-ils à eux-mêmes, mais ils mentent à Dieu, ce qui est en soi absurde. Leur foi est inauthentique en raison de la corruption de leur caractère moral. Il leur manque cette qualité qui est au fondement de toute conduite consciencieuse : la sincérité.

Tel est bien, en revanche, le trait de caractère que Kant tient à mettre en valeur chez Job. Ce dernier a bonne conscience et il sait qu'il n'a aucune raison de croire qu'il en soit autrement. Prétendre le contraire serait en fait se mentir à lui-même. Il refuse de faire violence à sa conscience dans le simple but d'entériner le schéma d'explication qui invoque la justice de Dieu. C'est pourtant ce que ses pseudo-amis l'incitent à faire. Il pourrait ainsi feindre

d'admettre qu'il a des choses graves à se reprocher, entrer dans une logique simpliste de la punition méritée et ainsi plaire à Dieu à son tour. Or la suite du récit révèle que Dieu préfère la sincérité indéfectible de Job aux flatteries indignes de ses amis. Job est d'abord sincère avec lui-même, en refusant de trahir sa conscience, et honnête envers Dieu en avouant que les voies de la Providence demeurent insondables pour lui³¹. D'ailleurs, ce trait de caractère de Job préoccupe Kant depuis longtemps, à tout le moins depuis la lettre à Lavater du 28 avril 1775. En réponse à la question de Lavater qui lui demande ses impressions sur son essai traitant de la foi et de la prière, on peut y lire :

Savez-vous, ce faisant, à qui vous vous adressez ? À quelqu'un pour qui la seule chose qui compte, aux derniers instants de la vie, c'est la plus pure sincérité [*Aufrichtigkeit*] à l'égard des convictions les plus secrètes que nous abritons ; à quelqu'un qui, avec Job, tient pour un crime de flatter Dieu, et de faire une confession intime sans doute extorquée par la crainte et avec laquelle le sentiment ne s'accorde pas en toute liberté³².

On ne s'étonnera pas de voir Kant dans cette lettre insister sur la nécessité de maintenir une attitude « consciencieuse »³³. En effet, sincérité et conscience représentent le soubassement de toute foi authentique. Si nous revenons maintenant à la tirade sur l'*Aufrichtigkeit* de l'ouvrage sur la *Religion*, nous découvrons dans la suite de la phrase citée que la sincérité est non seulement le « fondement de la conscience », mais de là (*mithin*) aussi de « toute religion intérieure »³⁴. Or, il ne faut pas s'y méprendre, la conscience ne conduit pas ici tout droit à la foi. On doit plutôt comprendre que la conscience comme disposition morale est condition *sine qua non* d'une foi religieuse véritable. Pour le dire autrement, la certitude subjective d'être au clair avec soi-même, en son âme et conscience, n'est pas la même que la certitude subjective propre à la croyance. La première a trait à la morale, la seconde à la religion, en sorte que si la sincérité et une conscience claire constituent le sous-bassement (*Grundlage*) d'une religion intérieure et d'une foi authentiques, elles n'en sont pas pour autant la « raison suffisante », comme l'affirmait Reinhold.

³¹ À ce sujet, on pourra consulter notre contribution intitulée « La question de la théodicée chez Kant et Levinas », dans *Philosophie, théologie, littérature. Hommage à Xavier Tilliette*. Peters. Louvain et Paris 2011, p. 197–214.

³² KANT, Immanuel : Lettre à Lavater du 28 avril 1775. AK X, 176 ; trad. fr. modifiée, Correspondance, p. 126.

³³ Ibid. AK X, 178 ; trad. fr. modifiée, p. 128.

³⁴ Ce membre de phrase manque dans la traduction de la Pléiade, p. 228 (AK VI, 190).

Si la conscience est passablement sollicitée dans les écrits de Kant touchant les questions de foi, c'est pour la bonne et simple raison qu'il s'agit là de l'une des sphères où elle est la plus menacée dans son intégrité. La leçon que tire Kant du récit biblique consacré à Job ne consiste certes pas à le considérer comme un saint homme. Job avoue lui-même candidement sa « faiblesse »³⁵ comme être fini. En revanche, ce que le texte sur la théodicée déclare être « le fondement de toute résolution vertueuse »³⁶, la sincérité, demeure intacte chez lui. Et c'est ce qui compte aux yeux de Kant : le caractère « consciencieux »³⁷ de Job. Ceci contribue à nous faire comprendre la place centrale qu'occupe l'interdit du mensonge dans l'architecture de l'éthique kantienne. Il ne s'agit pas chez lui d'une aversion personnelle pour le mensonge, ni non plus d'un attachement dogmatique au passage de la Bible où il est dit que c'est par le mensonge que le mal pénètre dans le monde. L'allusion à ce passage se produit en revanche précisément dans la première Partie de la *Religion*, où la profondeur de l'enracinement du mal dans la nature humaine est en somme attribuée à l'impureté de la conviction et à la fausseté³⁸, en un mot à l'insincérité.

Il est de bon ton de nos jours de ranger la morale kantienne du côté de ce que Max Weber appelait l'« éthique de la conviction ». Par là, ce dernier désignait l'attitude des hommes politiques et des révolutionnaires romantiques de son époque qui intervenaient dans la chose publique au nom d'une idéologie pure et au mépris souvent des conséquences de leurs actes. Il désignait aussi par là l'action politique des grandes religions historiques. À cette attitude, Weber opposait, c'est bien connu, l'éthique de la responsabilité, c'est-à-dire l'attitude de celui qui au moment d'agir prend en compte les conséquences prévisibles de ses actes et se montre prêt à assumer la responsabilité de leurs conséquences non prévisibles³⁹. En fait, ce que Weber déplorait chez les partisans de la pure conviction, c'est leur inconscience, leur aveuglement face aux conséquences de l'action, bref l'absence du sentiment de la responsabilité. Or, notre analyse du concept kantien de conscience a révélé que celle-ci traduit, en outre sur un mode esthétique, un devoir de

³⁵ KANT, Immanuel : *Über das Misslingen*. AK VIII, 265 ; trad. fr. 1791, p. 1406.

³⁶ Ibid. AK VIII, 269 ; trad. fr., p. 1411.

³⁷ KANT, Immanuel : *Über das Misslingen*. AK VIII, 266 ; trad. fr. 1791, p. 1407.

³⁸ KANT, Immanuel : *Die Religion*. AK VI, 42 n. ; trad. fr., p. 58 ; *Metaphysik der Sitten*, Partie II « Tugendlehre ». AK VI, 431 ; trad. fr., p. 718.

³⁹ WEBER, Max : *Politik als Beruf*. In : IDEM. *Gesammelte politische Schriften*. WINCKELMANN, Joachim (dir.), J. C. B. Mohr. Tübingen 1988, p. 505–560 ; trad. fr. in : *Le savant et le politique*. Plon. Paris 1959, p. 172–185. Cf. par ailleurs KANT, Immanuel : *Vorlesungen über Moralphilosophie* (Vigilantius). AK XXVII, 619 : « Es ist unsere Pflicht, unser Gewissen mit Aufrichtigkeit aufzuregen, die bösen Folgen, die wir aus unsern Handlungen entspringen sehen, zu verhindern, zu vertilgen und zu verbessern ».

lucidité et de transparence face à soi-même et à son action. Il convient en effet de rappeler dans ce contexte que la définition « matérielle » de la conscience, présente dans deux des trois textes étudiés, commande de ne rien entreprendre qui risque d'être injuste. Car si l'on agit malgré tout à l'encontre de sa conscience, il faut s'attendre à être tenu moralement responsable de toute la suite des choses⁴⁰.

Les écrits des années 1790 nous ont permis de repérer la place qu'occupent la conscience et l'impératif de sincérité auquel elle renvoie dans l'éthique de Kant. Nous avons vu que la métaphore du tribunal intérieur s'avère essentielle afin d'illustrer cet espace réflexif qui s'ouvre entre l'accusé, l'accusateur et le juge impartial. Cette métaphore tire manifestement son origine de l'univers religieux dont Kant est l'héritier, si bien que nous avons noté chez lui une tendance, même dans la description purement éthique de ce tribunal, à faire déborder la métaphore du côté du paradigme religieux. Cela s'est finalement avéré être de peu de conséquence puisqu'il prend soin par ailleurs de bien marquer la frontière entre conscience morale et foi. Mais la présence du paradigme religieux dans le paragraphe 13 de la Doctrine de la vertu mérite que l'on s'y arrête. En effet, n'est-il pas permis de croire que la laïcisation du concept de conscience chez Kant est encore tributaire de l'espace réflexif ouvert par la spiritualité religieuse ? Si tel est effectivement le cas, qu'advient-il alors de la conscience, dans un monde qu'il faut bien qualifier, avec Max Weber, de désenchanté et où cet espace de réflexion est par conséquent menacé d'atrophie ?

⁴⁰ KANT, Immanuel : *Metaphysik der Sitten*. « Einleitung ». AK VI, 228 ; trad. fr., p. 476.

Glaube und Vernunft bei Philipp Melanchthon

MARGIT RUFFING

Es mag etwas befremden, in einem Band, der die *Philosophie* der Neuzeit in den Blick nimmt, einen Beitrag über Philipp Melanchthon zu finden; doch gibt es gute Gründe dafür, sich nicht nur mit dem Verhältnis von Theologie und Philosophie im Denken des Co-Reformators, kritischen Humanisten und engagierten Lehrers, sondern auch mit dem Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft in philosophischer Perspektive zu befassen: Denn Melanchthon maß, unerschütterlich im Glauben stehend, ganz „philosophisch“ die Kernstücke der theologischen Doktrin an ihrer Vernünftigkeit. Ein ungewöhnlich umfangreiches Studium der klassischen Sprachen sowie der Fächer des scholastischen Triviums, ergänzt um Mathematik inkl. der Astronomie, letztlich seine profunde philosophische Bildung, machten es ihm sogar möglich, der Wortgewalt und Dominanz eines Martin Luther standzuhalten, und mehr noch: Es ist Melanchthon gelungen, die Thesen und Einsichten des Theologen zum Reformbedarf von Lehre und Kultus der christlichen Kirche durch Argumente zu stützen, theoretisch zu untermauern und mitteilbar zu machen, und das ohne eigene, auf Vernunft gründende Positionen preiszugeben.¹ Philipp Melanchthon entwickelte ein für seine Zeit überaus progressives Bildungsprogramm, getragen von didaktischer Theorie und dokumentiert durch Lehrbücher. Schließlich übersetzte und kommentierte er die aristotelischen Ethiken und trug damit maßgeblich zum Erstarken der Aristoteles-Rezeption im 16. Jahrhundert bei, deren Dimension die erste Rezeptionswelle im 12./13. Jahrhundert weit übertraf. Doch wurden und werden Melanchthons Schriften, im Gegensatz zu denen des Theologen Martin Luther, zumeist für philosophisch nicht relevant gehalten, stattdessen ausdrücklich in die spätmittelalterliche Tradition der Kompilationen und Kommentare gestellt, wie sie zur Vermittlung der *Artes liberales* als propädeutische

¹ Es scheint inzwischen ausreichend belegt zu sein, dass Luther die differenzierende Reflexionsfähigkeit des Kollegen, die sich auch im schriftlichen Ausdruck seiner Texte manifestierte, überaus schätzte, auch dann, wenn Melanchthon inhaltlich andere Positionen vertrat, wie z.B. in der Frage der Eignung aristotelischer Schriften zum Einsatz in der Lehre. Vgl. FRANK, Günter: Praktische Philosophie unter den Bedingungen reformatorischer Theologie. Die Intellektlehre als Begründung der Willensfreiheit in Philipp Melanchthons Kommentaren zur praktischen Philosophie des Aristoteles. In: *Fragmenta Melanchthoniana*. Bd. 1, FRANK, Günter und LALLA, Sebastian (Hrsg.). Heidelberg u.a. 2003, S. 243–254, hier bes. S. 245. Vgl. auch SCHMIDT, Günter R.: Philipp Melanchthon als christlicher und humanistischer Pädagoge [Einleitung]. In: *Philipp Melanchthon – Glaube und Bildung. Texte zum christlichen Humanismus*, Lat./Dt. Ausgewählt, übers. und hrsg. von SCHMIDT, Günter R.: Stuttgart 2004, S. 3–27.

Grundlage für das Studium der oberen Fakultäten an den europäischen Universitäten gebräuchlich waren; es liegt auch nahe, die Druckschriften lediglich im Kontext des Humanismus zu beurteilen, dessen Bedeutsamkeit für die Philosophie im eigentlichen Sinne seinerseits in der Forschung nicht unumstritten ist. Dennoch enthalten sie in eigenständiger Auseinandersetzung gewonnene Erkenntnisse über das Verhältnis von Wissen und Glauben, man möchte sagen: geradezu neuzeitlich kritische Positionen, denen ein maßgeblicher Einfluss auf die weitere Entwicklung der Philosophie – in historischer wie systematischer Hinsicht – zugestanden werden muss, wie neuere Forschungen belegen, auf die sich dieser Beitrag im Folgenden auch beziehen wird.

Es soll also zum einen belegt werden, dass Melanchthon in der Tat als philosophischer Denker angesehen werden kann; darauf weisen auch schon historische Indizien hin, denn an zeitgeschichtlichen und biographischen Gegebenheiten lässt sich bereits „äußerlich“ aufzeigen, dass und inwiefern wir es hier mit einem Denker zu tun haben, der exemplarisch für ein neuzeitliches Selbstverständnis des Menschen steht: Philipp Melanchthon (1497–1560) war kein Theologe, sondern Magister der Artistenfakultät, in Fächern ausgebildet und lehrend, die noch heute wichtige Bestandteile philosophischer und philologischer Disziplinen sind. In mehrfacher Hinsicht stand er nicht nur, sondern er bewegte sich – wie kaum ein anderer Gelehrter – an der Schwelle zur Neuzeit im Spannungsfeld zwischen Glaube und Vernunft. „Bewegung“ kann dabei ganz wörtlich genommen werden: Schon in jungen Jahren berühmt für seine Sprach- und Redebegabung einerseits sowie Lehrerfolge andererseits, reiste Melanchthon im Auftrag des bischöflichen Landesherrn oder auf Einladung von Ratsuchenden hin in ganz Deutschland umher, um kirchenpolitische, aber auch hochschuldidaktische Reformkonzepte zu vertreten und zu verbreiten. Seine persönliche Präsenz und Mobilität wurde durch seine für diese Epoche außerordentlich rege Publikationstätigkeit verstärkt. Es handelt sich also um einen neuzeitlichen Denker, der dem Wissen und dem Wissenserwerb, und damit der Wissenschaft und der Doktrin, eine vorrangige Bedeutung in der Welt einräumt, in einer erfahrbaren realen Welt, die unwiderruflich als vom Glauben – als einem Bewusstsein von Geoffenbartem „aus Gnade“ – getrennt zu betrachten und zu beurteilen ist.

Dieses „moderne“ Bewusstsein drückt sich auch in den Positionen aus, die Melanchthon zu Gott und der Welt einnimmt, und die ebenfalls durchaus philosophischer Natur sind. Seine Aristoteles-Rezeption und die damit in Zusammenhang stehende Einordnung der Ethik in ein System theologischer Philosophie sowie seine Intellektlehre bestimmen explizit das Verhältnis von Vernunft und Glaube. Sie weisen auf einen Typus philosophischer Reflexion

hin, der es in letzter Konsequenz ermöglicht, dass das Denken dem Glauben keinen Platz mehr lässt und daher entweder, mit Kant gesprochen, aufgehoben werden muss, oder aber jegliche Besinnung auf das Wesentliche aufgibt, dabei aber von sich selbst meint, die in der naturwissenschaftlichen Forschung gewonnenen Erkenntnisse durch philosophische Bearbeitung erst zur Wahrheit zu erheben.

Vorab sei mir als Nicht-Theologin noch eine rezeptionsgeschichtliche Bemerkung erlaubt: Zahlreiche Einzelheiten des Wirkens und Denkens Philipp Melanchthons sind in der theologischen Forschung offensichtlich schon lange bekannt und belegt; die Beurteilung seiner Bedeutung allerdings scheint davon oft unabhängig vorgenommen worden zu sein. Protestantische Theologen ließen den schwächlichen Magister im Schatten des mächtigen Reformators stehen, katholische Theologen attestierten noch im 19. Jahrhundert dem Gelehrten einen verdorbenen Charakter und warfen ihm Heuchelei vor, Philosophen wiederum sahen den christlich-humanistischen Pädagogen und Theoretiker der Reformation nicht als genuin philosophischen Denker an. Allein im 19. Jahrhundert, mit der Veröffentlichung der Schriften Melanchthons im „Corpus Reformatorum“ ab 1834, erstarkte das philosophische Interesse an dessen Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie des Aristoteles für kurze Zeit.² In den vergangenen Jahrzehnten wurden die historischen Tatsachen neu bewertet, eine Melanchthon-Forschung im eigentlichen Sinne erst begründet; maßgeblich haben dazu wissenschaftliche Aktivitäten und Veröffentlichungen beigetragen, die vom Melanchthonhaus der Stadt Bretten initiiert wurden, wie etwa die Verleihungen des Melanchthon-Preises an ausgewiesene Humanismus-Forscher und die damit in Verbindung stehenden Tagungen, sowie auch die großen Jubiläen, das des 500. Geburtstags 1997, und das 450. Jubiläum des Todestages im Jahr 2010. Immer wieder wurde die Forderung nach einer grundlegenden Neueinschätzung Melanchthons laut, gestützt auf interdisziplinäre Forschungsbeiträge.³

² Für nähere Einzelheiten vgl. FRANK, Günter: Praktische Philosophie unter den Bedingungen reformatorischer Theologie. Ebd. Anm. 1, S. 243 f. Frank zitiert etliche Studien, die entsprechende Beurteilungen Melanchthons aus unterschiedlichen Perspektiven behauptet oder tradiert haben; als „Vertreter“ der Philosophie sei W. Dilthey genannt, der Melanchthon ein Kapitel in seiner Studie über „Die Glaubenslehren der Reformatoren“ widmete (K. Fischer, 2009).

³ Dieses Anliegen dokumentieren insbesondere die Reihen „Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten“, in der Tagungs- und Sammelbände erschienen sind, oder die „Fragmenta Melanchthoniana“ mit Beiträgen „Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit“. Zu nennen ist hier auch ein Band, der die Vorträge einer interdisziplinären Tübinger Ringvorlesung anlässlich des 450. Todestages Melanchthons enthält: Philipp Melanchthon. Seine Bedeutung für Kirche und Theologie, Bildung und Wissenschaft. SCHWEITZER, Friedrich, LORENZ, Sönke und SEIDL, Ernst (Hrsg.). Neukirchen-Vluyn 2010. Die Autoren sind u.a. Tübinger Professoren für Neuere sowie Mittlere und Neuere Geschichte, Kunstgeschichte, Rhetorik, Latinistik, Kirchengeschichte und Theologie.

Etliche Untersuchungen zur Philosophie Melanchthons sowie sein Verhältnis zu den Naturwissenschaften seiner Zeit verdanken wir Günter Frank, dessen wichtigste Arbeiten schon seit den 1990er Jahren vorliegen, die aber, soweit ich das feststellen konnte, in philosophischen Kreisen kaum oder nicht rezipiert wurden.⁴

1. Ausbildung und Bewusstseinsbildung – in „Mission“ für die Philosophie

Über das Lebensgefühl eines früh vaterlos gewordenen, hoch begabten Jungen, der im Laufe von vier Jahren in drei verschiedenen Städten und Institutionen eine für seine Zeit außergewöhnlich vielseitige und anspruchsvolle Ausbildung erhielt, können wir heute nichts sagen; aber es ist kaum anders vorstellbar, als dass es von dem Vorbilde des Vaters und Großonkels geprägt war, von denen bezeugt ist, dass sie als tief gläubige, reflektierte und moralisch aufrichtige Menschen in der Gesellschaft ihrer Zeit dienten und wirkten. Mehr als wahrscheinlich ist, dass Melanchthons Erfahrung, getrennt vom Elternhaus unabhängig von Stadt und Institution dort zuhause zu sein, wo gelehrte und fromme Männer – Reuchlin in Tübingen, Spangel und Wimpfeling in Heidelberg – ihn erzogen und ausbildeten, seine intellektuelle und charakterliche Reife beförderte;⁵ und dass letztlich diese Erfahrung, begleitet von der Begeisterung für die alten Sprachen und der Schulung des Denkens als Grundlage des Sich-selbst-Verstehens als vernunftbegabtes Gottesgeschöpf den Erfolg Melanchthons als Hochschullehrer, theologischen Visitor und politischen Mediator begründete.

Vor allem der Förderung durch den Großonkel Johannes Reuchlin, selbst einflussreicher Gelehrter und Jurist, hatte es der junge Philipp nach dem Tod des Vaters Georg Schwartzerdit 1508 zu verdanken, dass er vom 12. Lebensjahr an eine systematische und hochwertige Ausbildung erhielt – das Ge-

⁴ FRANK, Günter: Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560). Leipzig 1995. In vier Kapiteln gibt Frank eine umfassende detaillierte Analyse, die geradezu als erschöpfende Bearbeitung des Themas angesehen werden kann: I. Melanchthon im Urteil der Philosophiegeschichte, II. Melanchthons Philosophieverständnis, III. Die Erkenntnis von Gottes Existenz und Wesen, IV. Die philosophischen Gottesbeweise, Teil I: Kosmologische, Teil II: Anthropologische Beweise. – Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese: Zur Theorie der Interpretation in der frühen Neuzeit. FRANK, Günter und MEIER-OESER, Stephan (Hrsg.). Stuttgart-Bad Cannstatt 2011. Ein anderer Band, von FRANK, Günter und RHEIN, Stefan (Hrsg.), versammelt Studien zu Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit. Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, Bd. 4. Sigmaringen 1998.

⁵ Als Hochschullehrer in Wittenberg sollte er später in seinem eigenen Hause eine Art Privatschule, *schola domestica*, zur Förderung unzureichend auf die Universität vorbereiteter Scholaren einrichten. Vgl. SCHMIDT, Günter R.: Philipp Melanchthon. Glaube und Bildung“, s. Anm. 1, hier: Einleitung, S. 6.

schenk einer griechischen Grammatik und die Verleihung seines gräzisierten Humanistennamens im Frühjahr 1509, wenige Monate vor Aufnahme des Studiums an der Artistenfakultät in Heidelberg im Oktober des gleichen Jahres, eingeschlossen.⁶ Wie zur Zeit des Besuchs der Pforzheimer Lateinschule 1508/1509 sorgten auch in Heidelberg die Kontakte Reuchlins für die Aufnahme des jungen Studenten in einen Kreis einflussreicher, dem Humanismus nahe stehender Gelehrter;⁷ und nach der Promotion Melanchthons zum *Baccalaureus artium* (erworben nach der *via antiqua* bzw. *realium*) im Sommer 1511 verhalfen die politische Präsenz und Beziehungen des Großonkels in Tübingen dem Heranwachsenden dazu, nicht nur sein Studium an der dortigen Universität fortzusetzen (immatrikuliert ab 1512), sondern auch ab 1516, im Alter von 19 Jahren, den Lehrbetrieb bereits als *Konventor* an der dortigen Realistenburse aktiv mitzugestalten.⁸

In den Tübinger Jahren vervollständigte der junge Magister seine Kenntnisse der alten Sprachen – zu Lateinisch und Griechisch kam Hebräisch hinzu, das er vermutlich bei Sebastian Münster, mit großer Sicherheit aber bei Johannes Cellarius (Johannes Kellner) studierte.⁹ Darüber hinaus befasste er sich mit Fächern des scholastischen *Quadriviums*, das zu dieser Zeit auch im Tübinger Lehrplan der Artistenfakultät nicht vorgesehen war; ab 1507 hielt allerdings Johannes Stöffler Vorlesungen zur Mathematik in Tübingen; zu seinen begeisterten Hörern zählte auch Melanchthon.¹⁰ Neben der Lehre und dem Besuch theologischer und mathematischer Vorlesungen beschäftigte er sich mit der Lektüre juristischer und medizinischer Schriften.

⁶ Vgl. SCHEIBLE, Heinz: Melanchthons Pforzheimer Schulzeit. Studien zur humanistischen Bildungselite. In: Pforzheim in der frühen Neuzeit. BECHT, Hans-Peter (Hrsg.): Sigmaringen 1989, S. 9–50.

⁷ Zu nennen sind der Theologe Pallas Spangel, bei dem Melanchthon wohnte, und dessen Freund Jakob Wimpfeling, der Gedichte des 12-jährigen Philipp als Beigabe zu eigenen Druckschriften zur Veröffentlichung brachte, wodurch sich dessen Bekanntenkreis gelehrter Männer vergrößerte. Vgl. MAURER, Wilhelm: Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Bd. I. Der Humanist. Göttingen 1967, S. 23–29.

⁸ Vgl. LORENZ, Sönke: Melanchthon in Tübingen. Zwischen Studium humaniora, Buchdruck und Burse. In: Philipp Melanchthon. SCHWEITZER, Friedrich, LORENZ, Sönke und SEIDL, Ernst (Hrsg.): vgl. Anm. 3, S. 27–57, hier S. 29–32. Lorenz berichtet ausführlich von den „Neuen Statuten“, die die Errichtung der Tübinger Großburse im Jahr 1480 mit ihren besonderen, heute würde man sagen: logistischen Herausforderungen nötig machte: Nicht nur waren in ihr beide „Wege“ gleichberechtigt vereint, sondern es mussten unter ihrem Dach Hunderte von 12–14-jährigen Scholaren beherbergt, gepflegt und unterrichtet werden. Man richtete daher den „Fakultätsrat“ ein, der aus 14 „Konventoren“, sieben Altmagistern an jeder Burse, der der Realisten und der der Nominalisten, und vier Kollegiaten bestand.

⁹ Vgl. LORENZ, Sönke: Melanchthon in Tübingen, wie Anm. 7, hier S. 44.

¹⁰ In der „Anleitung zur Herstellung und zum Gebrauch eines Astrolabiums“, von Johannes Stöffler 1512 fertig gestellt und 1513 bei Jakob Köbel in Oppenheim gedruckt, befinden sich lateinische Lobpreisungen auf Autor und Drucker, verfasst von Georg Simler und ein Gedicht Melanchthons, das seine Verehrung für den Mathematiklehrer zum Ausdruck brachte.

Die Vertiefung und Erweiterung des eigenen Wissens durch das Studium neuer Fächer wie auch die Lehrerfahrungen, die Melanchthon als Magister und *Konventor* der Realistenburse – weiterhin protegiert von Reuchlin, freundschaftlich verbunden mit einem großen Kreis herausragender Gelehrter und selbst verehrt von einer großen Schülerschaft – an der Tübinger Universität sammeln konnte, verschafften ihm nicht nur eine außergewöhnliche Position innerhalb des heimischen akademischen Umfelds, sondern machten ihn weit darüber hinaus bekannt.

Dazu trug nicht zuletzt die Möglichkeit bei, in der Offizin des ihm schon aus der Pforzheimer Zeit bekannten Druckers Anshelm, der 1511 nach Tübingen umgesiedelt war, als wissenschaftlicher Mitarbeiter bei der Herausgabe und dem Druck griechischer Übersetzungen und Lehrbücher mitzuwirken.¹¹ Das „neue“ Medium Buch stand Melanchthon mit den Worten von Sönke Lorenz „in einzigartiger Weise und unter dem Lehrkörper nahezu konkurrenzlos [...] zur Verfügung“;¹² für das Veröffentlichen eigener Schriften und Übersetzungen ebenso wie zur wissenschaftlichen Profilierung als Althilologe bei der Mitwirkung an fremden. Lorenz nennt neben etlichen Herausgaben von Werken antiker Literaten, an denen Melanchthon nachweislich seit 1514 als wissenschaftlicher Mitarbeiter in Anshelms Offizin beteiligt war, die Komödien von Terenz (erschienen 1516) und die Überarbeitung der griechischen Grammatik von Aldus Manutius (1516, Erstveröffentlichung Venedig 1508). Als „singuläres Zeugnis“ in der Frühzeit der Tübinger Artistenfakultät, Ausdruck der einzigartigen Möglichkeiten, die Melanchthons frühe und professionelle Kontakte zur wissenschaftlichen Druckerei ihm eröffneten, und als Beispiel für den selbstverständlichen Umgang des jungen Gelehrten mit dem Medium Buch und der Öffentlichkeitswirkung, das es ihm konkurrenzlos verschaffte, bezeichnet Lorenz den Druck von Melanchthons Rede *Oratio de artibus liberalibus* (1517 vermutl. noch in Tübingen gehalten), die in Bezug auf das in ihr vorgestellte didaktische Programm wiederholt Gegenstand der Humanismusforschung war.¹³

Mit dem Wechsel nach Wittenberg 1518, wo Melanchthon auf Empfehlung Reuchlins eine zur Reform und Verbesserung des Studiums neu eingerichtete Lektorenstelle für Griechisch in der Artistenfakultät übernehmen konnte, begann die eigentlich produktive und wirkungsvolle Schaffensperiode des Gelehrten, in der seine durch Selbstdenken und gesunden Menschenverstand gewonnenen Einsichten in klar durchdachten, rhetorisch meisterhaften Formulierungen ihren Niederschlag fanden, für die er berühmt wurde und es bis heute ist. Schon die Antrittsvorlesung, von der noch im

¹¹ Vgl. LORENZ, Sönke: Melanchthon in Tübingen, wie Anm. 7, S. 34–35.

¹² Ebd. S. 37.

¹³ Ebd. S. 41 f.

Folgenden die Rede sein wird, erregte großes Aufsehen; außergewöhnlich hohe Hörerzahlen zeigten die Beliebtheit des fortschrittlichen akademischen Lehrers,¹⁴ seine pädagogische Begabung und die Fachkenntnisse, die in einer beispiellosen Produktion und Verbreitung von Lehrbüchern ihren Ausdruck fanden, machten ihn bekannt.¹⁵

Besonders bemerkenswert und nach Jürgen Leonhardt „eine singuläre Erscheinung“ ist die Tatsache, dass Melanchthon als einzelner Autor zu einem solch großen Teil des Fächerkanons Lehrbücher verfasste:

In der Form selbständiger Lehrschriften, in denen der Stoff nicht nur kompiliert, sondern bis in die Details neu ausgewählt und durchdacht ist, findet sich ein solches Lehrprogramm in der Neuzeit kaum mehr bei einem einzigen Autor vereinigt. Der einzige, der Melanchthon hier allenfalls an die Seite gestellt werden kann, ist der Franzose Pierre de la Ramée (Petrus Ramus, 1515–1572) – und bei ihm fehlt dann im Unterschied zum Wittenberger Reformator die Seite der Theologie fast völlig.¹⁶

Im Einzelnen handelt es sich insbesondere um die schon in Tübingen entstandene griechische Grammatik, die in den Jahren 1518 und 1531 verfassten Lehrbücher des Triviums, und die nach einer Pause von sieben Jahren ab 1538 erschienenen Lehrbücher für Ethik, Physik, Psychologie und Geschichte, sowie eine stark überarbeitete Endfassung der Dialektik. 1537 veröffentlichte Melanchthon eine (weitere) Rede, *De philosophia*, in der es auf programmatische Weise um die Bedeutung der Moralphilosophie und der Physik für die Theologie geht; dieser Publikation ging die Herausgabe von mehreren naturwissenschaftlichen Werken voraus.¹⁷

Die erfolgreiche Lehrtätigkeit an der Wittenberger Universität und die von deren Beginn an produktive und effektive Auseinandersetzung mit Luther setzten das philosophische Denken Melanchthons in Bewegung; die landespolitischen Verhältnisse, unter denen die intellektuellen, aber auch sozialen Kompetenzen des Gelehrten erfolgreich zum Einsatz kommen

¹⁴ 1520 sollen in Melanchthons Vorlesung von Georg Spalatin 500–600 Hörer, in Luthers – ebenfalls überdurchschnittlich stark frequentiert – 400 gezählt worden sein, so Günter R. Schmidt in der Einleitung zur dt.-lat. Anthologie. Philipp Melanchthon. Glaube und Bildung. Vgl. Anm. 1.

¹⁵ Ein Begleitband zur Ausstellung im Kulturhistorischen Museum Rostock zu Philipp Melanchthons 500. Geburtstag 1997 „Melanchthon und das Lehrbuch des 19. Jahrhunderts“, hrsg. von Jürgen Leonhardt, vereint erstmals inhaltliche Einzelanalysen von Melanchthons Lehrbüchern zu den einzelnen Fächern. Der Hrsg. stellt diesen einen Artikel voran, der „Melanchthon als Verfasser von Lehrbüchern“ vorstellt, S. 13–34, aus dem u.a. auch die immense Verbreitung der Lehrbücher Melanchthons im 16. Jahrhundert hervorgeht: von S. 330 im „Verzeichnis der im deutschen Sprachbereiche erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts“ entfallen 5 % demzufolge auf die Lehrbücher, allerdings etwa 25 % der Drucknachweise (vgl. S. 14 f.).

¹⁶ LEONHARDT, Jürgen: Melanchthon und das Lehrbuch des 19. Jahrhunderts. Rostock 1997, S. 22.

¹⁷ Vgl. ebd. S. 24 f.

konnten, trugen das Ihre dazu bei, dass Melanchthon seine hochschul- und kirchenreformerischen Konzeptionen und Schriften persönlich ins Land hinaustragen konnte: Im Auftrag des sächsischen Kurfürsten Johann, der nach der Gründung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche ab 1527 zugleich auch deren Landesbischof war, führte Melanchthon – als Nicht-Theologe¹⁸ – ab 1527 Visitationsreisen durch und verfasste, noch vor der Existenz einer evangelischen Bekenntnisschrift, 1527/28 Vorschläge zur Visitation. Über den bischöflichen Auftrag hinaus waren seine Beobachtungen und Anregungen als Visitor nicht nur kirchenpolitischer, sondern auch bildungspolitischer Natur. Deutschlandweit erbat man seine Unterstützung bei der Planung und dem Aufbau von Lateinschulen, so in Nürnberg, Eisleben und Magdeburg, und realisierte seine konzeptionellen Vorschläge auch.

Die etwas ausführlichere, aber an Herausstellungsmerkmalen orientierte Darstellung des akademischen Werdegangs und Wirkens Melanchthons sollte verdeutlichen, dass zum einen die äußeren Bedingungen in besonderer Weise eine spezifisch philosophische Haltung und das entsprechende Selbstverständnis dieses Mannes begünstigten, zum anderen er selbst durch sachbezogene Kenntnisse und seine reflektierte Haltung, die seinem ‚philosophischen Credo‘ entsprach, in überdurchschnittlichem Maß auf die vielschichtigen Reform-Geschehnisse Einfluss nahm. Sein Wirken und Verhalten in Wittenberg und auf zahlreichen politischen und kirchlichen ‚Missions‘-Reisen durch Deutschland dokumentieren den selbstbewussten Einsatz für eine Bildung, Theologie- und Religionspolitik, die in erster Linie vernünftigen Einsichten und besonnenem (Ver-)Handeln verpflichtet ist.

Deutlichsten Ausdruck fand diese von mir als philosophisch gekennzeichnete Haltung bereits in der Antrittsvorlesung *De corrigendis adolescentiae studiis*, in der sich der neu berufene Griechisch-Lektor mit einer Reform des Lehrplans befasste: Einzelnen benannte dem Tübinger Programm entsprechende und auch jahrelang von ihm selbst verwendete Logik-Lehrbücher lehnte er als unbrauchbar ab, wobei er nicht nur den alten scholastischen Lehrplan in Frage stellte, sondern geradezu dazu aufrief, die Scholastik ungeschehen zu machen.¹⁹ In Wittenberg konnte Melanchthon freier und seinen Vorstellungen von sinnvoller Lehre entsprechend, sogar anhand selbst verfasster Lehrbücher die klassischen Fächer des Triviums, Rhetorik und Dialektik unterrichten; Grammatikunterricht fand in Form der Lektüre griechi-

¹⁸ Melanchthon hatte 1519 auf Luthers Anregung den Grad eines *Baccalaureus biblicus* erworben, auf Grund dessen er auch theologische Vorlesungen halten durfte – was er auch regelmäßig tat. Er gehörte dadurch aber weder der Theologischen Fakultät an noch konnte er das Amt eines Geistlichen ausüben.

¹⁹ Vgl. *De corrigendis adolescentiae studiis*, Wittenberg 1518. In: NÜRNBERGER, Richard (Hrsg.): *Melanchthons Werke*, Bd. III: *Humanistische Schriften*. Gütersloh ²1969, S. 29–42; bes. S. 31 f. Vgl. auch LORENZ, Sönke: Ebd. S. 51 f.

scher und lateinischer Literatur statt; ab 1519 las er auch über Theologie, ohne allerdings seine erklärte Präferenz für die Philosophie aufzugeben.²⁰ Für die Philosophiegeschichtsschreibung relevant und auch nicht erschöpfend erforscht ist Melanchthons Interpretation und Neu-Bearbeitung der aristotelischen Ethiken, wie sie in seinen Vorlesungen über philosophische Ethik vorgestellt wurde. Luthers lebenslange und grundsätzliche Aristoteles-Verachtung ließ er dabei jahrelang unberücksichtigt, und nahm nach einer Unterbrechung seine Aristoteles-Vorlesungen erneut ins Lehrprogramm auf.

Als letztes historisches Indiz für die Bedeutung, die Melanchthon dem vernünftigen Urteil auch in Religionsfragen zumisst, soll der sog. „Adiaphora-Streit“ in der Reformationgeschichte genannt werden: Das von ihm 1548 verfasste Gutachten zum „Augsburger Interim“ brachte ihm den Vorwurf des Verrats an der lutherischen Sache ein, weil er bei seiner Beurteilung die Forderungen der Reformation in *Adiaphora* und „heilsnotwendige“ unterteilte. Die Kleidung des Pfarrers, Einzelheiten des kirchlichen Brauchtums und der Liturgie, galten ihm offensichtlich als moralisch indifferente Äußerlichkeiten, um die es sich nicht zu streiten lohnt, weil sie weder moralisch gut noch schlecht, sondern historisch bedingtes Menschenwerk sind, von dem das Wesentliche nicht tangiert wird. Wegen der Nichterfüllung der wesentlichen Forderungen der Reformation kam Melanchthon in seinem Gutachten zu einem das „Interim“ ablehnenden Gesamturteil. Seine dauerhafte und grundsätzliche Ablehnung betraf reformatorische Kernstücke wie die Rechtfertigungslehre aus Werken, das Papsttum, Heils- und Seelenmessen und die Heiligenverehrung. Die Begründung des Urteils ergibt sich aus dem Evangelium, bzw. dem richtigen Verständnis desselben, das jedes vernünftige Wesen – jeder Mensch – kraft seines Intellektes erlangen kann; das setzt allerdings die entsprechende Bildung im Sinne von Ausbildung voraus, und zwar mit Hilfe der Philosophie. Der Glaube ist davon nicht betroffen: er beruht auf der Heilsoffenbarung des Evangeliums. Diese differenzierte Behandlung der Reformationsthematik blieb auf Seiten der sich zur Reformation Bekennenden ebenso wie auf Seiten der Altgläubigen unverstanden. Sie ist beispielhaft für ein durch Philosophie ausgebildetes analytisches Denken und entsprechend geübte Urteilskraft; sie dokumentiert aber auch die Trennung von der Glaubensdoktrin, die als Ausdruck menschlichen Intellekts in der Welt vorkommt und als solche auch mit dessen Mitteln zu bedenken und zu beurteilen ist.

²⁰ 1525 richtete man für ihn *ad personam* eine von den Fakultätszwängen befreite Professur ein.

2. Philosophie, Vernunft und Glaube

In der Antrittsvorlesung *De corrigendis adolescentiae studiis* bezeichnet Melanchthon als „Philosophia [...] scientiam naturae, morum rationes et exempla“.²¹ Die „Wissenschaft von der Natur, Kenntnis des sittlichen Verhaltens und [historische] Beispiele“ betreffen in erster Linie den Erwerb von Einsichten, von Wissen, bezogen auf die Zusammenhänge in der Natur sowie auf die Natur des Menschen als moralisches Wesen. Im gleichen Zusammenhang findet sich die Bezeichnung von „*disciplinae humanae*“ für Philosophie, meist übersetzt als „Allgemeinbildende Fächer“; eine Übersetzung, in der allerdings der anthropologische Aspekt des Begriffs verloren geht, der der gesamten geistesgeschichtlichen Epoche ihren Namen gab:

[...] in ea sum plane sententia, ut qui velit insigne aliquid, vel in sacris, vel foro conari, parum effecturum, ni animum antea *humanis disciplinis* (sic enim philosophia voco) prudenter et satis est, exercuerit. Nolo autem philosophando quemquam nugari, ita enim fit, ut communis etiam sensus tandem obliviscare.²² [Hervorhebung von mir, M.R.]

Deutlich wird hier vor allem, dass jedes ernsthafte Bemühen um ein erfolgreiches und verantwortliches Tätigsein im kirchlichen wie im weltlichen Bereich eine qualitativ und quantitativ anspruchsvolle Vorbildung voraussetzt: das Philosophieren, das aber an sich selbst ernst genommen werden muss ist und nicht oberflächlich oder zum Aufschneiden betrieben werden darf. Das Studium der Philosophie hat, ganz in der Tradition der Scholastik, einen ausgeprägten Praxisbezug als klassisches Propädeutikum der oberen Fakultäten. Melanchthon geht aber weit darüber hinaus: Ein falscher Umgang mit Philosophie schadet letztlich auch dem *sensus communis*; wobei aus dem Kontext nicht hervorgeht, ob Melanchthon diesen Terminus schon in neuzeitlicher Bedeutung von „gesunder Menschenverstand“ oder „Hausverstand“, oder *sensus communis* als seinerzeit gebräuchliche lateinische Lehnübersetzung von *koinē aisthesis* in Anlehnung an Aristoteles verwendet. In diesem Fall wäre die Rede von einer Erkenntnis bzw. einem Erkenntnisvermögen, das sich auf das von den äußeren Sinnen gemeinsam Wahrgenommene richtet, eine Art Wahrnehmung der Wahrnehmung. Ob man nun

²¹ *De corrigendis adolescentiae studiis*, Werke III (wie Anm. 20), S. 39.

²² Ebd. S. 38. „[...] ich bin ganz klar der Überzeugung, dass jemand, der sich in besonderer Weise um die heiligen [Theologie] oder die Angelegenheiten des öffentlichen Lebens [Jurisprudenz] bemüht, wenig erreichen wird, wenn er nicht vorher seinen Geist in den ‚Humanwissenschaften‘ [*disciplinae humanae*] (so nenne ich nämlich die Philosophie) auf sorgfältige Weise und in ausreichendem Maß geübt hat. Ich will aber auch nicht, dass jemand im Philosophieren unaufrichtig ist; so geschieht es nämlich, dass schließlich auch der Gemeinsinn abhanden kommt.“ [Meine Übersetzung, M.R.]

der einen oder anderen Auffassung des *sensus communis* folgt – in beiden Fällen gilt, dass „falsches“, d.h. nicht ernsthaftes oder zweckentfremdetes Philosophieren das menschliche Erkennen fundamental beeinträchtigt.

Die Kritik des falschen Philosophierens richtet sich insbesondere gegen die Scholastik, wie die bereits zitierte Wittenberger Antrittsvorlesung ausführt; es ist die Rede von der Ära des Thomas, Durandus, Scotus, der „seraphischen und cherubischen“ Gelehrten, denen nur ihre eigenen Werke und das Schülertum etwas bedeuteten, deren Art des Philosophierens durch dialektische Spitzfindigkeiten und Vernünfteleien nicht nur zur Verdunkelung der (theologischen) Wahrheit beigetragen, sondern auch die Ethik aus dem Blick verloren haben.²³ Melanchthon lässt keinen Zweifel daran, dass die Theologie die oberste Autorität behält, und kritisiert eine Philosophie, die den Anspruch erhebt, unabhängig von der geoffenbarten Wahrheit das Sein zu begreifen (Wesensmetaphysik) oder die Heilsoffenbarung mit intellektueller „Schwätzerei“ (Scholastik) verdeckt. Philosophie und Theologie dürfen nicht vermischt werden: mit einer autonomen Theologie geht eine philosophische Bildung einher, die die Wissenschaften befördert, zugleich aber auch die sittliche Entwicklung des Menschen. Die von Melanchthon beabsichtigte Bildungsreform zielt einerseits auf eine Ergänzung der klassischen *septem artes liberales* um Poesie und Geschichte – der gesamte Kanon der neun Fächer wird als „Philosophia“ bezeichnet; andererseits geht es um eine „innere“ Reform des Philosophierens, die nicht aus der Vermischung mit der Theologie heraus ent- und besteht, sondern fachlich autark, obgleich auf ausgewählte genuin philosophische Autoren die Entwicklung von Vernunft und Sittlichkeit betreibt.

Inhaltlich ist die Philosophie fragend auf die Ursache und den Zweck des menschlichen Daseins bezogen; Melanchthon unterscheidet die *physica*, die Naturlehre oder Naturphilosophie, die nach den Ursachen des Menschen fragt, und die *philosophia moralis*, der es um dessen Zweck geht:

[...] sicut physica quaerit alias causas hominis, ita philosophia moralis proprie quaerit de fine hominis: ergo ad naturam hominis cognoscendam opus est etiam doctrina morali, quia integra cognitio cuiuslibet rei, quantum fieri potest, flagitat inquisitionem omnium causarum. [...] Haec quaestio de fine est initium philosophiae moralis.²⁴

²³ Vgl. dazu auch FRANK, Günter: Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560). Hildesheim 1995. Hier insbesondere Kap. III, Melanchthons Philosophieverständnis, S. 52 f.

²⁴ „[...] wie die Naturlehre nach den anderen Ursachen des Menschen fragt, so fragt die Moralphilosophie erst eigentlich nach dem Zweck des Menschen: wenn die Natur des Menschen erkannt werden soll, ist also auch die Moralphilosophie nötig, weil die vollständige Erkenntnis jeder beliebigen Sache, insoweit sie vorkommen kann, die Untersuchung aller Ursachen erfordert. [...] Diese Frage nach dem Zweck ist der Anfang der Moralphilosophie.“ In: *Philosophia moralis epitomes libri duo* (1546). In: Werke III, S. 163.

Die (Er-)Kenntnisse von der Natur und dem Menschen, wie er „exemplarisch“ in der Welt vorkommt und sich verhält, sind also nicht zu trennen von ihrem Erwerb und ihrer Vermittlung; ‚Philosophie‘ ist für Melanchthon außer dem, was sie beschreibend oder behauptend aussagt, immer auch die Schulung des Geistes, der Lese- und Ausdrucksfähigkeit, die als Voraussetzungen für das Verstehen von naturwissenschaftlichen, ethischen und historischen Schriften, vor allem aber für das Selbstverständnis des Menschen erworben werden müssen: zur Erkenntnis der natürlichen kausalen Zusammenhänge, in denen er steht, ebenso wie auch der seines Zweckes.

Der Grund für die Hochschätzung der propädeutischen Funktion der Philosophie liegt, und das geht über die scholastische Tradition hinaus, weniger in der formalen Qualifikation zum Denken und Urteilen als in der inhaltlichen Übereinstimmung der „wahren“ Philosophie mit der „lex Dei“:

Cum philosophia moralis sit pars legis Dei [...] prorsus *idem finis est hominis secundum legem divinam, et secundum veram philosophiam*, videlicet agnoscere Deum, eique obedire, et eius gloriam patefacere et illustrare, et tueri societatem humanam propter Deum.²⁵ [Hervorhebung von mir, M.R.]

Unser intellektuelles Vermögen und die von ihm hervorgebrachte „wahre Philosophie“ können also gar nicht in Widerspruch zu dem geraten, was die Theologie lehrt, und noch weniger zu dem, was die Heilige Schrift offenbart. Die Philosophie, wenn sie aufrichtig betrieben wird, führt dazu, den Zweck des Menschen zu erkennen, der in der Anerkennung oder dem Wiedererkennen Gottes besteht (Melanchthon benutzt ausdrücklich „agnoscere“), und das bedeutet seinem Gesetz zu gehorchen, seine Herrlichkeit zu dokumentieren und um seineswillen die Gemeinschaft der Menschen zu „nähren“ – achtsam zu pflegen und zu bewahren. Wir haben es hier mit einer religiös begründeten Moralphilosophie zu tun.

Die philosophische Reflexion hat hier offenbar nicht den Anspruch, das Wesen selbst begrifflich, im und als Erkennen auszudrücken, sondern sie ist ein Wieder- und Anerkennen; das Wesentliche liegt im Menschen immer schon als Urgestalt „eingepägt“ oder „aufgedrückt“ vor: „Homini enim impressa est imago Dei, ut in ea luceat et agnoscatur Deus.“²⁶ Es geht in der Philosophie also darum, das im Menschen aufleuchtende Göttliche, die *imago Dei*, aufzuzeigen und als solche anzuerkennen, sowie durch die Beschrei-

²⁵ „Weil die Moralphilosophie ein Teil des göttlichen Gesetzes ist [...], ist der Zweck des Menschen dem göttlichen Gesetz nach und der wahren Philosophie nach genau derselbe, nämlich Gott anzuerkennen und ihm zu gehorchen, sowohl Gottes Herrlichkeit offenbart werden zu lassen und zu verdeutlichen als auch seineswillen die menschliche Gemeinschaft zu schützen.“ In: Ebd.

²⁶ „Dem Menschen ist nämlich das Bild Gottes eingepägt, damit in diesem [Bild] Gott leuchte und wiedererkannt werde.“ *Philosophia moralis epitomes libri duo*. In: Werke III, S. 163.

bung des Bildes, d.h. durch Worte im Rückgriff auf das Wort Gottes auch anderen Menschen das Wieder- oder Anerkennen des Bildes zu ermöglichen, deren Einsicht es (noch) an Licht fehlt–, um im Bild zu bleiben. Denn obwohl die Natur des Menschen durch den Sündenfall verdorben (Melanchthon spricht von „*morbus originis*“²⁷) und dadurch das Bemerkende Gottes „verdunkelt“ ist, gefolgt von Ungehorsam, bleiben dennoch irgendein Wissen um den Zweck des Menschen, um dessentwillen er da ist, und das Gesetz. Die Vernunft ist es nun, die sieht (*videt*), dass allein dem Menschen das Bemerkende(-Können) Gottes gegeben ist („*videt ratio soli homini impressam esse notitiam de Deo*“), und sie ist es, die einsieht oder erkennt *intelligit*, was das bedeutet: „[...] *quare intelligit Deum conditorem esse, eumquem iustum et vindicem scelerum esse, eique praecipue oboediendum esse*“.²⁸ Melanchthon spricht nicht vom *creator mundus*, sondern vom *conditor* im Zusammenhang mit der Eigenschaft, richten und strafen zu können – Gott ist *conditor legis*, Gesetzgeber, und als diesen, den Stifter des Gesetzes, dem unbedingt zu gehorchen ist, erkennt ihn die Vernunft. Melanchthon schließt die Reflexion zur Bedeutung der wahren Philosophie an dieser Stelle ab mit der Feststellung ab: „*Ergo idem finis hominis constituendus est iuxta legem Dei, et veram ac eruditam philosophiam*.“²⁹ Im Folgenden erläutert er, warum die „*erudita philosophia*“ die Kenntnis des Wahren befördert; im Unterschied zur scholastischen Argumentation werden hier aber keine christlichen Autoritäten herangezogen, um die Wahrheit des Dargelegten zu bestätigen, sondern Beispiele aus der vorchristlichen Philosophiegeschichte sollen belegen, dass es möglich ist, aus bloßer Vernunft den Zweck des Menschseins und das göttliche Gesetz zu erkennen; Melanchthon führt hier die Stoiker an, die richtig erkannt hätten, dass die Menschen um der Götter willen da seien, damit nämlich Gott durch die Menschen bekannt werde; das wiederum geschieht, indem „wir“ die menschliche Gemeinschaft auf das (verdunkelte) Wissen um Gott und die Gerechtigkeit hinweisen, damit Gott in diesen beiden wieder- und anerkannt werde. Mit „wir“ scheint Melanchthon entweder sich selbst oder alle diejenigen zu meinen, die diese Erkenntnis haben und weiter geben, er selbst inbegriffen. Außer auf die Stoiker nimmt Melanchthon Bezug auf Dichter (*Poeti*), deren Sätze dasselbe ausdrückten; sogar Paulus zitiere welche in der Apostelgeschichte.³⁰

An einem zentralen Begriff der Intellektlehre Melanchthons lässt sich die Möglichkeit des Wiedererkennens Gottes mithilfe der Vernunft näher erläu-

²⁷ Ebd. S. 164.

²⁸ Ebd.

²⁹ „Also muss eben dieser Zweck des Menschen zugleich dem Gesetz Gottes und der wahren und überdies ausgebildeten Philosophie entsprechend bestimmt werden.“ Ebd.

³⁰ Vgl. Werke III, S. 164.

tern: dem der „Mens“. Gott wird aufgefasst als „Mens“³¹, unser Denken und Erkennen ist Ausdruck der menschlichen *mens*. Daraus erhellt nach Melanchthon, dass es unser natürliches Bestreben ist, aus unserem Intellekt selbst die Anwesenheit des göttlichen natürlichen Gesetzes in allen Menschen aufzuzeigen. Philosophische, also auch vorchristliche, heidnische Denker³² belegen in ihren physischen Beschreibungen Gottes die Erkenntnismöglichkeit der göttlichen *Mens* aus menschlicher Vernunft, ohne allerdings – und hier setzt sich Melanchthon von der antiken Philosophie Platons und der Stoa ab – die durch das Evangelium notwendige Einheit der *Mens* mit dem *verbum*, dem Wort Gottes, und dessen Fleischwerdung, d.h. sein Lebendig-Werden, zu erkennen oder anzuerkennen.³³ Ein derartiges Gottesverständnis bleibe wesentlich dem Menschen fern und fremd, denn die ausschließlich philosophisch begründete *Mens* erschafft die Welt sozusagen zufällig, durch einen willkürlichen Beschluss. Nur wenn also unsere menschliche *mens* als Bild der göttlichen aufgefasst wird, die sie zu einem natürlichen Wissen um Gottes befähigt, kann sie von sich selbst her Gott als Gesetzgeber der Welt anerkennen. Dass Schöpferische des im Evangelium geoffenbarten Gott liegt eben gerade im „Fleischwerden des Wortes“, d.h. im Lebendigwerden des von Gott (Zu-)Gesagten im Bewusstsein des Menschen. Die göttliche *Mens* ist das Wort, kann nicht von ihm getrennt werden; in der menschlichen *mens* dagegen fallen das unmittelbar sichtbare Bild und das im Denken aufgefasste Wissen um Gott auseinander – wegen des „Sündenfalls“, der im ‚Erkennen-Wollen‘ besteht. Die Sünde des Menschen bestünde somit letztlich darin, den Intellekt, das ‚Erkennen-Können‘ durch Denken, als etwas von Gott Unabhängiges anzusehen, als ins Belieben und zur Verfügung des Menschen allein gestelltes Vermögen, ohne Bezug auf seinen Ursprung (*Mens/mens*), den Zweck des menschlichen Daseins und das von Gott gegebene Gesetz. Das Bewusstsein des Menschen umfasst fortan das Wollen, den Willen zum Leben (das natürliche Begehren der Nahrung – Apfel –, und des Partners – Adam/Eva) und das Erkennen, den Intellekt, der – um mit Schopenhauer zu sprechen – dem Willen dienstbar ist; die unmittelbare Präsenz Gottes und seines Gesetzes ist dagegen nicht mehr im Bewusstsein. Aus dem Verlust der vom menschlichen Sein ungeschiedenen

³¹ Eine ausführliche Darstellung der philosophischen Begriffsbestimmung Gottes als „Mens“, die theologisch nicht unproblematisch und auf jeden Fall erläuterungsbedürftig zu sein scheint, findet sich bei BELLUCCI, Dino: Gott als *mens*. Die „*aliqua physica definitio*“ Gottes bei Philipp Melanchthon. In: Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit, wie Anm. 4, S. 59–71.

³² Melanchthon spricht von den Platonikern, den Stoikern und Aristoteles als den „*saniores philosophi*“, die eine „*Mens Architectatrix*“ anerkennen; s. dazu auch BELLUCCI, Dino: Ebd. S. 62.

³³ Vgl. ebd. S. 69 f.

Präsenz Gottes ergibt sich, dass der Bezug zu ihm und dem von ihm Gesetzten (als Anerkennen und Wiedererkennen) mühsam hergestellt werden muss; das Selbstverständnis des Menschen ist das der Eigenmächtigkeit in Denken und Wollen mit Bezug zu seinem je einzelnen körperlichen Dasein; Gott ist nicht mehr da, sondern nur ein dunkles Wissen um ihn, ein Abbild seines Geistes in unserem. Ein Wesen, das nicht (mehr) auf die Weise der Dinge in der Welt da ist, kann letztlich nur geglaubt werden; die Notwendigkeit des Bezuges zu ihm ist nicht rational nachvollziehbar oder ableitbar, denn es verhält sich umgekehrt: Die für uns in der Natur erkennbare Gesetzmäßigkeit wie die der Zahlen (oder andere „natürliche Kenntnisse“, *notitiae naturales*) ist Ausdruck der *lex Dei*, und damit letztlich der Gerechtigkeit Gottes, desjenigen, der Größe, Maße und Verhältnisse setzt und allein richtig beurteilen kann, also richtet. Insofern gibt es für Melanchthon einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen (physikalischen) Naturgesetzen, den *leges naturae*, und dem (politischen Naturrecht), dem *ius naturae*. Als *notitiae naturales* sind sie die Weisheit Gottes, wie sie im menschlichen Geist vorkommt; die *leges naturae* werden als Strahlen göttlicher Weisheit und Gerechtigkeit bezeichnet, sie sind das, was vom ursprünglichen *ius naturae* im Bewusstsein geblieben ist, das – der Sache nach die *lex Dei* selbst – unmittelbar in der Gesetzgeberschaft, d. h. der Autorität Gottes gründet.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass nach Melanchthon die Vernunft dazu verhelfen kann, die Situation des Menschen in der Welt zu beschreiben und seinen wahren Zweck zu verstehen; aber sie kann weder Fragen der Physik noch der Moral beantworten, die auf die ersten Gründe gehen; wo die Vernunft nicht zureicht, sind die Antworten der Kirche zu übernehmen, selbst wenn auch diese als unzulänglich empfunden werden. Denn die theologische Gesamtperspektive ist und bleibt entscheidend: Jede Erkenntnis ist als *notitia naturalis* Ausdruck der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit (Mens) und als solche Ausstattung des menschlichen Geistes (mens). Damit ist zugleich das, was erkannt wird (in Natur- oder Moralphilosophie), relevant für die Gotteserkenntnis.³⁴

Vernunft und Erkenntnis sind selbst von Gott gewollter Teil der Schöpfung; auch im internen Weltbezug, wie er in den Wissenschaften vorkommt, bleibt der Intellekt Abbild der göttlichen Mens, und in dem von ihm hervor-

³⁴ Günter Frank spricht von einer „in der Schöpfung begründeten philosophischen Teilhabeidee“; trotz einer grundsätzlichen Kontinuität des Naturrechtsdenkens bringe „Melanchthons philosophischer Exemplarismus, der „leges naturae“ als Inhalte menschlichen Geistes versteht, eine Subjektivierung des Naturrechtsdenkens mit sich, die genau in jener Annahme von konkreten Naturgesetzen im Geist des Menschen mündet.“ Vgl. FRANK, Günter: Die theologische Philosophie Philipps Melanchthons (1497–1560). Hildesheim 1995. Hier insbesondere Kap. III, Melanchthons Philosophieverständnis, S. 155–157.

gebrachten Wissen ist der Selbstvollzug des göttlichen Geistes wiederzuerkennen.

Glaube wird ausschließlich als Bekenntnis zur Offenbarung Gottes gefasst (durch Evangelium/Wort Gottes); er geht der Vernunft voraus bzw. ist von ihr unabhängig, was seinen Ursprung betrifft. Von „Teilbekenntnissen“ zu diesem oder jenem Kultus bleibt der eigentliche Glaube daher unberührt, er enthält nur die Überzeugung von der Wahrheit der göttlichen Heilszusage und ist allein auf die Verkündigung der Wirklichkeit des Göttlichen auf Erden bezogen. Da sich die Präsenz Gottes im menschlichen Dasein aber nicht begreifen und mitteilen lässt, bleibt sie dem glaubenden oder gläubigen Bewusstsein vorbehalten, das sie sieht, empfindet, wahrnimmt – und annimmt. Der strikten Trennung von Glaube und Vernunft entspricht Melanchthons Forderung nach einer autonomen Theologie, die sich mit dem in der Bibel dokumentierten Evangelium als Zeugnis der Offenbarung beschäftigt, sich um dessen Verständnis und richtige Auslegung bemüht, und einem zu Philosophie zusammengewachsenen Kanon von Fächern zur geistigen und moralischen Bildung, für die gilt:

Non parum refert ad vitae tuendae rationes, quo genere literarum rudis aetas initio formetur, cum ob alia multa, tum hoc maxime, quod nihil efficacius est ad mutanda ingenia moresque hominum literis. [...] Nec mihi bonae literae, nisi quae mentis bonae sunt, videntur.³⁵

Glauben und Wissen, so gegensätzlich sie scheinen, ist nach Melanchthon eine Geisteshaltung gemeinsam, die sich als passive oder rezeptive charakterisieren lässt: Weder das Bekennen zu etwas durch Offenbarung Gegebenem im Glauben noch das An- oder Wiedererkennen der *imago* und *lex Dei* durch die Vernunft sind nach Melanchthon etwas, das der Mensch nicht im strengen Sinne selbsttätig und eigenmächtig, sondern bestenfalls mit eigenen Mitteln, aus der menschlichen *mens*, zustande bringt. Auch die große Bedeutung, die Melanchthon der denkenden und urteilenden Vernunft und somit auch der Bildung, den Wissenschaften und der Philosophie zumisst, ist für ihn in ihrer Funktion der Anerkenntnis und Wiedererkenntnis des Bezuges, den Gott zum Menschen herstellt, begründet, nicht in einem schöpferischen, autarken Erkenntnisvermögen, das der Mensch sein eigen nennen kann. Allein diese subjektive Glaubensbasis ermöglicht, dass sich im menschlichen Selbstverständnis Glauben und Wissen ergänzen statt sich zu ersetzen. Der

³⁵ „Es ist von nicht geringer Bedeutung für die Art der Lebensführung, in welcher Art von Wissenschaften die unkundige Jugend ihre erste Ausbildung erhält, außer aus vielen anderen Gründen hauptsächlich deswegen, weil nichts größere Wirkung hat auf die Formung von Geist [ingenium] und Charakter [mores] der Menschen als Wissenschaft. [...] Und mir scheinen Wissenschaften nicht gut zu sein, wenn sie nicht guten Geistes [sind].“ In: *De corrigendis adolescentiae studiis*, zitiert nach FRANK, Günter: Ebd. S. 56, Übersetzung modifiziert.

strikten Trennung von Theologie und Philosophie in der Reflexion entspricht die aktuelle Vernunftauffassung, die die Freiheit des Denkens als Freiheit vom Glauben versteht. Bei Melanchthon dagegen ist die Glaubensbasis natürliche und selbst-verständliche Basis der menschlichen Vernunft und die Bedingung für gelingendes Philosophieren; an einer Metaphysik im herkömmlichen Sinne oder gar deren wissenschaftlicher Begründung besteht daher kein Bedarf. Diese wird gut 200 Jahre später Immanuel Kant zur Herausforderung: Die Forderung nach strikter Trennung von Theologie und Philosophie bleibt zwar bestehen bzw. wird erneuert – allerdings unter umgekehrtem Vorzeichen; doch aus der Vernunft des Glaubens wird der Vernunftglaube.³⁶

³⁶ Es gibt m. E. eine Reihe von Berührungspunkten des kantischen Denkens mit Positionen Melanchthons, die aber einer ausführlicheren Untersuchung bedürften, die in diesem Rahmen nicht geleistet werden kann; dazu gehören u.a. Melanchthons Erklärung des Ursprungs von Gut und Böse, damit in direktem Zusammenhang stehend die Aspekte der menschlichen Vernunft, an denen die Gottesnähe besonders zum Ausdruck kommt: die Kenntnis des Gesetzes und der Gerechtigkeit sowie die Freiheit des Willens. Die anthropologisch zugespitzten „Gottesbeweise“ Melanchthons aus dem *ordo naturae*, der Unterscheidung zwischen Gut und Böse und dem Gewissen scheinen mir auch durchaus mit dem physiko-theologischen Gottesbeweis Kants und der Konzeption eines ethischen Gemeinwesens vergleichbar zu sein – immer unter dem Aspekt des „umgekehrten Vorzeichens“ den Primat von Glaube und Vernunft betreffend.

La « subjectivité existante » et l'essence de la foi chez Kierkegaard

INGEBORG SCHÜSSLER

Pour saisir l'essence de la foi chez Kierkegaard, il convient de passer par ce qu'il appelle la « subjectivité existante » (*existerende Subjektivitet, existierende Subjektivität*)¹. Qu'est donc cette subjectivité existante ? Évidemment une *subjectivité qui existe*. Par là Kierkegaard s'oppose à la conception hégélienne d'une « subjectivité absolue » qui selon lui n'existe pas, mais qui est quelque chose de purement pensé, abstrait et irréel. Comme toute la génération des philosophes après Hegel – ainsi Schopenhauer, les jeunes hégéliens, Marx, Nietzsche et bien d'autres – Kierkegaard fait donc expérience de ce qu'on appelle « l'écroulement du système hégélien », soit du fait que l'Idée, devenue *absolue* chez Hegel et venue ainsi à son apogée, va alors s'épuisant. Sa lumière s'éteint et l'esprit absolu perd sa vie². Kierkegaard argumente ainsi : Une subjectivité qui s'extériorise *dialectiquement* dans ce qui est *autre* qu'elle, pour le relever aussitôt *spéculativement* à elle-même et le rendre *adéquat* à elle-même – tout en se sachant comme cette adéquation –, une telle subjectivité demeure toujours dans l'*immanence* d'elle-même. Elle est de la pure pensée et n'existe pas. Pour *exister*, la subjectivité doit bien plutôt être en synthèse avec une réalité *autre* qu'elle, en opposition ou *contradiction* avec elle. C'est là la *subjectivité existante*³. Kierkegaard accomplit donc un « *mouvement de riposte* »⁴ par rapport au système hégélien de l'esprit absolu : Il n'en retient que la *contradiction* entre la subjectivité et l'objectivité, affaire de l'*entendement* (*Verstand*) comme pouvoir de la distinction et de l'opposition, en rejetant leur médiation par la *raison* (*Vernunft*)

¹ KIERKEGAARD, Søren : Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler II (1846). Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen II. Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques II. Traduit par P.-H. TISSEAU, Paul-Henri et JAQUET-TISSEAU, Else-Marie. In : Œuvres complètes. T. X. Paris 1977, p. 57–fin ; et T. XI. 1977 désormais cité : Postscriptum définitif II, OC X resp. OC XI, OC XI. Paris 1977, p. 16 sq.

² Concernant ce propos, cf. notre ouvrage intitulé Hegel et les rescendances de la métaphysique (Schopenhauer – Nietzsche – Marx – Kierkegaard – Le positivisme scientifique). Éditions Payot Lausanne 2003. En part. Introduction, p. 1–19 et p. 221–224.

³ Pour ce qui est de cette caractérisation de la « subjectivité existante », cf. Postscriptum définitif II. OC XI, p. 1 sqq.

⁴ Nous reprenons l'expression « mouvement de riposte » (*Gegenbewegung*) à HEIDEGGER, Martin : Überwindung der Metaphysik. In : Vorträge und Aufsätze, Martin Heidegger Gesamtausgabe, tome 7, Francfort sur le Main. 2000, p. 74. Dépassement de la métaphysique. In : Essais et conférences. Traduit par PREAU, André et préfacé par BEAUFRET, Jean : Gallimard. 1958, p. 87.

ou l'*esprit* (*Geist*) comme puissance d'unité. Il en reste, autrement dit, à la seule « *dialectique négative* »⁵ qui ne connaît que la *contradiction* entre *subjectivité* et *objectivité* ou – comme il l'exprime – entre « *idéauté* » et « *réalité* » sans admettre la « *dialectique spéculative* » qui relève ces termes à l'*identité*. L'*esprit* n'est plus capable de *concilier* la réalité avec l'idéauté – la réalité, en toute sa facticité brutale, ne le permettant plus. Telle est donc l'expérience de Kierkegaard, qui anticipe bien sur notre monde actuel. Cette *contradiction* entre *subjectivité* et *objectivité* est constitutive de la *conscience*, l'apanage de l'*homme*. Seul l'*homme* en tant qu'être de la conscience est susceptible d'être la *subjectivité existante*. *Kierkegaard réduit donc l'esprit absolu hégélien à l'homme comme être de la conscience ou subjectivité existante*.

Cette conscience s'avérera alors le siège d'un *doute* bien plus radical que le doute cartésien. Ce n'est pas un doute objectif portant sur quelque objet, mais un doute *subjectif* qui concerne l'homme en son *exister* même. Doute – *Zweifel*, *Tvivlen* – qui conduira finalement au désespoir – *Verzweiflung*, *Fortvivlelse* –, un *faux rapport* de l'homme à lui-même ou *désaccord* au sein

⁵ Nous entendons donc par « *dialectique négative* » une dialectique qui passe certes — pour le dire avec Hegel — de la *subjectivité* à l'*objectivité* (en tant que négation de celle-ci) ainsi que de cette dernière à la première, en restant pourtant à l'opposition fixe de ces deux termes, sans médiatiser spéculativement l'*objectivité* (la négativité) avec la *subjectivité*. Notons que Kierkegaard parle bien, lui aussi, de « *dialectique négative* », et ce dans sa thèse de doctorat intitulée *Om Begrebet Ironie med stadigt Hensyn til Sokrates* (1841). *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Hinsicht auf Sokrates*. Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate. Traduit par TISSEAU, Paul-Henri et JAQUET-TISSEAU, Else-Marie. In : *Œuvres complètes*. T. II. Paris. 1975. Mais cette dialectique est « *négative* » au sens du moment « *dialectique* » ou « *négativement rationnel* » de la dialectique spéculative de Hegel, qui fait passer les contraires réciproquement l'un dans l'autre en les supprimant en leur détermination fixe — sans pour autant les élever à l'*identité* spéculative. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : *Encyclopédie des sciences philosophiques*. 1830. Concept plus précis et division de la Logique, §§ 79–82, où Hegel distingue le moment « *dialectique* » ou « *négativement rationnel* » du moment « *spéculatif* » ou « *positivement rationnel* » qui élève les contraires à l'*identité* spéculative. Bien que la « *dialectique négative* » fasse passer les contraires l'un dans l'autre, elle en reste, selon Kierkegaard, à ceux-ci. Elle se distingue, selon lui, de la « *dialectique proprement spéculative* » qui s'élève à « *l'idée* » et qui correspond donc au moment « *spéculatif* » ou « *positivement rationnel* » chez Hegel. Kierkegaard écrit dans *Le concept d'ironie* : « [...] Tandis que la dialectique proprement philosophique dite spéculative unifie, la dialectique négative qui renonce à l'idée, fait office de mandataire et négocie sans cesse des transactions dans une sphère inférieure, c'est-à-dire qu'elle divise. » (Op. cit. p. 138). Kierkegaard attribue la « *dialectique négative* » (qui serait « *hérissée de sophismes* ») à Socrate et la « *dialectique philosophique dite spéculative* » à Platon (lequel se serait élevé à l'idée). Ibid. p. 133. Cf. aussi ibid. p. 124, p. 131, p. 133, p. 136 sqq. Bien que cette différence entre les deux dialectiques dans « *Le concept d'ironie* » prélude déjà, en un certain sens, à la différence entre la dialectique de la « *subjectivité existante* » (avec ses contraires fixes), d'une part, et la foi en Dieu (comme terme médiateur), d'autre part, Kierkegaard demeure toutefois tributaire, dans *Le Concept d'ironie*, de la dialectique hégélienne. (Cf. les remarques de BRUN, Jean : *Introduction au Concept d'ironie*, OC II, p. XX).

de son « Moi » (*Selbst, Selvet*), qui est une *maladie dans son esprit* et dont il ne peut se défaire par son seul entendement. Ce ne sera que le *saut dans la foi en Dieu, le Dieu chrétien*, qui pourra le sauver de cette maladie spirituelle. Kierkegaard nous dit ce que veut dire *croire* au sein du monde actuel.

Pour le montrer, nous commencerons par un écrit de la première période de Kierkegaard, intitulé *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est* (1844-46) où il élabore la structure de la conscience comme siège du doute. Nous passerons ensuite à l'œuvre majeure de sa dernière période, intitulée *La maladie à la mort* (1849) où il pousse le *doute* jusqu'au *désespoir* pour en déduire la seule issue : la foi en Dieu, le Dieu chrétien, *absurde* pour l'entendement.

Dans le premier écrit, *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*⁶, la question est de savoir quelle doit bien être la structure de la conscience pour pouvoir être le siège du doute⁷. Or, la conscience est d'abord conscience *de quelque chose*, en y étant plongée. Elle n'est alors que *présence de ce dont* elle est consciente, sans encore faire la *distinction* entre elle-même et son objet : Elle est la *conscience immédiate*. Mais celle-ci n'est pas encore la conscience *accomplie*, qui n'est pas seulement le rapport à l'objet, mais également le *rapport réflexif* à elle-même, soit conscience d'elle-même, *conscience de soi*. La conscience n'est alors plus une conscience immédiate, mais une *conscience médiate* de l'objet, se rapportant à celui-ci *par la médiation* d'elle-même. Kierkegaard l'exprime ainsi :

« Qu'est-ce donc l'immédiateté ? C'est la réalité. Qu'est ce que la médiation ? C'est la parole. »⁸

La *conscience immédiate* est donc « la réalité », soit la simple présence de celle-ci. Réalité qui est pour chaque homme d'abord son *corps* en sa vie et sensibilité propres et ensuite, par son truchement, par ses multiples liaisons avec les autres choses, le monde où l'homme se retrouve sans que cela soit son fait : le *monde en sa facticité*. La *conscience médiate* en revanche, la conscience donc qui a relevé (*aufgehoben, haevet*) la conscience immédiate à la conscience de soi, est « la parole » (*das Wort, Ordet*) : Elle est *lógos*, soit l'*idée* ou le *concept* de la réalité qu'elle *conçoit* dans la mesure où elle devient consciente d'elle-même. Mais la conscience ne cesse de se *rapporter* à la réalité. Elle n'est donc ni la réalité ni le concept idéal de celle-ci. Elle est le *rapport entre l'idéalité et la réalité*, rapport qui est de l'ordre de la *contradiction* :

⁶ KIERKEGAARD, Sören : *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est. Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*. Traduit par TISSEAU, Paul-Henri et JAQUET-TISSEAU, Else-Marie : Œuvres complètes. T. II. 1975 (désormais cité : *Johannes Climacus*).

⁷ *Johannes Climacus*, p. 356. Concernant ce qui suit, cf. *Johannes Climacus*, p. 356 sqq.

⁸ Ibid. p. 358.

« L'immédiateté est la réalité. La parole est l'idéalité ; la conscience est la contradiction. »⁹

Ainsi, la conscience s'avérera en fait le siège du doute¹⁰. Elle le sera *en deux sens* puisqu'elle est le *rapport entre deux termes*, l'idéalité et la réalité¹¹. Elle peut en effet accomplir ce rapport *soit* en partant de la *réalité* et la rapporter à l'idéalité *soit* en commençant par l'*idéalité* et la rapporter à la réalité. Le premier rapport est constitutif de la *connaissance théorique*, qui part de la réalité, se règle sur elle, s'y rend *adéquate* pour devenir une connaissance *vraie*. Mais cette *vérité* – l'*adaequatio intellectus et rei*¹² – se révèle impossible : la réalité étant en *contradiction* avec le concept, manquant ainsi de toute intelligibilité. Aucun concept ne saurait donc lui être adéquat. Ainsi, la conscience est saisie par un *doute fondamental* eu égard à toute connaissance théorique possible.

Le second rapport est celui de la *praxis*, qui part de l'idée éthique pour passer à la réalité et la réaliser dans celle-ci¹³. Mais cette réalisation de l'éthique s'avère elle aussi impossible, la réalité se trouvant en contradiction avec l'idéalité, ne comportant rien d'intelligible. L'idéalité ne saurait donc passer dans la réalité. La conscience est également saisie par un *doute fondamental* concernant toute *praxis* éthique possible.

Si la conscience s'avère ainsi déjà le siège d'un doute fondamental, il faut toutefois relever encore un *troisième élément* dans la structure de la conscience pour que ce doute s'avère *existentiel* ou personnel. Cet élément est l'« esprit » (*Geist, Aand*)¹⁴, qui n'est ni la conscience immédiate ni la conscience de soi résultant de la réflexion sur elle-même, mais bien plutôt – Kierkegaard réduit ici l'esprit hégélien à la conscience – ce *tiers* qui est le *rapport* entre les termes contradictoires de la conscience, l'idéalité et la réalité ou la subjectivité et l'objectivité¹⁵. Plus précisément, l'esprit est ce rapport contradictoire en tant que ce même rapport *se rapporte à soi-même* de sorte que, dans ce rapport à soi, il est constitutif du « soi » (*Selbst, Selvet*) ou

⁹ Johannes Climacus, p. 358.

¹⁰ « [...] la possibilité du doute relève de la conscience qui, par nature, est une contradiction ». Ibid. p. 358.

¹¹ Ibid. p. 358 sq.

¹² Il s'agit de la définition traditionnelle de la vérité, établie par THOMAS D'AQUIN dans son écrit intitulé *Quaestiones disputatae de veritate* (Quaestio I). In : S. Thomae Aquinatis opera omnia. 3. Quaestiones disputatae. Quaestiones quodlibetales, Opuscula. Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, p. 2.

¹³ Kierkegaard définit la praxis ou l'éthique comme suit : « [L'éthique] veut faire passer l'idéalité dans la réalité [...]. Elle montre l'idéalité comme une tâche à réaliser. » In : *Begrebet Angst. Der Begriff Angst. Le concept d'angoisse 1844*. Traduit par TISSEAU, Paul-Henri et JAQUET-TISSEAU, Else-Marie. Œuvres complètes. T. VII. 1973, p. 178.

¹⁴ Johannes Climacus, p. 359.

¹⁵ Ibid. p. 359 sq.

« moi » de l'homme placé dans la contradiction. L'être de l'homme réside ainsi dans le *rapport contradictoire entre son idéalité et sa réalité*, rapport qui, *se rapportant à soi*, est constitutif de son « soi » ou « moi »¹⁶. Déterminé par cette structure d'être, l'homme est bien la « *subjectivité existante* », puisqu'en tant que subjectivité, il est en *synthèse* avec ce qui est *autre* qu'elle : la réalité ou l'objectivité en *contradiction* avec elle. Par là, le doute devient en fait *existentiel* ou personnel. Car le rapport entre idéalité et réalité – déjà le siège du doute fondamental – n'est pas un rapport distinct de l'homme, en dehors de lui, tel un objet autre que lui, mais constitue, dans l'intime rapport à soi, précisément son propre « moi ». L'homme est donc *concerné* par ce doute dans l'intimité de son « moi ». Autrement dit, le doute porte sur la possibilité de sa *propre existence* au sein de la contradiction.

Ainsi, l'homme doit bien résoudre la question de son existence. Comment est-ce possible pour lui ? Dans la mesure où la subjectivité existante se trouve placée *entre* l'idéalité et la réalité, elle est déterminée par l'« intérêt »¹⁷. Comme l'indique le mot lui-même, elle est déterminée par lui en deux sens : D'abord au sens d'« *être entre* » – *inter-esse* – ces deux termes contradictoires, et ensuite au sens de prendre, précisément par là, nécessairement *intérêt* à son existence.

L'homme ne pourra donc *exister* au sein de la contradiction qu'en prenant *intérêt* à son existence¹⁸. Autrement dit, il ne pourra y exister qu'en s'engageant « *passionnément* » pour elle, qu'en « *tenant ensemble* », par l'effort de sa volonté, lesdits termes contradictoires, pour les *rassembler* en une certaine unité, voire réaliser son idéalité dans sa réalité et *constituer* ainsi *concrètement* la synthèse qu'il est. Il fera alors expérience du fait que, pour résoudre la « *difficile* » question de son existence, il se trouve *uniquement renvoyé à lui-même*, que personne ne peut la résoudre à sa place, bref

¹⁶ Dans son ouvrage *La maladie à la mort*, Kierkegaard définit l'« esprit » ou le « moi » (Selbst, Selvet) comme « un rapport qui se rapporte à lui-même ». *Sygdommen til Døden. Die Krankheit zum Tode. La maladie à la mort*. Traduit par TISSEAU, Paul-Henri et JAQUET-TISSEAU, Else-Marie : Œuvres complètes. T. XVI. 1971, p. 171. (Désormais cité : *La maladie à la mort*).

¹⁷ Johannes Climacus, p. 359.

¹⁸ Kierkegaard détermine les divers éléments faisant partie de la structure de la « subjectivité existante » ou de l'« existence » (entre autres) dans *Post-scriptum définitif II*. OC XI, p. 1 sqq. Nous mentionnons ici brièvement les éléments suivants : « intérêt », « passion », « tenir ensemble [les termes contradictoires] », la « difficulté » d'« exister », l'existence comme celle de l'individu « esseulé » sur lui-même. Nous avons présenté la structure de l'existence dans notre ouvrage cité ci-dessus (note 2), p. 298–302. Nous renvoyons à ce propos également à l'excellent ouvrage de BLASS, Joseph Leonhard : *Die Krise der Freiheit im Denken Sören Kierkegaards. Untersuchungen zur Konstitution der Subjektivität. Ratingen bei Düsseldorf* 1968. En part. Zweiter Abschnitt : *Bewusstsein und Existenz*, p. 34 sqq. et Dritter Abschnitt : *Existenz und Freiheit*, p. 46 sqq.

qu'il est un *individu* – absolument « seul » et singularisé sur lui-même – au sein d'une époque éprise d'universalité totalisante et nivellatrice.

Dans son œuvre tardive, *La maladie à la mort*, Kierkegaard pousse le doute (*Zweifel*, *Tvivlen*) jusqu'au désespoir (*Verzweiflung*, *Fortvivlelse*), en précisant d'abord *triple*ment la contradiction qui est constitutive de la subjectivité existante. L'homme est *premièrement* une « synthèse de l'infini et du fini »¹⁹. « Fini », déterminé, limité, conditionné de part en part, il est à la fois « in-fini », quitte de sa finitude, puisqu'il peut *réflexivement* prendre conscience de lui-même, se former une idée de lui-même, voire projeter par son *imagination* les possibilités concrètes lui permettant de se constituer comme synthèse avec la réalité et *choisir* entre elles. Ainsi est-il *deuxièmement* « une synthèse du temporel et de l'éternel »²⁰ : en tant qu'être fini il est *déterminé par le flux du temps*, tout en étant à la fois *indépendant* de lui, voire « éternel », grâce précisément à la *réflexion* lui permettant de s'en arracher et de s'élever à son essence intelligible, son « moi » conscient de soi. Ainsi est-il *troisième- et dernièrement* une « synthèse de la liberté et de la nécessité »²¹ : se retrouvant, comme être fini, dans une dépendance *nécessaire* d'autres choses, il peut – par la réflexion et l'imagination – *s'en libérer* et *se déterminer* par son propre *choix*. Dans la mesure où il est cette *triple* synthèse, qui, dans le rapport à soi, constitue son « moi », et dans la mesure où il doit se constituer concrètement comme celle-ci, l'homme doit donc, comme Kierkegaard l'exprime maintenant, « se défaire infiniment de soi-même en rendant le moi infini et revenir infiniment à soi-même en rendant le moi fini. »²².

Mais cela est précisément impossible, puisque ces deux mouvements se *contredisent*. Le doute s'empare de l'homme en l'ébranlant en toute son existence. Ainsi cherchera-t-il de se libérer de son « moi », de la synthèse qu'il est – serait-ce en le lâchant simplement (par faiblesse) ou en s'efforçant de devenir un autre « moi », une autre synthèse que la sienne (par la force de sa volonté)²³. Mais se libérer de son « moi » est également impossible. Car chercher à s'en *libérer* est toujours réaliser un *rapport* à son « moi », certes, un rapport *négatif*. Dans ce rapport négatif, le « moi » ne cesse donc de se rapporter à lui-même. Du fait d'être *esprit*, l'homme ne peut s'affranchir de son « moi »²⁴. Son « moi » le poursuit. Ainsi, le doute (*Zweifel*, *Tvivlen*) devient le *désespoir* (*Verzweiflung*, *Fortvivlelse*) – qui est (selon le préfixe

¹⁹ La maladie à la mort, p. 171.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid. p. 187.

²³ Ibid. p. 172 et p. 178.

²⁴ Ibid. p. 175.

ver-, for-) un *Missverhältnis*, un *faux rapport* ou *désaccord* au sein du *rapport* à soi de l'homme²⁵. Cette *Ver-zweiflung* est donc bien une *maladie dans l'esprit* de l'homme. Et cette *maladie spirituelle* est une *maladie mortelle*. Être en train de perdre son propre moi, c'est en effet être en train de mourir. Cette maladie mortelle *spirituelle* se distingue toutefois de toute maladie mortelle *physique*. Cette dernière peut en effet prendre fin par la mort physique, alors que la première ne pourra jamais se terminer par la mort, le moi dans le rejet de lui-même ne cessant de se rapporter à soi. Le moi subsiste toujours dans ce rapport négatif à soi.

Ainsi, la *Ver-zweiflung* n'est pas une maladie qui se termine par la mort. Elle est une maladie « à la mort » – *Krankheit zum Tode, Sygdommen til Døden* – une maladie donc qui a la mort toujours *devant* soi, au sens où le malade ne cesse de *vivre* (ou de « mourir ») sa propre mort (la perte de son moi) sans l'atteindre jamais (puisque, dans le rapport négatif à soi, il se rapporte précisément à soi)²⁶.

Comment est-il possible de *surmonter* cette maladie à la mort ? Le processus commence au sein du désespoir lui-même. Ne pouvant pas se défaire de son propre moi, l'homme fait alors expérience de la *facticité* incontournable de son propre moi en tant que *synthèse* se rapportant à soi. Cette facticité lui révèle sa *dépendance* d'une puissance qu'il n'est pas lui-même, qui l'a « posé » (*gesetzt*), c'est-à-dire créé comme la synthèse qu'il est, et qui dépasse donc toute réalité conditionnée. Cette puissance inconditionnée est évidemment Dieu, et plus précisément le Dieu de la tradition biblique et métaphysique. Le moi s'avère ainsi non seulement le rapport qui se rapporte à soi, mais également le rapport qui, dans son intime rapport à soi, *se rapporte toujours déjà à Dieu* comme être suprême, tout-puissant²⁷. Chaque homme en tant qu'être de la *conscience* se trouve donc toujours déjà en intime relation avec Dieu²⁸. S'ouvre ainsi pour l'homme dans le désespoir mên-

²⁵ Ibid. p. 174.

²⁶ Ibid. p. 176 et p. 179. Le mot « Sygdommen » apparenté à l'allemand Siechtum désigne une longue maladie qui mine. Nous remercions Bernd Heimbüchel d'avoir attiré notre attention sur cette signification. Bernd Heimbüchel est l'auteur d'une thèse sur Kierkegaard, intitulée : *Verzweiflung als Grundphänomen der menschlichen Existenz*. Frankfurt a.M./Bern/New-York. In : *Europäische Hochschulschriften*. Publications Universitaires européennes (Philosophie, Série XX. Vol. 112).

²⁷ KIERKEGAARD, Sören : *La maladie à la mort*, p. 171 sq.

²⁸ Kierkegaard renoue ici avec le Schelling tardif selon lequel la « conscience originaire » (Urbewusstsein) de l'homme est « ce qui pose Dieu » (*das Gott-setzende*). SCHELLING, F. W. J. : *Philosophie der Mythologie*. Darmstadt 1966. (Unveränderter reprographischer Nachdruck der aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegebenen Ausgabe von 1856 [Stuttgart/Augsburg]). Erster Band, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, p. 185 et p. 189. Introduction à la philosophie de la mythologie. Traduction du GDR Schellingiana (CNRS) sous la direction de COURTINE, Jean-François et de MARQUET, Jean- François : Gallimard 1998, p. 186 et p. 190. Concernant la conscience originaire qui pose Dieu, cf. aussi

me la possibilité de se *transcender* jusqu'au Dieu tout-puissant et de fonder sur lui la constitution concrète de la synthèse qu'il est²⁹. L'ayant créé comme cette synthèse, Dieu, en sa toute-puissance, doit en effet aussi être capable d'en rendre possible la constitution concrète, soit de permettre à l'homme de retourner de son infinitude à sa finitude, de *retrouver* « infiniment » sa finitude, de réaliser son idéalité dans sa réalité.

Mais se fonder ainsi sur la transcendance du Dieu tout-puissant est pour l'*entendement* quelque chose d'*absurde*³⁰. Ne connaissant comme faculté de la distinction et de l'opposition que la *contradiction* entre infinitude et finitude, l'entendement ne peut comprendre une puissance suprême capable de faire passer la première dans la dernière et de rendre ainsi possible l'impossible. La fondation du moi sur le Dieu tout-puissant suppose donc de *suspendre* l'entendement³¹ et de faire un « *saut* »³² dans ce qui est *autre* que toute pensée rationnelle : la *foi en Dieu, le Dieu tout-puissant qui a posé (créé) l'homme comme la synthèse qu'il est, qui requiert de lui de supprimer sa finitude*³³ et de se rendre infini, tout en lui permettant de réaliser son infinitude dans sa finitude. Mais la nature de ce Dieu s'avère alors elle-même de l'ordre de l'*absurde*. Comment ne pas qualifier d'« absurde » un Dieu qui requiert de l'homme de se défaire de tout son fini et de se rendre infini, tout

l'ouvrage de VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz : *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlin 1969, p. 38 sq.

²⁹ KIERKEGAARD, Sören : *La maladie à la mort*, p. 158.

³⁰ Concernant la notion d'« absurde », cf. *infra*.

³¹ Nous reprenons l'expression « suspendre l'entendement » ou « suspension de l'entendement » (qui n'est pas de Kierkegaard) à BLASS, Joseph Leonhard : *Op. cit.* (note 18), p. 173 sqq.

³² Concernant le « saut », cf. KIERKEGAARD, Sören : *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler I. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen I. Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques I* 1846. Traduit par TISSEAU, Paul-Henri et JAQUET-TISSEAU, Else-Marie. In : *Œuvres complètes*. T. X. Paris 1975 (désormais cité : *Postscriptum définitif I*) : « Le saut est le passage qualitatif [...] qui, d'incroyant [...] rend [l'homme] croyant. » (*op. cit.* p. 11). Il s'agit ici du saut entre le rapport historico-objectif de l'homme scientifique au christianisme, d'une part, et le rapport subjectif et existentiel de l'homme croyant à celui-ci, d'autre part. Mais cette définition du saut vaut également pour le passage de l'entendement (avec sa logique de la contradiction) à la foi (comme foi en dieu en tant qu'instance de la médiation absolue). Concernant le saut, cf. également *Postscriptum définitif II*. OC XI, p. 93 sqq et p. 100 (où Kierkegaard présente le saut en opposition à la méthode dialectico-spéculative de Hegel). Cf. aussi BLASS, Joseph Leonhard : *Op. cit.* p. 179 et p. 202.

³³ La réquisition de supprimer la finitude et de s'élever à l'infinitude est déjà inhérente à la conscience en tant que telle (puisque'elle ne devient une conscience accomplie qu'en opérant la réflexion sur elle-même, cf. *supra*). Dans la mesure toutefois où la conscience se rapporte à Dieu, cette réquisition se présente émaner de Dieu comme créateur du moi, — tout comme chez Kant les lois morales, inhérentes à la raison comme telle, émanent de Dieu comme auteur moral du monde, dans la mesure où la religion entre en jeu. Cf. *Critique de la faculté de juger*, V 481. KANT, Emmanuel : *Œuvres philosophiques*. Pléiade II, p. 1294.

en lui *accordant – précisément dans la mesure où il se rend infini – le retour à son fini* ?

Recevoir son fini par l'acte de s'en défaire « infiniment » (la pointe de l'ancienne dialectique spéculative qui réapparaît ici au niveau du Dieu de la foi) est en effet *absurde* pour l'entendement. Mais ce Dieu absurde est précisément le *Dieu d'Abraham* qui a exigé de celui-ci de se défaire de tout son fini (y compris les lois « éthiques » qui le régissent³⁴) et de sacrifier son fils Isaac et qui – précisément au point où Abraham lui obéit et se défait « infiniment » du fini – lui accorde son fini, en lui restituant son fils³⁵. Car pour ce Dieu tout-puissant, le Dieu d'Abraham, « rien n'est impossible »³⁶, même pas ce qui est exclu pour l'entendement : le retour au fini par l'acte de se rendre infini. Ainsi, la foi en ce Dieu absurde est-elle bien un « paradoxe »³⁷ pour l'entendement (elle contredit la *dóxa* qui lui est propre).

Toutefois, si l'homme se *transcende*, dans l'intimité de sa conscience, jusqu'à ce Dieu tout-puissant, il n'accomplit alors cette transcendance que dans l'*immanence* de sa conscience. Dieu *lui-même* reste ainsi inaccessible et clos pour lui. Loin donc que l'homme puisse atteindre Dieu par la seule transcendance de sa conscience, il faut bien plutôt que *Dieu se révèle de sa part à l'homme*, qu'il *apparaisse* dans le monde tout en se rendant *commensurable pour lui*. Il faut que Dieu se fasse *homme*, – *sans pour autant perdre son caractère divin, absolu*³⁸.

Ce Dieu qui s'est fait homme tout en restant Dieu est le *Christ du Nouveau Testament*. Ce n'est donc pas seulement le Dieu d'Abraham de l'Ancien Testament, mais aussi – et avant tout – le *Dieu du Nouveau Testament*, le *Christ comme Dieu-homme*, qui permet finalement la transcendance

³⁴ Si Dieu exige d'Abraham de sacrifier son fils, cette exigence contredit le commandement du même Dieu : « Tu ne dois pas tuer ». Dans l'ouvrage JANKE, Wolfgang : *Existenzphilosophie. Sammlung Götschen 2220*. Berlin, New York 1982, Janke résout le problème en rappelant que, selon Hegel, l'« éthiticité » (*Sittlichkeit*) est le stade de la subjectivité devenue concrète et objective, soit le stade de l'objectivité reconquise. Les lois éthiques appartiennent alors intégralement à la sphère de l'objectivité, soit à celle de la finitude. Dans la mesure où Abraham est prêt à sacrifier son fils, il se rend absolument infini, en abandonnant toute la sphère de la finitude, y compris ses lois éthiques. Cf. JANKE, Wolfgang : *Op. cit.* p. 18.

³⁵ Kierkegaard interprète le récit biblique d'Abraham dans *Crainte et tremblement* en illustrant par lui l'absurde comme essence de Dieu. Frygt og Bæven. Furcht Zittern. Crainte et tremblement. 1843. Traduit par TISSEAU, Paul-Henri et JAQUET-TISSEAU, Else-Marie : *Œuvres complètes*. T. V. 1972 (désormais cité : *Crainte et tremblement*), p. 126 sqq. Il y définit aussi la notion d'« absurde », par ex. p. 214, p. 133, p. 139 et p. 141. Concernant l'absurde, cf. aussi BLASS, Joseph Leonhard : *Op. cit.* p. 174 sqq.

³⁶ *Crainte et tremblement*, p. 130. La maladie à la mort, p. 195 sqq. Cf. Moïse I. Chap. 18, 14 et Luc. Chap. 1, 37.

³⁷ *Crainte et tremblement*, p. 145.

³⁸ Concernant ce développement, cf. BLASS, Joseph Leonhard : *Op. cit.* p. 201 sq.

de l'homme au Dieu tout-puissant comme réalité effective. Mais le Christ en tant que Dieu-homme est le « *paradoxe absolu* » pour l'entendement³⁹. Il l'est au sens précis de cette expression, soit au sens où ce qui « apparaît » (*dokei*) (comme « phénomène ») est en même temps « absolu »⁴⁰. Ce non-obstant ce n'est finalement que le saut dans la foi en ce Dieu-homme, le Christ, qui peut sauver l'homme du désespoir, en lui permettant d'assumer son Moi et le con-stituer concrètement en sa synthèse au sein de la contradiction entre idéalité et réalité.

Ce saut dans la foi en Dieu relève, selon Kierkegaard, d'une *décision libre*⁴¹, tout comme il constitue un « risque »⁴² requérant du « courage » (*Mod, Mut*)⁴³. Rares seront donc ceux qui l'accompliront *intégralement*. La plupart des individus humains l'accompliront sous une certaine *réserve*. Se confiant en dernière instance au Dieu tout-puissant, ils acquiesceront *en principe* la réalité facticielle qui fait partie de la synthèse de leur moi, en faisant toutefois exception du *point précis où le bât blesse*⁴⁴. Ils le feront selon les deux formes du désespoir *soit* en voulant simplement en être *quitte*, *soit* en voulant décidément qu'il soit *autre*. Ce refus de vouloir son propre moi dans l'intégralité de sa facticité, dans la mesure où il se fait – par *faiblesse* ou *défi* – *devant le Dieu créateur*, est le *péché*⁴⁵. Le désespoir devient ainsi le péché. Mais ce même Dieu dans sa toute-puissance est bien capable de *pardonner* le péché⁴⁶. L'homme sera donc *justifié*. Toutefois même justifié, il demeure

³⁹ Kierkegaard écrit dans son Journal intime : « Das absolute Paradox. Soweit die Philosophie die Vermittlung ist, gilt von ihr, daß sie sich nicht abschließt, ehe sie dem letzten Paradox ins Gesicht gesehen hat. Dies Paradox ist der Gott-Mensch ... ». « Le paradoxe absolu. Aussi loin que la médiation a force de valeur pour la philosophie, [aussi loin] vaut pour elle, qu'elle ne se termine avant d'avoir vu en face le paradoxe ultime. Ce paradoxe est le Dieu-homme. » (Nous traduisions). Tagebuchnotiz aus den Jahren 1843/44 (IV C 84), dans KIERKEGAARD, Søren : Die Tagebücher. Ausgewählt, neu geordnet und übersetzt von Hayo Gerdes. Eugen Diederichs Verlag. Düsseldorf, Köln 1962. Et dans le Postscriptum définitif II, il écrit : « [Le Christ est] le paradoxe absolu, scandale pour le juif, folie pour le Grec, l'absurde pour la raison. » Postscriptum définitif II. OC X, p. 204. Cf. aussi Postscriptum définitif II, OC X, p. 202 sqq. et p. 258 sq. ainsi que Philosophiske Smuler, Philosophische Brosamen, Miettes philosophiques. 1844. Traduit par TISSEAU, Paul-Henri et JAQUET-TISSEAU, Else-Marie : Œuvres complètes. T. VII. 1979 (désormais cité : Miettes philosophiques), Chap. III : « Le paradoxe absolu », p. 35 sqq.

⁴⁰ Cf. BLASS, Joseph Leonhard : Op. cit. p. 202 sq.

⁴¹ Postscriptum définitif II, OC X, p. 94. « Le saut est la catégorie de la décision. »

⁴² Ibid. OC X, p. 195.

⁴³ Crainte et tremblement, p. 141. Cf. aussi le discours édifiant intitulé Imod Fejghed, Wider die Feigheit, Contre la lâcheté. Dans Dix-huit discours édifiants. Traduit par TISSEAU, Paul-Henri et JAQUET-TISSEAU, Else-Marie : Œuvres complètes. T. VI. 1979, p. 316–341.

⁴⁴ La maladie à la mort, p. 233 sq.

⁴⁵ Ibid. p. 233 et p. 250.

⁴⁶ Ibid. p. 155. Concernant le rapport entre le désespoir et le péché dans La maladie à la mort, cf. HEIMBÜCHEL, Bernd : Op. cit. p. 267 sqq.

dans l'état du péché. Non pas au sens de se lever contre Dieu, mais au sens où, en tant qu'être de la *conscience*, il demeure nécessairement dans la *contradiction* entre l'idéalité et la réalité et ainsi dans une *impuissance fondamentale* à l'égard de la réalité en toute sa facticité. *Rester* toujours dans le manque (*schuldig bleiben*) est donc inévitable pour lui. En ce sens l'homme demeure toujours *coupable* (*schuldig*)⁴⁷. C'est là encore du désespoir, certes le moins reconnu comme tel. Mais c'est par la *foi* en Dieu, le Dieu tout-puissant, que cet être-coupable lui est également pardonné. L'homme peut donc vivre sans désespoir – en demeurant toutefois dans l'*impuissance due à la facticité de la réalité*. L'homme est donc – pour le dire avec Luther – « *simul iustus et peccator* »⁴⁸. Ce nonobstant, il reste vrai que ce n'est que par le pardon de Dieu, par sa justification libératrice, que l'homme peut finalement surmonter le désespoir et – se fondant sur Dieu – se constituer comme moi au sein de la contradiction qui est la sienne :

Telle est en effet la formule qui décrit l'état du moi une fois que le désespoir en est entièrement extirpé : le moi, en se rapportant à lui-même et en voulant être lui-même se fonde de façon transparente en la puissance qui l'a posé.⁴⁹

Pour conclure, méditons le statut de la *foi* dans la pensée kierkegaardienne en renouant avec nos remarques au début. Selon Hegel, c'est l'*esprit absolu* qui *médiate* par sa *dialectique spéculative* l'objectivité avec la subjectivité en rendant la première *adéquante* à la dernière tout en *se sachant* comme ce rapport d'adéquation. Mais dans la mesure où la vie se retire de l'esprit, cette médiation devient impossible. Ne reste alors que la *dialectique négative*, le rapport *contradictoire* – se rapportant à soi – entre subjectivité et objectivité. Rapport qui est constitutif de la *conscience*, soit de l'homme comme *subjectivité existante*. L'homme a alors pour tâche de constituer concrètement la synthèse de son moi en réunissant son idéalité et sa réalité, voire de réaliser la première dans la dernière. Tâche dont la solution est pour lui impossible. Ne resterait chez lui que le désespoir si une médiation entre réalité et idéalité était absolument exclue. Si cette médiation n'est plus possible par la raison (*Vernunft*), la raison est toutefois capable de *déduire* que c'est finalement la libre *décision pour le saut dans la foi chrétienne* qui peut délivrer l'homme du désespoir. Selon cette foi, Dieu – le créateur *tout-puissant* se révélant à nous dans le *Christ* – est en effet capable de rendre adéquat la réalité de chaque homme à son idéalité, lui permettant ainsi de réaliser la synthèse qu'il est, soit d'*exister*.

⁴⁷ Cf. BLASS, Joseph Leonhard : Op. cit. p. 204.

⁴⁸ Ibid. – Blass se rapporte à SCHULZ, Walter : Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Stuttgart/Köln 1955, p. 277.

⁴⁹ KIERKEGAARD, Søren : La maladie à la mort, p. 172 (traduction modifiée).

C'est donc *la foi en Dieu qui remplace chez Kierkegaard la puissance de l'esprit absolu chez Hegel*, assumant à sa place la *médiation* entre subjectivité et objectivité au sein de notre *monde actuel*. Comme le note Kierkegaard dans son *Journal intime* : C'est à proprement parler Dieu qui est le *terminus medius* dans tout ce qu'un homme se propose.⁵⁰

⁵⁰ Nous traduisions. « Eigentlich ist Gott der terminus medius in allem, was ein Mensch sich vornimmt [...] ». Tagebuchnotiz 182 aus dem Jahre 1844. Notice 182 du *Journal intime*, datant de l'année 1844. In : KIERKEGAARD, Sören : *Die Tagebücher, 1834–1855. Ausgewählt und übertragen von HAECKER, Theodor* : München ⁴1953.

Foi et savoir Religion, pluralisme et démocratie libérale

LUKAS SOSOE

Depuis le XIX^e siècle, la philosophie a fait sienne la question du sens de l'existence. Jean-Marc Ferry mentionne comme exemple Kierkegaard, Jaspers et d'ajouter la France, pays le plus athée que la moyenne occidentale qui a le plus contribué à la réception et au succès public d'une orientation de la question du sens. Que ce soit par les écrits des philosophes existentialistes ou la philosophie de la vie, elle s'est approprié la question du sens de l'existence jusque vers la fin des années soixante.

Contrairement à la pensée philosophique des années soixante, on peut dire que la philosophie, surtout politique et juridique de la fin des années 90, connaît pour ainsi dire un tournant religieux. Il y a quelques années encore, à peine, pouvait-on faire des réflexions sur la religion, dans la plupart des universités, même en tant que croyant, sans être taxé d'obscurantiste ou de réactionnaire, voire de superstitieux. De la boutade « La religion, c'est l'opium du peuple » au slogan « Mon Dieu. Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? Parce que je n'existe pas », la philosophie a semblé perdre un de ses thèmes constitutifs depuis l'Antiquité jusqu'au XIX^e siècle en passant la glorieuse époque où la philosophie n'était que la servante de la théologie.

Aujourd'hui, la situation a bien changé. Ce n'est pas, comme on peut le croire, seulement le thème du politico-religieux avec ses différentes versions, ce n'est pas seulement le thème : religion dans l'espace public constitutionnel libéral, encore moins le débat autour de l'identité chrétienne européenne ou encore celui de la religion, de l'identité et de la violence qui ont fait leur entrée dans le débat philosophique contemporain. La religion connaît un nouveau regain et ceci dans différentes perspectives. Elles nous rappellent fort étrangement des réflexions que l'on retrouve dans le déclin de l'École de Francfort sous la plume de Adorno et surtout de Horkheimer; des réflexions qui insistent sur la dimension de l'espérance face à ce qui semble dépasser l'entendement. Parmi les différentes et nombreuses tentatives de penser à nouveau frais le religieux, j'aimerais mentionner Robert Audi, *Religious Commitment and Secular Reasons*, Charles Taylor *Varieties of Religions today* qui, à partir du pragmatisme de James William, analyse notre situation d'aujourd'hui, et surtout *Secular Age*; on peut mentionner, sous une autre rubrique, celle de Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* (la religion de la société), de Derrida, *Foi et savoir*, d'Habermas, *Foi et savoir* et *Naturalisme et religion*, et celle de Jean Marc Ferry, *La*

Religion réflexive. La liste pourrait encore bien se prolonger. Preuve que la religion n'est plus frappée d'anathèmes et qu'elle peut reprendre la place que jadis elle occupait, même si le contexte culturel contemporain exige d'autres formes d'argumentation.

Le thème que je me propose de soumettre à votre réflexion est le suivant: L'usage public de la raison, la Religion dans la sphère publique. Dans un premier temps, je développerai très brièvement le concept rawlsien de l'usage public de la raison. Ensuite, je présenterai la critique qui lui a été adressée, non seulement par les communautariens, mais encore par tous ceux qui pensent que la foi est une dimension essentielle de l'identité de la personne individuelle, du citoyen d'une société libre et démocratique. Enfin, je discuterai de la position de Jürgen Habermas, dont on peut se demander s'il est devenu un philosophe de la religion. La position de J. Habermas se veut une troisième position entre Rawls et ses critiques. Mais, elle paraît à mes yeux, soutenue par des préjugés modernistes et surtout par la théorie de la sécularisation telle qu'elle a été développée par Max Weber. Si l'on suit la thèse wébérienne à la lettre, la modernité se déployant du mythe au logos, la religion est vouée à disparaître et à laisser sa place au discours rationnel. Par rapport à la raison discursive, la foi ne serait qu'une survivance lointaine résiduelle, comme le Vaudou en Haïti qui a explication à tout, depuis l'impuissance des maris trop ivres pour accomplir leurs devoirs conjugaux minimalement bi-hebdomadaires jusqu'au tremblement de terre et à la misère politique et sociale sous laquelle croule toute une population. Contre Habermas, j'aimerais défendre une thèse toute modeste, et cette contribution se formule sous la forme suivante : le maintien de la position wébérienne conduit Habermas à sous-estimer l'essence du religieux et à sous-déterminer, voire banaliser, l'importance de la religion pour le croyant. Et ce n'est qu'au prix de la banalisation du religieux que sa thèse peut légitimement se défendre.

I

Le concept de raison publique apparaît maintes fois dans l'ouvrage *Libéralisme politique*¹ de John Rawls. Sans y être développé, l'auteur a dû sentir la nécessité de lui consacrer une contribution spéciale pour clarifier ses positions. La raison publique, pour Rawls, est l'une des caractéristiques des sociétés démocratiques et elle désigne le fait du pluralisme raisonnable, « le fait qu'une pluralité de doctrines englobantes raisonnables, d'ordre religieux,

¹ RAWLS, John : *Libéralisme politique*. Presses universitaires de France – PUF. Paris 1995 (Désormais LP dans le texte).

philosophique et moral, qui entrent en opposition, soit le résultat normal de sa culture d'institutions libres. » (*LP*, 139). Opposition, parce que les citoyens se rendent compte qu'ils ne peuvent pas s'entendre sur leurs doctrines englobantes irréconciliables et qu'il leur faut envisager des types de raisons qu'ils peuvent présenter les uns aux autres lorsque les questions fondamentales sont en jeu. Ne pouvant pas s'entendre sur les questions religieuses, sur des visions philosophiques sur la nature humaine et la vie humaine par exemple, bref sur des questions de la « vérité ou de la rectitude morale », Rawls propose de les remplacer par « une idée du politiquement raisonnable qui s'adresse aux citoyens en tant que tels » (*LP*, 160) et sans distinction parce que l'ardeur « de réaliser la vérité complète en politique est incompatible avec une idée de la raison publique qui relève de la citoyenneté démocratique. » (*LP*, 160).

Appliquée au contexte de la culture sociale et politique, la raison publique comporte cinq aspects différents : 1) les questions politiques fondamentales auxquelles elle s'applique ; 2) les personnes qu'elle concerne (les responsables gouvernementaux et les candidats à des postes de responsabilités publiques ; 3) son contenu est donné par une famille de conceptions politiques raisonnables ; 4) l'application de ces conceptions à la discussion des normes coercitives et 5) le contrôle par les citoyens de la satisfaction du critère de réciprocité par les principes qui procèdent de leur conception de la justice » (*LP*, 161).

De ces cinq caractéristiques, Rawls tire la conclusion qu'une raison peut être publique de trois manières. 1) En tant que raison des citoyens libres et égaux, elle est la raison du public ; son objet est le bien public sur des questions de justice fondamentale qui ont leur place dans le forum public. Par forum public, Rawls désigne le discours des juges d'une Cour suprême ; discours des responsables gouvernementaux, en particulier, des chefs de l'exécutif et des législateurs et enfin le discours des candidats à un poste public et de leurs responsables de campagnes (*LP*, 161).

Le concept de raison publique présuppose donc une démocratie constitutionnelle bien ordonnée, c'est-à-dire une démocratie délibérative. Contrairement à d'autres formes de démocratie, la démocratie délibérative avance que, lorsque les citoyens délibèrent, ils échangent des idées et débattent des raisons qui leur font appuyer telle ou telle position. Sur les questions politiques publiques, ils supposent que leurs opinions publiques peuvent faire l'objet de révision sous l'effet de la discussion avec les autres citoyens. : ces « opinions nous dit Rawls, ne sont pas un produit fixe de leurs intérêts existants, privées comme et non politiques. L'usage de la raison ici est public parce qu'il caractérise le raisonnement des citoyens sur les questions constitutionnelles essentielles et de justice fondamentale. Il s'agit

d'un raisonnement strictement politique qui met en définitive entre parenthèses toute vision englobante, religieuse et philosophique du monde. La raison publique ne doit pas être confondue avec le raisonnement séculier ou laïque au sens français, dans la mesure où cette laïcité est une doctrine englobante non religieuse ; elle se situe au même plan que les doctrines morales, religieuses et de philosophie première. La raison publique se compose, selon Rawls, de valeurs et principes démocratiques libéraux établis par des conceptions politiques libérales de la justice et qui relèvent du domaine politique. (*LP*, 172). Ces conceptions présentent trois caractéristiques :

Premièrement, leurs principes s'appliquent aux institutions politiques et sociales (la structure de base de la société) ; Deuxièmement, ils peuvent être présentés indépendamment de toute doctrine englobante ; et enfin troisièmement, ils peuvent être élaborés à partir d'idées fondamentales considérées comme implicites dans la culture politique publique d'un régime constitutionnel, comme les conceptions des citoyens conçus en tant que personnes libres et égales, et de la société vue comme un système équitable de coopération.

Une fois ces caractéristiques déterminant la nature de la raison publique prises en compte, nous pouvons introduire dans le débat politique des visions englobantes, religieuses ou non à la condition qu'elles puissent être appuyées par des raisons proprement publiques politiques. Un des traits du raisonnement public est qu'il est conduit dans le cadre d'une conception politique de la justice et repose sur des valeurs qui sont celles de la liberté et l'égalité pour tous, de la justice et de la distribution des revenus et de la taxation. (*LP*, 173) Les seules valeurs que doit véhiculer la raison publique sont celles qui sont produites par les institutions politiques elles-mêmes. Nous ne sortons pas du domaine d'une conception libérale de la politique et seuls les arguments élaborés par les institutions d'un régime politique fondé sur la liberté et l'égalité de tous sont acceptables.

Deux exemples pourront illustrer l'argumentation de Rawls. Le premier concerne l'euthanasie, le second, le mariage homosexuel.

Qu'est-ce qui peut correspondre, s'agissant du débat sur l'euthanasie, à la raison publique excluant toute vision englobante du monde, religieuse ou non-religieuse, philosophique et/ou séculière ? Ce n'est certes pas que la religion n'a pas une valeur en soi, ni que la vie humaine nous appartient ou ne nous appartient pas, parce qu'elle serait créée par Dieu. Ce ne serait pas la valeur de la vie ou l'argument d'après lequel légaliser l'euthanasie entraînerait des abus. Tous ces arguments sont peut être bons, mais ils ne découlent pas de la culture politique proprement dite d'une société libérale. D'après Rawls, nous ne pouvons répondre à cette question que par des

arguments politiques d'une société libérale. C'est d'ailleurs dans ce sens que la Cour suprême du Canada a tranché le problème de l'euthanasie. La Cour a posé la question de savoir si la pénalisation de l'euthanasie est compatible avec les principes, la lettre et l'esprit d'une société libre et démocratique. La réponse, c'est non, car pénaliser l'euthanasie reviendrait à un traitement différentiel, inégalitaire des citoyens parce le suicide n'est pas puni par la loi et un malade qui en est physiquement capable peut se donner la mort. Mais qu'en est-il des malades atteints de myopathie qui ne peuvent plus bouger et qui sont dépendants de l'aide d'une autre personne pour se donner la mort ? Aussi longtemps que la loi § 241 b du code pénal canadien interdit l'euthanasie dans le cas de ces malades, ils ne peuvent pas avoir accès à ce que les autres peuvent faire, se donner la mort. L'égalité des citoyens, c'est également l'égalité devant la mort et la vie. Vu l'importance politique du principe de l'égalité de traitement des citoyens, l'interdiction de l'euthanasie est anticonstitutionnelle. La Cour suprême du Canada a donc demandé la suspension constitutionnelle de l'article 241 b.²

Un autre exemple que donne Rawls lui-même pour illustrer ce qu'il appelle raison publique et qui nous permet de voir plus aisément ce que le libéralisme appelle vision englobante, religieuse ou séculière, c'est le cas de l'homosexualité. « Lorsqu'on examine si les relations homosexuelles entre adultes doivent constituer des crimes, la question n'est pas de savoir si ces relations sont exclues par une idée valide du bien humain complet tel que le caractériserait une doctrine philosophique et non religieuse cohérente, ni savoir que ceux qui embrassent une foi religieuse les tiendraient pour des péchés. Dans une société pluraliste et libérale, la question est essentiellement de savoir si les statuts législatifs qui interdisent ces relations violent les droits civils des citoyens démocratiques libres et égaux. » (*LP*, 176). Il s'agit d'une question qui ne relève pas de n'importe quelle vision du monde, ni d'une question philosophique, mais de l'exemple même de ce que Rawls appelle une question qui nécessite qu'une conception politique raisonnable de la justice spécifie ces droits civils qui relèvent de la constitution.

C'est fort du développement de ce concept de raison publique que Rawls aborde le problème de la religion dans l'espace public où il montre que la religion, aussi importante soit-elle pour nous, plus particulièrement pour le croyant, doit se soumettre à un usage public de la raison. Thème que Habermas reprendra en lui imprimant son style propre, inspiré de l'éthique de la discussion.

² Cf. l'article THIAW-PO-UNE, Ludvine : Compléments – Le cas Sue Rodriguez – assistance au suicide et euthanasie. In : THIAW-PO-UNE, Ludvine : Questions d'éthique contemporaine. Editions Stock. Paris 2006, p. 1063 sqq.

II

Ce qui unit les deux auteurs, Rawls et Habermas, et dévoile la façon dont chacun d'eux se situe par rapport à la question de la religion dans la sphère publique pourrait se formuler comme suit : comment est-il possible à « des gens attachés à des doctrines religieuses, dont certaines sont fondées sur l'autorité religieuse, par exemple celle de l'Eglise ou de la Bible, d'être en même temps attachés à une conception politique raisonnable qui soutient un régime démocratique constitutionnel raisonnable? » (...) en d'autres termes, comment est-il possible – ou est-il simplement possible pour des croyants, ainsi que pour les non-religieux (séculiers) de souscrire à un régime constitutionnel même lorsque leur doctrine englobante risque de ne pas prospérer dans ce régime, voire d'y décliner ? » (*LP*, 179) Tel est le sens de l'idée rawlsienne et le rôle de la raison publique dans la détermination du droit légitime.

Tel est ce que Rawls appelle raison publique, c'est-à-dire un argument ou une série d'arguments tiré(e) des principes politiques libéraux pour régler un problème public, et qui n'est rien d'autre que la base de l'amitié civile et la neutralité de l'État. Des communautés qui, à force égale, accepteraient le compromis de vivre ensemble, n'auraient pas agi dans l'esprit de la raison publique. Car s'il y en avait une qui pouvait imposer sa force, elle l'aurait utilisée pour négocier des privilèges. C'est pourquoi Rawls précise que ce rôle de la raison publique n'est pas d'apaiser les oppositions et d'encourager la stabilité sociale (*LP*, 179). À la question de savoir si l'État doit financer les écoles privées, surtout confessionnelles, aussi bien les croyants que les non-croyants, peuvent avancer leurs arguments. Divisés sur cette question délicate, les citoyens peuvent avancer toute sorte d'arguments religieux ou non religieux. L'essentiel, c'est que ces arguments se transforment dans la discussion en arguments confortant les valeurs constitutionnelles fondamentales et qu'elles soutiennent les conceptions raisonnables de la justice. (*LP*, 185). La raison publique exige que, de quelque nature qu'ils soient, les arguments avancés pour défendre ce financement visent une justification publique, c'est-à-dire qu'ils doivent relever des conceptions politiques de la justice. Ce qui signifie qu'on n'a pas besoin seulement d'un raisonnement théoriquement valide sur la base de prémisses acceptées, mais d'une argumentation qui s'adresse aux autres : elle procède à partir de prémisses que nous acceptons et que nous estimons raisonnablement acceptables par les autres jusqu'à des conclusions que nous pensons également raisonnablement acceptables par les autres. Il en va du devoir de civilité que les citoyens ont les uns envers les autres (*LP*, 185). Aux problèmes politiques constitutionnels, il faut des réponses politiques, des

arguments politiques se référant à la constitution quelles que soient nos allégeances religieuses, non religieuses et nos conceptions de la vie bonne. L'État doit demeurer neutre par rapport aux grandes visions du monde.

III

Cette position n'est pas demeurée sans réponse aussi bien chez les libéraux que chez les non libéraux. Outre le reproche qu'une telle idée que la raison publique évacuerait les vrais débats politiques en les vidant de leurs contenus, la critique la plus importante d'ordre normative se réfère à l'idée de devoir transposer les articles de la foi sur une autre base cognitive politique. C'est d'ailleurs ce que résume ce passage de Weithman en ces termes:

Il appartient aux convictions religieuses d'un bon nombre de personnes pieuses dans notre société qu'il est de *leur devoir de fonder* leurs décisions concernant les questions fondamentales de justice *sur* leurs convictions religieuses. Ce n'est pas pour eux une question de choix. Leur conviction est qu'ils ont le devoir de s'attacher dans leur vie à la plénitude, à l'intégrité, à l'intégration, qu'ils ont le devoir de permettre que le Verbe de Dieu, l'enseignement de la Torah, les commandements et l'exemple de Jésus, ou quoi que ce soit du même ordre, façonne leur existence comme un tout, y compris, par conséquent, leur existence sociale et politique. Leur religion n'a pas trait pour eux à *autre chose* qu'à leur existence sociale et politique³.

Bref, sous peine de schizophrénie, et c'est ainsi que se comprend la critique, pour le croyant la conception de la justice et de la vie bonne ne peut se faire sans référence à la religion, une religion qu'il se fait quelquefois même le devoir de répandre. En un mot, Rawls aurait une idée trop sommaire, pour ne pas dire, légère du croyant.

Habermas reconnaît la portée de l'objection. Il concède même que

l'État libéral qui protège expressément à travers les droits fondamentaux garantissant la liberté de religion, de telles formes d'existence, ne peut dans le même temps escompter de *toutes* les personnes croyantes qu'elles justifient aussi leur prises de position politique indépendamment de leurs convictions religieuses ou de leur conviction liées à une vision du monde⁴.

Cette exigence (de justification séculière) ne peut s'adresser qu'aux hommes politiques qui, dans le cadre des institutions étatiques, sont soumis au devoir de neutralité par rapport aux visions du monde et par là même à tous ceux qui briguent un mandat public et y présentent leur candidature.⁵

Ce serait donc une généralisation, voire un abus laïciste et donc illégitime

³ WEITHMAN, Paul J. : Religion and the Obligation of Citizenship. Cambridge University Press. Cambridge/New York 2002, p. 157.

⁴ HABERMAS, Jürgen : Entre naturalisme et religion. Gallimard. Paris 2008, p. 186.

⁵ Ibid. p. 189.

que de vouloir soumettre tous les croyants à l'obligation d'exprimer publiquement un équivalent de toutes leurs convictions religieuses dans une langue neutre laïque, prétendant à l'universalité et susceptible d'être accessible à tous.

Habermas va plus loin et soutient que

l'État libéral ne saurait faire de prescription imposant la séparation *institutionnelle* de la religion et de la politique *un fardeau mental et psychologique* insupportable pour les citoyens qui professent une religion. Il doit en revanche escompter d'eux qu'ils reconnaissent le principe de neutralité du pouvoir par rapport aux visions du monde. Chacun doit reconnaître que, au-delà du seuil institutionnel qui sépare la sphère publique informelle des parlements, des tribunaux, des ministères et des administrations, ne comptent que des raisons séculières⁶.

Ce qui exige de la part des croyants la capacité épistémique qui consiste à porter un regard extérieur sur les convictions religieuses et à les rattacher à des convictions séculières. Les citoyens qui professent une religion peuvent tout à fait reconnaître cette "clause institutionnelle de traduction" sans cliver leur identité en identité publique et en identité privée. Mais s'ils ne trouvent aucune traduction séculière, doit leur être permis d'exprimer et de fonder leurs convictions dans la langue de leur religion.⁷ Cette possibilité doit être accordée aux croyants sous peine de porter atteinte à l'identité de ceux qui ne peuvent pas traduire les contenus de leur foi en langage laïque.

L'État libéral doit encourager les communautés religieuses à participer à la vie publique politique et ne doit pas décourager les croyants et les communautés religieuses de s'exprimer aussi politiquement en tant que croyants et en tant que communautés religieuses car "il ne peut savoir s'il ne coupe pas la société séculière de ressources importantes pour la fondation du sens." En ce sens, au-delà de l'État, les citoyens non croyants peuvent, dans certaines circonstances, apprendre quelque chose des contributions religieuses, ne serait qu'en reconnaissant par exemple, dans les contenus normatifs d'un énoncé religieux, certaines de leurs propres intuitions parfois enfouies, parce que les traditions religieuses possèdent une force particulière, pour articuler les intuitions morales, notamment lorsqu'elles touchent aux formes sensibles d'un vivre-ensemble humain.⁸

Le moins qu'on puisse dire est que la position de Habermas paraît quelque peu ambiguë, en tout cas plus ambiguë que celle de Rawls. D'une part, il insiste maintes fois sur l'idée que la traduction doit être comprise comme une « tâche qui se mène avec la coopération des citoyens non religieux qui y prennent part afin de soulager du poids de l'asymétrie leurs

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. p. 190.

concitoyens religieux disposer à y participer et à même de le faire (...)», la traduction du langage religieux étant indispensable de peur que les voix religieuses n'aient pas « accès aux ordres du jour des différentes institutions étatiques et aux négociations qui s'y mènent. »¹⁰ D'où la nécessité que les citoyens laïques fassent l'effort de "s'ouvrir aux possibles contenus de vérité présents dans les contributions religieuses et s'engagent dans un dialogue d'où il se peut que les raisons religieuses se transforment en arguments universellement accessibles. D'un autre côté, malgré cet appel à la coopération, Habermas maintient implicitement la thèse de l'inévitable métamorphose des articles de foi dans l'espace public des sociétés libérales. Cette thèse de l'inévitable métamorphose du religieux en langage non religieux apparaît très nettement dans les attentes qu'il formule à l'égard des communautés de foi traditionnelles. Ces attentes que Habermas associe à trois défis imposés par la modernité aux croyants se formulent comme suit :

- 1) Les citoyens religieux doivent trouver une solution épistémique relativement aux visions du monde et aux religions qui leur sont étrangères et qu'ils rencontrent désormais dans l'univers de discussion occupé jusque-là par leur seule religion. Ils ne peuvent y parvenir que si, par l'autoréflexion, ils font entrer leur propre conception religieuse dans un rapport aux doctrines concurrentes du salut, qui ne menace pas le caractère exclusif de sa prétention à la vérité.
- 2) Les citoyens religieux doivent aussi trouver une solution épistémique face à la logique obstinée du savoir séculier et face au monopole socialement institutionnalisé qu'exercent les experts scientifiques sur le savoir. Ils ne peuvent y parvenir que si, partant de leur doctrine religieuse, ils définissent principalement le rapport entre le contenu de foi dogmatique et le savoir séculier du monde de telle manière que les progrès autonomes de la connaissance n'entrent pas en contradiction avec les énoncés en rapport avec les questions de la foi et du salut.
- 3) Les citoyens religieux doivent, enfin, trouver une solution épistémique face au primat dont les raisons séculières jouissent également dans l'arène politique. Ils ne peuvent y parvenir que si, dans leur doctrine totalisante, ils peuvent ménager de manière convaincante, une place à l'individualisme égalitaire du droit rationnel et de la morale universaliste.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

Par rapport au défi que Habermas pense que la modernité doit relever, à savoir surmonter par l'autoréflexion la compréhension limitée que lui donne un laïcisme endurci et exclusif, les défis auxquels les croyants doivent faire face me semblent nombreux et extrêmement exigeants. On peut se demander ce qui reste alors de la foi du croyant, une fois soumis à ses exigences. Il me semble qu'il est plus facile de surmonter une conscience limitée par le laïcisme que de venir à bout de ces exigences. Mais ces trois défis que les croyants doivent relever procèdent d'une idée sociologique évolutionniste plus radicale chez Habermas.

Dans la culture occidentale, on a affectivement pu observer, à partir de la Réforme puis des Lumières, un changement dans la forme de la conscience religieuse. Les sociologies décrivent cela comme une "modernisation", une modernisation qui provient de la montée en puissance des sciences modernes, du pluralisme religieux et de la prévalence du droit moderne et de la morale sociale.¹¹

Trois éléments qui conduisent à s'interroger sur le devenir des traditions et croyances religieuses, interrogation qui formule négativement la conclusion découlant de ses analyses. Habermas écrit : "on ne peut, en aucun cas, du point de vue de la théorie politique normative, exiger des citoyens d'un État libéral qu'ils se décrivent eux-mêmes selon des catégories d'une théorie de l'évolution religieuse, par exemple et que, le cas échéant, ils se classent comme étant cognitivement "rétrogrades".¹²

Sans vouloir l'exiger, Habermas n'en fait pas pour autant l'économie. D'après lui, l'État moderne a profondément transformé l'identité du croyant en lui imposant un environnement tel qu'il ne peut plus interpréter le monde exclusivement selon les articles de la foi. Le croyant ne peut plus

prétendre vivre au sein d'une population religieusement homogène, dans un ordre politique soumis à la légitimité religieuse. Ses certitudes religieuses, ses certitudes de foi, sont par conséquent tissées avec des convictions faillibilistes de nature séculière et elles ont donc en tant que telles depuis longtemps perdu (...) leur prétendue immunité face à ce qu'impose la réflexion. De fait, les certitudes de foi, dans l'architecture différenciée des sociétés modernes, sont exposées à la pression croissante de la réflexion.¹³

Bref, ayant déjà subi leur mutation, les croyants n'ont qu'à en prendre conscience. Cette prise de conscience de l'identité de mutants relativise l'identité du croyant et le conduit logiquement à comprendre la nécessité de la traduction du langage religieux au cas où à côté de son identité de croyant,

¹¹ HABERMAS, Jürgen : *Entre naturalisme et religion*. Gallimard. Paris 2008, p. 197.

¹² Ibid. p. 208.

¹³ Ibid. p. 188.

il n'a pas encore adopté un langage tenant compte du pluralisme¹⁴. Une chose qui ne doit pas être difficile pour un croyant socialisé dans un univers démocratique libéral, en un mot : un croyant éclairé.

Habermas termine sur une note qui nous rappelle étrangement Hegel dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*. De même que Hegel se demandait que peut être la religion d'un peuple éclairé, de même Habermas se pose la question de savoir si une foi « modernisée » est encore « la vraie foi ». Certes, il se garde bien d'y répondre, peut-être par politesse, et donne la parole aux personnes concernées qui seules peuvent trancher la question.¹⁵ Cependant, le modèle évolutionniste est bien maintenu et fait mieux apparaître le sens que Habermas veut donner à la controverse, à savoir une sorte de dialectique de la sécularisation¹⁶ où foi et raison se complèterait. Il se rapprocherait ainsi, à première vue, de Ratzinger qui écrit :

Je parlerai donc volontiers d'une forme nécessaire de corrélation entre raison et foi, raison et religion appelées à une purification, à une régénération mutuelles ; elles ont besoin l'une de l'autre et doivent le reconnaître.¹⁷

Seulement, à y voir de près, les prémisses modernistes de Habermas sont fortement en faveur de la raison. Du coup, les défis que le croyant doit surmonter d'après lui apparaissent comme une tentative de précipiter la marche inéluctable de la religion vers la sécularisation. Pour être plus conséquent, il devrait insister plus sur la thèse de la « purification » ou de la « régénération » mutuelle.

Cette brève présentation de la position de John Rawls sur la religion dans la sphère publique et de celle de Jürgen Habermas est loin d'épuiser le thème. Les exigences du libéralisme politique telles que les défend Rawls apparaissent, à première vue, excessives. Seulement, la tentative entreprise par Habermas d'expliquer, mais aussi « d'assouplir » l'exigence de n'utiliser que des arguments politiques dans l'espace public n'offre à la religion qu'une place de transition vers la sécularisation. Ne reste au croyant que l'exercice de la traduction des articles de foi en langage laïque. Comme pour adoucir cette exigence Habermas, propose une solution symétrique qui, loin de résoudre la question du faillibilisme en matière de la foi, ne fait que l'aggraver. A la question de savoir si la foi est compatible avec le

¹⁴ Le terme *traduction* ici ne doit pas être pris au sens strict, mais dans un sens large. Car, au sens strict, on peut se demander quelle grammaire ou règles permet la traduction du langage religieux, du langage de la foi, dans un langage profane ou laïc.

¹⁵ HABERMAS, Jürgen : *Entre naturalisme et religion*. Gallimard. Paris 2008, p. 208.

¹⁶ HABERMAS, Jürgen et RATZINGER, Joseph : *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*. Editions Salvator. Paris 2010.

¹⁷ Ibid. p. 84.

faillibilisme, Habermas nous donne une réponse psychologique celle de l'identité du croyant transformée dans un environnement sécularisé. Reste à se demander si, aussi admirable soit-il, l'effort critique accompli par Habermas n'est pas trop maigre par rapport à la tâche de reconnaître le fait du pluralisme et d'en tirer les conséquences qui s'imposent.

Habermas' Annäherung an die Religion – ein Missverständnis? Zwei Thesen

KATJA STOPPENBRINK

Ohne Beeinträchtigung seines säkularen Selbstverständnisses kann sich das nachmetaphysische Denken zur Religion *gleichzeitig lernbereit und agnostisch* verhalten. [...]

Die säkulare Vernunft besteht auf der Differenz zwischen Glaubensgewißheiten und öffentlich kritisierbaren Geltungsansprüchen, enthält sich aber einer Theorie, die über Vernunft und Unvernunft der Religion im ganzen urteilt.

(Jürgen Habermas¹)

1. Einleitung

Betrachtet man die jüngeren Veröffentlichungen des weltweit wohl bekanntesten zeitgenössischen deutschen Philosophen Jürgen Habermas, so drängt sich der Eindruck auf, die Beschäftigung mit der Religion spiele eine große, wenn nicht gar zentrale Rolle in dessen Werk seit der Jahrtausendwende. Manche Texte tragen die Religion bereits im Titel²; hinzu kommen Habermas' Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahr 2001³, Diskussionsbände mit christlichen Theologen⁴ und nicht zuletzt der Dialog⁵ mit Joseph Kardinal Ratzinger, dem gegenwärtigen

¹ HABERMAS, Jürgen: Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?, in: DERS., Philosophische Texte, Bd. 5, Kritik der Vernunft. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 2009, S. 387–407, hier S. 407 (im Folgenden: HABERMAS 2009).

² Vgl. HABERMAS 2009 (Fn. 1) und die Aufsatzsammlung HABERMAS, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 2005. Darin finden sich die Beiträge:

- Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, S. 119–154 (im Folgenden: 2005a);
- Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, S. 216–257 (im Folgenden: 2005b).

³ HABERMAS, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 2001 (im Folgenden: HABERMAS 2001).

⁴ HABERMAS, Jürgen: Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: REDER, Michael und SCHMIDT, Josef (Hrsg.): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 2008, S. 26–36 (im Folgenden kurz: Bewusstseinschrift). Auch in englischer Sprache erschienen unter dem Titel „An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age“, übersetzt von Ciaran Cronin. Polity Press. Cambridge 2010. Hintergrund der Veröffentlichung ist eine Podiumsdiskussion mit den Jesuiten Norbert Brieskorn, Friedo Ricken und Josef Schmidt in der Münchener Hochschule für Philosophie im Februar 2007.

⁵ Dazu vgl. etwa: HORSTER, Detlef: Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft,

tigen Papst Benedikt XVI., in der Katholischen Akademie München 2004. Diese Schriften haben zu einer Produktion von Sekundärliteratur beträchtlichen Ausmaßes geführt; dabei übertrifft die Anzahl der Veröffentlichungen in theologischen Zeitschriften und Sammelbänden wohl noch die genuin philosophischen Auseinandersetzungen mit Habermas' Thesen zur Religion.⁶ Angesichts dieses Befundes mag die Ausgangsfragestellung dieses Beitrags, will man sie nicht lediglich als rhetorische Frage verstehen, unangemessen erscheinen. Die schiere Quantität und der öffentliche Nachhall der jüngeren Publikationen von und mit Habermas zu Problemen der Religion dürften zumindest auf den ersten Blick dafür sprechen, die Frage zu verneinen und davon auszugehen, es habe eine nicht nur thematische, sondern auch ‚inhaltlich-affirmative‘ Annäherung⁷ von Habermas an Religion, vielleicht auch an ‚die‘ Religion, jedenfalls die christlichen Konfessionen oder zumindest die katholische Theologie stattgefunden.

Gegen diesen ersten Eindruck, genauer: gegen diese Behauptung, die ich im Folgenden die Annäherungsthese bzw. kurz (A)-These nennen möchte und die vor allem im theologischen Schrifttum vertreten wird, will ich im Folgenden zwei Einwände vorbringen, die unterschiedliche Ansatzpunkte haben, in der Summe aber beide Aspekte der (A)-These angreifen. Mein erster Einwand betrifft den *Inhaltsaspekt* der (A)-These und lautet (E₁): Eine inhaltliche Annäherung Habermas' an (die) Religion(en) hat nicht stattgefunden. Habermas ist kein Religionsphilosoph (geworden). Mein zweiter Einwand bezieht sich auf die in der (A)-These implizit zum Ausdruck gebrachte *Periodisierung* von Habermas' Werk. Er lautet (E₂): Es hat kein ‚Bruch‘ in Habermas' Denken stattgefunden. Mit anderen Worten: Die Jahrtausendwende markiert keine neue, durch ihren Religionsbezug ausgezeichnete Schaffensperiode in Habermas' Werk. Zur Rechtfertigung der ersten

Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat. transcript. Bielefeld 2006; WELKER, Michael: Habermas und Ratzinger zur Zukunft der Religion. In: Evangelische Theologie 68 (2008), S. 310–324.

⁶ Vgl. nur: BARRIGAR, Chris J.: „Thick“ Christian discourse in the academy: a case study with Jürgen Habermas. In: Christian Scholar's Review 34 (2005), S. 283–308; EPPLER, Wilhelm: Auf gleicher Augenhöhe: Jürgen Habermas zum Verhältnis von Religion, Vernunft und post-säkularer Gesellschaft. In: Theologische Beiträge 37 (2006), S. 94–100; KÜHNLEIN, Michael: Zwischen Vernunftreligion und Existenztheologie: Zum postsäkularen Denken von Jürgen Habermas. In: Theologie und Philosophie 84 (2009), S. 524–546; TÜRK, Hans Joachim: Jürgen Habermas und die Religion: Ein „religiös Unmusikalischer“ nimmt die Religion ernst. In: Die Neue Ordnung 64 (2010), S. 10–19.

⁷ Explizit von „Annäherung“ spricht: ORTH, Stefan: Verblüfft: Jürgen Habermas' langer Weg einer Annäherung an das Thema Religion. In: Herder-Korrespondenz 55 (2001), S. 546–547. Vgl. auch KÜHNLEIN (Fn. 6), der von einer „Aufwertung der Religion“ spricht; ähnlich jüngst KÜRZDÖRFER, Klaus: Vom „religiös Unmusikalischen“ zum Anwalt der Religion: Wie religiös ist Jürgen Habermas? In: Stimmen der Zeit. Die Zeitschrift für christliche Kultur, 230 (2012), S. 167–178.

These soll vorliegend zunächst die Untersuchung der religionsbezogenen Gehalte der zeitgenössischen Philosophie Habermas' erfolgen. Ich werde Habermas' Positionen zu Fragen der Religion aus den einschlägigen Schriften der letzten Jahre extrahieren und zu drei zentralen Thesen zusammenfassen. Anhand dieses ‚Destillats‘, das hier freilich nicht mit einem Anspruch auf Vollständigkeit, sondern lediglich auf Relevanz verbunden werden soll, werde ich zeigen, welche Funktion Habermas' Auseinandersetzung mit Religion innerhalb seines jüngeren philosophischen Werks übernimmt und welche Rolle er der Religion in der von ihm sogenannten „postsäkularen Gesellschaft“ der Gegenwart zuweist. Damit dürften die Beweisstücke versammelt sein, die es schließlich erlauben, die Ausgangsfragestellung differenziert zu beantworten und meinen Einwand (E₁) zu begründen. Anschließend werde ich kurz zeigen, dass und wie sich die Ergebnisse dieser Untersuchung bereits in Habermas' früherem Werk finden lassen und so auch den Einwand (E₂) untermauern.

2. (K)ein ‚Religionsphilosoph‘? Habermas' Thesen zur Religion im Einzelnen

Wie ist der spezifische Bereich der Religionsphilosophie markiert? Ich ziehe den Eintrag des amerikanischen Religionsphilosophen Charles Taliaferro in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* heran: „Philosophy of religion is the philosophical examination of the central themes and concepts involved in religious traditions.”⁸ Nach diesem enzyklopädisch-lexikographischen Artikel lassen sich folgende vier Kerninhalte von Religionsphilosophie ausmachen:

- Frage nach der Bedeutung religiöser Sprache, nach der Unterscheidung von ‚Glauben‘ und ‚Wissen‘, nach der Bedeutung religiöser Glaubensinhalte und Erfahrungen,
- der Begriff Gottes, die Existenz und Attribute Gottes und verwandte Fragen,
- die Bedeutung religiösen Lebens und religiöser Praxen sowie – nach Taliaferro von zunehmender Relevanz –
- die Problematik religiösen Pluralismus.

Historisch hat sich die Zusammenfassung dieser Thematiken unter der Bezeichnung „Religionsphilosophie“ erst vergleichsweise spät ergeben. Zur gegenwärtigen Religionsphilosophie und insbesondere zum letztgenannten Punkt führt Taliaferro aus:

⁸ TALIAFERRO, Charles: Philosophy of Religion. In: Edward N. ZALTA (Hrsg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition), <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/philosophy-religion/>>.

At the beginning of the 21st century, a more general rationale for philosophy of religion should be cited: it can enhance cross-cultural dialogue. Philosophers of religion now often seek out common as well as distinguishing features of religious belief and practice. This study can enhance communication between traditions, and between religions and secular institutions.

Kann Habermas danach als „Religionsphilosoph“ charakterisiert werden? Was genau könnte unter dem von Taliaferro angeführten Ziel „Kommunikation verbessern“ (enhance communication) zu verstehen sein? Taugt dies als eine adäquate Beschreibung des Habermasschen Projekts? Ich werde in meiner Schlussfolgerung darauf zurückkommen. Zunächst widme ich mich den eingangs genannten jüngeren Texten Habermas', in denen er sich mit Fragen der Religion beschäftigt. In diesen lassen sich in der Zusammenschau drei Kernthesen ausmachen, die ich im Folgenden abkürzend die „revidierte S-These“ (S_{post}), „D-These“ (D) und „Ü-These“ (Ü) nennen möchte. Es versteht sich von selbst, dass diese stark zusammenfassende und vereinfachende Vorgehensweise der Vielzahl und Vielfalt der von Habermas in diesen Texten entwickelten Thesen nicht gerecht wird. Ich behaupte aber, dass diese drei Thesen die zentralen Positionen, die Habermas in jüngerer Zeit zur Rolle der Religion vertreten hat, erfassen. Nun komme ich zu den Thesen im Einzelnen:

a. Säkularisierungsthese (S) und revidierte Säkularisierungsthese (S_{post})

Die revidierte S-These (S_{post}) baut auf der S-These auf. Unter dieser verstehe ich die (im Umfeld) von Max Weber und Emile Durkheim formulierte und vor allem in sozial- und geschichtswissenschaftlichen Schriften zum Teil bis in die heutigen Tage vertretene „Säkularisierungsthese“, deren Hochzeit in den 1960er und 1970er Jahren auszumachen sein dürfte und bei der es sich um eine komplexe, geschichtstheoretische und in ihren Prämissen auch geschichtsphilosophische These handelt. Nach Habermas besagt die S-These, dass

[...] zwischen der fortschreitenden Modernisierung der Gesellschaft und einer immer weiter um sich greifenden Säkularisierung des Bewußtseins der Bevölkerung ein enger Zusammenhang besteht.⁹

⁹ HABERMAS 2009 (Fn. 1), S. 387.

Die S-These stützt sich Habermas zufolge auf 3 Überlegungen¹⁰:

- (i) naturwissenschaftlich-technisch kausal erklärbar gewordene und damit – wiederum in Anlehnung an Max Weber – „entzauberte“ Weltzusammenhänge,
- (ii) Einbuße öffentlicher Bedeutung der Kirchen und Religionsgemeinschaften, die „im Zuge der funktionalen *Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme* den Zugriff auf Recht, Politik und öffentliche Wohlfahrt, Kultur, Erziehung und Wissenschaft“ verlieren,
- (iii) schwindendes Bedürfnis nach Kontingenzbewältigungspraxen qua Kommunikation mit einer „jenseitigen“ Macht angesichts „*wachsender existentieller Sicherheit*“.

Die Säkularisierungsthese macht also eine prognostische Aussage über eine soziale Dynamik, die grundsätzlich sowohl quantitativ als auch qualitativ empirisch überprüfbar ist. Die Säkularisierungsthese bezieht sich auf die „Moderne“ als fortschreitenden, althergebrachte gesellschaftliche Ordnungen und Bindungssysteme abbauenden Prozess, der Phänomene wie Individualisierung und Privatisierung von Ethik (im Habermasschen Sinne im Unterschied zu Moral) und Religion mit sich bringt und schließlich Religion(en) oder Religiöses ganz verschwinden lässt. Die S-These hat zugleich, auch dies lässt sich in der Retrospektive faktisch-empirisch feststellen, normative Implikationen: Der konstatierte Niedergang und Bedeutungsverlust von Religion wird mit der Forderung verbunden, dass dies auch so sein *solle*, dass das Zeitalter der Religion aus guten Gründen vorüber sei oder zumindest in absehbarer Zeit vorüber sein werde. Mitverstanden wird von Vertretern der Säkularisierungsthese oftmals zudem die weltweite Propagierung dieser Entwicklung, ihr normativer Anspruch ist daher ein universalistischer.

Im von Habermas (2009, insbesondere S. 388–394) ausgewerteten soziologischen Schrifttum ist die S-These seit 1987 zunehmend in Frage gestellt worden; gegenwärtig wird das „Ende der Säkularisierungsthese“¹¹ postuliert. Diagnostiziert wird eine zunehmende „Revitalisierung der Weltreligionen“, ein Befund, dem sich Habermas im Ergebnis ohne weitere Klärung des Revitalisierungsbegriffes anschließt.¹² Reder und Schmidt sprechen in dem von ihnen 2008 herausgegebenen Band von einer neuerlichen „Sichtbarkeit der Religion“¹³. Habermas verweist in diesem Zusammenhang auf eine „verän-

¹⁰ Vgl. für die folgenden Zitate und Hervorhebungen ebd.

¹¹ So der von HABERMAS 2009 (Fn. 1), S. 388, zitierte Hans Joas.

¹² Vgl. ebd., insbes. S. 388–391, sowie die darin von ihm gewählten Titel von Abschnitt und Text. Dabei wird für die Gegenwart anhand verschiedener Beispiele „Vitalität“ (S. 388) aufgezeigt, ohne begrifflich nach Kontinuität, Wiedererstarken, Ausbreitung, Rehabilitation usw. zu differenzieren.

¹³ REDER und SCHMIDT, *Bewusstseinsschrift* (Fn. 4), S. 1.

derte Lesart der Säkularisierungsthese“¹⁴, nämlich die revidierte S-These (S_{post}), nach der moderne Gesellschaften westlicher Prägung als „postsäkular“ beschrieben werden können. Postsäkular ist für Habermas eine Gesellschaft, die sich „auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt“¹⁵. Habermas hat diesen Ausdruck in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels geprägt. Er bezieht sich damit diagnostisch auf einen „Bewusstseinswandel“¹⁶ moderner Gesellschaften, deren Bürger erkennen, dass Religionen mitnichten aussterben, sondern dass Religion an öffentlicher Bedeutung – zumindest im Sinne von Sichtbarkeit und (in Öffentlichkeit und Politik) reklamierten Geltungsansprüchen – eher noch hinzugewinnt.

b) Defizienzthese (D)

In seinem zuerst am 10. Februar 2007 in der Neuen Zürcher Zeitung erschienenen, später in der Münchener Hochschule für Philosophie wiederholten Diskussionsbeitrag über „[E]in Bewusstsein von dem was fehlt“ entwickelt Habermas eine Defizienzthese. Diese Defizienzthese (D) besagt, dass der modernen Vernunft ein „Defaitismus“ innewohne. Problematisch ist dieser Defaitismus Habermas zufolge vor allem im Bereich der praktischen Vernunft, der es „an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe“ mangelt und die damit, so Habermas in recht blumig-feuilletonistischer Sprache,

[...] ihre eigene Bestimmung [verfehlt], wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten.¹⁷

Die Defizienzthese hat nach der *Bewusstseinschrift* (2007/2008) sowohl eine inhaltlich-motivationale als auch eine philosophiehistorische Dimension. *Inhaltlich* fehlt es der säkularen Vernunft nach Habermas (mitunter) sowohl an substantiellen Gehalten als auch an motivationalen¹⁸ Ressourcen. Nach der diskurstheoretischen Konzeption formaler Moral bringen die Bürger im säkularen Staat in formalisierten Verfahren deliberativer Demokratie ihre

¹⁴ HABERMAS 2009 (Fn. 1), S. 392.

¹⁵ HABERMAS 2001 (Fn. 3), S. 13.

¹⁶ Wiederum HABERMAS 2009 (Fn. 1), S. 392.

¹⁷ Vgl. <http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/articleebv7x-1.110807>.

¹⁸ Nach HABERMAS (ebd. Fn. 17) leistet zwar die praktische Vernunft „Begründungen für die egalitär-universalistischen Begriffe von Moral und Recht, die die Freiheit des Einzelnen und die individuellen Beziehungen des einen zum anderen auf eine normativ einsichtige Weise bestimmen. Aber der Entschluss zum solidarischen Handeln im Anblick von Gefahren, die nur durch kollektive Anstrengungen gebannt werden können, [sei] nicht nur eine Frage der Einsicht.“

Positionen in die öffentliche Debatte ein – allerdings mag es ihnen dabei in normativer Hinsicht an inhaltlichen Festlegungen, um die zu ringen sich lohnte, mangeln. Als Ausweg bietet sich entweder der Verweis auf eine inhaltlich reichhaltige Ethik des guten Lebens (oder auch der Gattungsethik¹⁹) an – alternativ kommen (freilich nur komplementär) religiöse Gehalte in Frage. Habermas bezieht sich hier vor allem auf öffentliche Debatten in „politisch regelungsbedürftigen Wertkonflikten“ in bioethischen, d. h. medizin-, tier- oder umweltethischen Fragen, in denen es „keineswegs von vornherein ausgemacht [sei], welche Partei sich auf die richtigen moralischen Intuitionen berufen kann“²⁰. Zur Frage drohenden Solidaritätsverlusts in liberalen, demokratischen Gesellschaften äußert sich Habermas auch im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem sogenannten „Böckenförde-Diktum“²¹ über die vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats im Dialog mit Ratzinger:

Eine entgleisende Modernisierung der Gesellschaft im ganzen könnte sehr wohl das demokratische Band mürbe machen und die Art von Solidarität auszehren, auf die der demokratische Staat, ohne sie rechtlich erzwingen zu können, angewiesen ist. [...] Evidenzen für ein solches Abbröckeln der staatsbürgerlichen Solidarität zeigen sich im größeren Zusammenhang einer politisch unbeherrschten Dynamik von Weltwirtschaft und Weltgesellschaft.²²

In *philosophiehistorischer Hinsicht* verweist Habermas nicht nur in der *Bewusstseinschrift* auf die gemeinsame Genealogie moderner Philosophie und christlich-jüdischer Religion: „Der philosophische Diskurs der Moderne [...] zehrt von Motiven und Anregungen biblischer Herkunft.“²³ Dies gelte beispielsweise für Begriffe wie Emanzipation, Brüderlichkeit oder Solidarität, die ein herrschaftskritisches Denken bzw. urchristliches Gemeindeleben evozierten. Habermas weist explizit darauf hin, „daß die praktische Philosophie auf der Grundlage eines methodischen Atheismus aus erlösungsreligiösen Offenbarungswahrheiten kognitive Gehalte geborgen und in eigene

¹⁹ Vgl. HABERMAS, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Suhrkamp. Frankfurt a.M., 42002 (Erstausgabe 2001).

²⁰ HABERMAS 2009 (vgl. Fn. 1), S. 393.

²¹ Zum Böckenförde-Diktum vgl. von theologischer Seite etwa IRLÉN BORN, Bernd: Entgleisende Modernisierung und christlicher Glaube: Habermas' Interpretation des Böckenförde-Theorems. In: Theologie und Glaube 97 (2007), S. 12–27. Das Originalzitat findet sich in BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1976, S. 60: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“

²² HABERMAS, Jürgen: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: DERS./RATZINGER, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, mit einem Vorwort hrsg. von Florian SCHULLER. Herder. Freiburg u.a. 2005, S. 15–37, hier S. 26.

²³ HABERMAS 2009 (vgl. Fn.1), S. 405.

Argumentationen einbezogen“²⁴ habe. Er expliziert weiterhin, „als ‚kognitiv‘ gelten diejenigen semantischen Gehalte, die sich in einen vom Sperrklinkeneffekt der ‚Offenbarung‘ entriegelten Diskurs ‚übersetzen‘ lassen“²⁵. Damit komme ich zur dritten Kernthese Habermas', der Übersetzbarkeitsthese Ü.

c) Übersetzbarkeitsthese (Ü)

Nach der Übersetzbarkeitsthese, kurz Ü-These, fordert Habermas, dass nachmetaphysisches Denken die semantischen Gehalte religiöser Traditionen im Wege „kooperativer Übersetzung“ in eine säkulare Sprache „retten“²⁶ solle. Die Forderung nach Übersetzung religiöser semantischer Gehalte setzt aber als Prämisse deren Übersetzbarkeit voraus, weshalb hier zusammenfassend von „Übersetzbarkeitsthese“ die Rede sein soll. Während die genannten Thesen (S), (S_{post}) und (D) zumindest auch deskriptiv-soziologischen Charakters und – methodologische Limitationen in Rechnung gestellt – mittels sozialwissenschaftlicher Methoden empirisch überprüfbar sein dürften, verweist die dritte These (Ü) in das angestammte Feld der (Sprach-)Philosophie. Ist die Übersetzbarkeitsthese eine präskriptive Forderung, mithin ein künftiges Projekt, oder stellt sie eine Konstatierung tatsächlicher Übersetzbarkeit dar? Die Antwort im Sinne von Habermas dürfte lauten: sowohl als auch.

Es geht Habermas darum, die semantischen und symbolischen ‚Potentiale‘ von Religion²⁷ zu erschließen – und zwar als eine Ressource, von der auch andere, nichtreligiöse oder nicht primär *der jeweiligen* Ausgangsreligion zuzuordnende soziale und kulturelle Praktiken profitieren können. Auf welchen sprachphilosophischen und kommunikationstheoretischen Prämissen baut diese These auf? Übersetzbarkeit erfordert – bildlich gesprochen – die Möglichkeit, Deckungsgleichheit der semantischen Gehalte der Ausgangs- und der Zielsprache herzustellen. Wenn beispielsweise die Glaubensgemeinschaft A von sich sagt, „Wir religiös-glauben, dass p“, so müsste dieses p auch von einer sich als säkular verstehenden Öffentlichkeit oder in der politischen Arena verstanden werden können als „Wir wissen, dass p“ oder schwächer „Wir säkular-glauben, dass p“. Der propositionale Gehalt p müsste identisch sein (können) – ungeachtet wechselnder bzw. austauschbarer propositionaler Einstellungen. Wie kann eine solche Überführung von Glau-

²⁴ HABERMAS 2009 (vgl. Fn. 1), S. 406.

²⁵ HABERMAS 2009 (Fn. 1), S. 406.

²⁶ Für die Rede von der „rettenden Übersetzung“ vgl. etwa Habermas im Dialog mit Ratzinger (HABERMAS 2005 (Fn. 22), S. 32). Vgl. dazu von theologischer Seite: JOBIN, Guy: La traduction salvatrice? Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas. In: Revue d'éthique et de théologie morale «Le supplément», Nr. 238 (2006), S. 85–112.

²⁷ Habermas spricht von der „welterschließenden Kraft der religiösen Semantik“ (HABERMAS 2005b, S. 225, vgl. Fn. 2).

bensinhalten, die zum Teil nicht einmal propositional verfasst sein mögen, in auch für Nicht-Religiöse verständliche Aussagen gelingen? Habermas formuliert dies als Anspruch der Nicht-Religiösen an die Religiösen. Mit Blick auf das Christentum ist es Aufgabe der Theologie als Wissenschaft, religiöse Inhalte auch für Religionsexterne, etwa für nichtreligiöse Bürger und für per definitionem um Neutralität bemühte staatliche Entscheidungsträger, intelligibel und zugänglich zu machen. Habermas' Forderung nach „kooperativer Übersetzung“ bestimmt nicht zielgenau ihre Adressaten. Auf Seiten theologischer Kommentatoren wird einseitig der Philosoph in der Pflicht vermutet und Kritik geübt am „Anspruch der Philosophie, gewissermaßen als Richterin über die Religion festzulegen, welche Gehalte derselben in welcher Form übersetzt werden sollen respektive dürfen“²⁸. Zur Kooperation gehören allerdings mindestens zwei Seiten; favorisiert wird vorliegend daher eine Interpretation, welche die Zuweisung der Übersetzungsaufgaben im Sinne einer Arbeitsteilung zumindest auch bei der Theologie sieht.

Die Übersetzbarkeit propositionaler Gehalte setzt einen religionsphilosophischen Kognitivismus voraus. Religiöse Gehalte müssen wahrheitsfähig sein und epistemischen Zugang Dritter erlauben. Habermas thematisiert dies nicht explizit, geht aber implizit mit der Ü-These von dieser Prämisse aus. Man kann daraus eine genuin religionsphilosophische These extrahieren – allerdings setzt sich Habermas nicht mit anderen, systematisch möglichen, religions- und religionsphilosophiegeschichtlich relevanten und nach wie vor vorhandenen Positionen zur Wahrheitsfähigkeit religiöser Gehalte auseinander. Nonkognitivistische Positionen sind mit der Ü-These nicht vereinbar, zeigen also die Limitationen der Habermasschen Position auf.

Als ein Beispiel für ein Übersetzungsprojekt hat Habermas bereits 2001 in seiner Auseinandersetzung mit der *Zukunft der menschlichen Natur* (vgl. Fn. 19) angesichts möglicher gentechnischer Veränderungen die alttestamentarische Rede von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen angeführt.²⁹ Der darin zum Ausdruck kommende egalitäre Universalismus gebietet es nach Ansicht von Habermas, menschlichem Nachwuchs das „Recht auf eine offene Zukunft“³⁰ nicht zu verwehren. Dies spricht für ihn gegen irreversible

²⁸ Vgl. SCHOTTE, Dietrich: Zur (Un-) Übersetzbarkeit religiöser Rede: Kritische Anmerkungen zu Habermas' neuerer Religionsphilosophie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 64 (2010), S. 378–392, hier S. 379, mit Verweis auf den von Rudolf LANGTHALER und Herta NAGL-DOCEKAL herausgegebenen Sammelband „Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas“. Oldenbourg, Wien 2006. Auch bei Schotte selbst steht der „übersetzende Philosoph“ (S. 382) in der Kritik.

²⁹ Vgl. auch HABERMAS 2005 (Fn. 22), S. 32.

³⁰ So im Ergebnis aber mit anderer Begründung auch: FEINBERG, Joel: Freedom and Fulfillment. Philosophical Essays. Princeton University Press, Princeton 1992, und GLOVER,

Eingriffe in menschliche Erbanlagen. Die Äußerung „Ich religiös-glaube, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat“ soll Habermas zufolge übersetzbar sein in eine Aussage wie „Ich säkular-glaube, dass alle Menschen frei und gleich an Rechten geboren sind“. In politisch-praktischer Hinsicht erwüchse daraus im Ergebnis dieselbe Forderung nach restriktiver Gentechnikgesetzgebung. Ein Weg zur Verständigung zwischen Religiösen und Nichtreligiösen wäre damit aufgezeigt, unterschiedliche Begründungsressourcen könnten qua Ü-These erschlossen und argumentativ nutzbar gemacht werden. Habermas greift dies in einem Text von 2009 wieder auf, indem er in rechtsgeschichtlich-sozialpsychologischer Perspektive betont, dass auch

[d]ie modernen Begriffe der individuellen Person und der lebensgeschichtlichen Individuierung [...] ihre Konnotationen der Einzigartigkeit, der Unvertretbarkeit und der Innerlichkeit [aus] der biblischen Vorstellungswelt eines unter den Augen Gottes verantwortlich geführten Lebens [beziehen].³¹

Für Schotte³² verfehlt dieses Übersetzungsbeispiel den Kern der biblischen Geschichte, die gerade nicht auf menschliche Freiheit und Autonomie im Sinne von Selbstbestimmung abziele, sondern die Heteronomie, die „Abhängigkeit des Menschen von Gott“ sowie „die Geschöpflichkeit des Menschen als Grundlage nicht einer Verpflichtung gegenüber den Mitmenschen, sondern gegenüber Gott, seinem Schöpfer“ betone. Habermas stellt zwar klar, dass „[A]us der Tatsache, daß sich das nachmetaphysische Denken von religiösen Inhalten hat inspirieren lassen, [...] keine Aufweichung der Grenze zwischen Glauben und Wissen“ folge. Zwar könnten semantische Gehalte die Grenze zwischen Glauben und Wissen „unter veränderten Vorzeichen passieren“ doch, so Habermas weiter,

[...] bleiben davon die beiden Modi des Fürwahrhaltens unberührt. Die Aussagen stützen sich jeweils auf eine andere Rechtfertigungsbasis und verbinden sich mit Geltungsansprüchen, die sich ihrer Art und Extension nach voneinander unterscheiden.³³

Bei den „veränderten Vorzeichen“ handelt es sich um missverständliche metaphorische Rede, die einer vermeintlich problemlosen Übersetzbarkeit das Wort redet. Es ist eine nach wie vor umstrittene, im Ergebnis offene Frage, ob und unter welchen Bedingungen veränderte propositionale Einstellungen (*locutionary forces*) im Sinne von Searles Sprechakttheorie auf die

Jonathan: Choosing Children. Genes, Disability, and Design. Oxford University Press. Oxford 2006.

³¹ HABERMAS 2009 (Fn. 1), S. 404 f.

³² SCHOTTE 2010 (Fn. 28), S. 389 f., insbes. S. 390.

³³ HABERMAS 2009 (Fn. 1), S. 406.

propositionalen Gehalte ‚durchschlagen‘. Als Beispiel mag die Proposition (p) „ich sterbe nicht“ dienen. Ein Krebskranker A sagt: „Ich hoffe, dass p.“ Ein anderer Patient B sagt: „Ich weiß, dass p.“ Ein Katholik C sagt: „Ich glaube, dass p.“ Die Äußerung von B enthält möglicherweise ein ebensolches Maß an Hoffnung, wie sie A zum Ausdruck bringt. B kann allerdings eine epistemisch ‚wertvollere‘ Aussage treffen, z. B. weil er zuvor mit seinem Arzt gesprochen hat, dessen evidenzbasierte Diagnose mit hinreichender Wahrscheinlichkeit ein anderes Urteil nicht zulässt usw. C hingegen kann sich seines baldigen physischen Ablebens gewiss sein, doch glaubt er an ein – in seinem individuellen Glauben durchaus auch abweichend von ‚offiziellen‘ kirchlichen Lehrmeinungen beschaffenes – ‚Leben‘ nach dem Tod. Qua ‚Glauben‘ ergibt sich für C ein anderer semantischer Gehalt von p als für A und B. Fraglich ist allerdings, worin genau diese Abweichung ihren Sitz hat: Bezieht sich C mit dem Ausdruck „ich“ nicht nur indexikalisch auf sich selbst als physisch greifbaren, anwesenden Sprecher, sondern nimmt er damit womöglich auch auf dasjenige Substrat seiner selbst Bezug, dem er gemäß seinem Glauben ‚ewiges Leben‘ zuschreibt, etwa seiner ‚Seele‘? Bedeutet ‚sterben‘ für C zudem etwas anderes als für A und B? Dies wäre ein Beispiel für Geltungsansprüche, die, um Habermas' Worte aufzugreifen, „sich ihrer Art und Extension nach voneinander unterscheiden“. Ein bedeutungsgleicher Wechsel der propositionalen Einstellung kann spezifisch bei Glaubensausdrücken offenbar nicht stets gewährleistet werden. Zu der Frage, ob die propositionalen Gehalte überhaupt bedeutungserhaltend von den propositionalen Einstellungen der jeweiligen sprachlichen Äußerungen ‚abtrennbar‘ sind, äußert sich Habermas allerdings ebenso wenig wie zu anderen sprachphilosophischen Problemen seiner Ü-These. Der Verweis auf die unterschiedlichen Rechtfertigungsgrundlagen und Geltungsansprüche religiöser und säkularer Rede deutet an, dass eine Übersetzung *salva veritate*, unter Erhaltung der Wahrheit, nicht möglich ist, auch wenn beide Seiten Wahrheits- oder Richtigkeitsansprüche erheben mögen. Wenn aber qua Übersetzung keine Nivellierung der Unterschiede von Glauben und Wissen betrieben werden soll, so bleibt das auch von Schotte³⁴ angesprochene Problem der Selektion der auch aus säkularer Sicht relevanten semantischen Gehalte religiöser Rede bestehen.

³⁴ Vgl. Fn. 28.

d) Habermas' Position zur öffentlichen Rolle der Religion
im „postsäkularen Zeitalter“

Wie sind die drei Kernthesen Habermas' miteinander verschränkt? Welche Rolle kommt der Religion im „postsäkularen Zeitalter“ zu? Die schiere weltweit zu beobachtende, private wie öffentliche Präsenz religiöser Positionen und Praktiken, die in ihrer Quantität und Qualität offenbar nicht abnehmen (vgl. die revidierte S-These) führt zu gesteigerter Aufmerksamkeit für Religion(en). Sie können *faktisch* bei der Formulierung politischer Programme – sei es auf lokaler sei es auf internationaler Ebene – nicht übergangen und müssen bei der deskriptiven Analyse gegenwärtiger sozialer Entwicklungen berücksichtigt werden.³⁵ Doch diese Feststellung präjudiziert *eo ipso* nicht, dass ihnen auch in öffentlichen Diskursen und politischen Deliberationsprozessen diese Art von Aufmerksamkeit zukommen *sollte*,³⁶ ein solcher normativer Anspruch folgt nicht aus der bloßen faktischen Präsenz oder gar Dominanz öffentlicher Diskurse. Habermas' Position zur – öffentlichen – Rolle der Religion ist über die Texte der vergangenen Jahre hinweg nicht in jeder Hinsicht klarer geworden. Zumindest differenziert er aber deutlich zwischen *politischer Öffentlichkeit im weiteren Sinne*, in die – und hier liegt ein entscheidender Unterschied etwa zu Rawls³⁷ – religiöse Stellungnahmen argumentativ eingebracht werden sollen, und der *institutionalisierten* politischen Öffentlichkeit im engeren Sinne, in der die Beteiligten nach formalisierten Verfahren verbindliche Entscheidungen produzieren. Während jene das Forum für die geforderten Übersetzungen semantischer Gehalte der Religionen darstellt,³⁸ ist diese die Sphäre des auch rechtlich zu Neutralität verpflichteten freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates westlicher Prägung, in der religiöse Geltungsansprüche – auch im Lichte seiner jüngeren Schriften – Habermas zufolge nach wie vor nichts zu suchen haben. Hier besteht eine deutliche Differenz zu den theologischen Kommentatoren. In präskriptiver Hinsicht verlangt Habermas allen am zivilgesellschaftlichen Diskurs teilnehmenden Seiten, der Religion bzw. den Religiösen wie auch den Nichtreligiösen, Zugeständnisse ab. Es geht Habermas um einen „komplementären Lernprozeß“³⁹: Auf Seiten der säkularen Vernunft

³⁵ Hierin ist etwa REDER und SCHMIDT (2008 (Fn. 4), S. 2) zuzustimmen.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. dazu den Beitrag „Foi et savoir“ von Lukas SOSOE in diesem Band.

³⁸ HABERMAS 2009 (Fn. 1), S. 406: „In diesem Diskurs zählen nur die ‚öffentlichen‘ Gründe, also solche, die grundsätzlich auch jenseits einer partikularen Glaubensgemeinschaft überzeugen können“.

³⁹ Vgl. explizit HABERMAS 2009 (Fn. 1), S. 403.

verlangt dies einen „enthaltssamen Agnostizismus“⁴⁰. Ein säkularistisches Überschießen der säkularen Vernunft, das sich z. B. als „scharfer *laizistischer* Vorbehalt gegenüber prophetischen Lehren und metaphysischen Weltbildern“⁴¹ äußern könnte, ist für Habermas somit als potentielle Konfliktquelle zu vermeiden. Dabei bleiben aber sowohl die Übersetzungsmetapher als auch die Verteilung von Hol- und Bringschuld der jeweiligen Protagonisten schließlich unklar: Wessen Aufgabe ist das geforderte Übersetzungswerk? Wer prüft die Adäquatheit der vorgeschlagenen Übersetzungen? Wie ist mit Einsprüchen von Sprechern der ‚Ausgangssprache‘ umzugehen? Ist einer Seite ‚letztinstanzlich‘ Priorität einzuräumen?⁴² Vom Ergebnis her betrachtet, d. h. wenn es um die Produktion verbindlicher Normen z. B. bei der Regelung ethisch relevanter medizinischer Fragen geht, können religiöse Positionen für Habermas nur dann berücksichtigt werden, wenn sie zuvor in säkulare Sprache übersetzt worden sind. Die Übersetzungsleistungen haben in diesem Zusammenhang also unidirektional erbracht zu werden. Die semantische These erscheint mithin als Prämisse für die Forderung nach gesellschaftlich-staatlicher Integration verschiedener, religiöser wie nichtreligiöser Partikularinteressen im politischen Prozess. Die Ü-These wird damit in ein politisches Projekt eingebunden. Erforderlich macht dies die der revidierten S-These (S_{post}) zugrunde liegende Diagnose (die salopp lautet: „die Religiösen können nicht länger ignoriert werden; deshalb spricht mit ihnen und versucht, sie zu verstehen“). Hat Habermas also die genannten drei Kernthesen entwickeln ‚müssen‘, um sein diskurstheoretisch untermauertes, politikphilosophisches Projekt angesichts der zunehmenden Präsenz des oder der Religiösen zu ‚retten‘, es mithin für das von ihm diagnostizierte postsäkulare Zeitalter tauglich zu machen? Ein solcher Befund liefe auf eine politisch-pragmatische Ausrichtung der ‚Annäherung‘ von Habermas an die Religion hinaus.

Das Wiedererstarken von ‚Religion‘ in der Gegenwart der europäischen Gesellschaften wird von einer Pluralität von Glaubensrichtungen getragen und ist somit nur eine Facette des Faktums des Pluralismus (Rawls). Die politikphilosophischen und rechtlichen Antworten, welche in theoretisch-

⁴⁰ HABERMAS 2009 (Fn. 1), S. 402. Vgl. auch das diesem Beitrag eingangs vorangestellte Zitat. Ähnlich bereits in der Bewusstseinsschrift (Fn. 4), S. 34: „Vielmehr muss der liberale Staat dann auch von seinen säkularen Bürgern erwarten, daß sie in ihrer Rolle als Staatsbürger religiöse Äußerungen nicht für schlechthin irrational halten.“ HABERMAS befasst sich nicht mit der Frage der Rationalität religiöser Äußerungen; so könnte es unter Umständen durchaus *all things considered* ‚rational‘ sein, zu glauben. HABERMAS geht nicht so weit, sondern plädiert stattdessen für eine epistemische Enthaltssamkeit nichtreligiöser Bürger.

⁴¹ HABERMAS 2009 (Fn. 1), S. 402.

⁴² Vgl. etwa HUSTER, Stefan: Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung (Jus Publicum Bd. 90). Mohr Siebeck. Tübingen 2002.

wissenschaftlicher und praktisch-institutioneller Hinsicht auf die Herausforderungen des Pluralismus entwickelt werden, müssen sich daher zumindest *auch* auf den Umgang mit verschiedenen Religionen in Zivilgesellschaft, politischer Öffentlichkeit und staatlichen Institutionen richten. Ziel ist die Ermöglichung des toleranten und konfliktfreien Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher kultureller Prägung; die Differenzen zwischen Nichtreligiösen und Religiösen in all ihren Nuancen und Schattierungen machen dabei nur *eine* Spielart möglicher Konfliktherde aus. Habermas (2009, S. 398) benennt explizit die „kognitiven Voraussetzungen [...] für das Gelingen einer interkulturellen Verständigung“ (sowohl innerstaatlich wie bezogen auf eine „multikulturelle Weltgesellschaft“):

Alle Parteien müssten, ungeachtet ihres kulturellen Hintergrundes, bereit sein, Streitpunkte gleichzeitig aus der eigenen wie aus der Perspektive der jeweils anderen Teilnehmer zu erwägen und auch in praktischen Fragen nur solche Argumente zu verwenden, die im Prinzip jedem, unabhängig von seinen metaphysischen oder religiösen Hintergrundüberzeugungen, einleuchten können. Diese kognitiven Voraussetzungen zeichnen im Ergebnis eine weltanschaulich neutralisierte und in diesem Sinne säkulare Ebene der Verständigung aus. Unter diesem Gesichtspunkt nimmt die Säkularisierungsdiskussion eine andere Richtung.⁴³

Die in der Ü-These erhobene Forderung erscheint so als Instrument zur Konfliktentschärfung in Bezug auf die religiösen Positionen; diese dürfen und sollen bis in die zivilgesellschaftlichen Diskussionsforen eindringen und zu diesem Zweck – nach Möglichkeit – in säkulare Sprache transformiert werden. Das in der Ü-These postulierte Übersetztwerdensollen kann bereits – siehe oben unter (3) – an mangelnder Übersetzbarkeit scheitern; dies wäre eine Variante eines *ought implies can*-Einwandes. Außerdem ist die Ü-These mit dem Einwand mangelnden Interesses an der Religion *als Religion* konfrontiert. Habermas trifft der (von theologischer Seite zu erhebende)⁴⁴ Vorwurf, er vertrete ein ‚reduktionistisches‘ (im Sinne von: funktionalistisches) Verständnis von Religion und betone einseitig die Integrationsfunktion⁴⁵ der Religion. Die Berücksichtigung religiöser Rede im öffentlichen Diskurs ist lediglich ein ‚Mittel zum Zweck‘ der Integration widerstreitender gesellschaftlicher Gruppen im Zeitalter des Pluralismus, eine bloß instrumentelle

⁴³ Für HABERMAS 2009 (Fn. 1), S. 399, lautet daher die Frage „nicht mehr, ob unter modernen Lebensbedingungen die Religion aus den Köpfen der Bürger verschwindet oder ihre öffentliche Relevanz verliert“. Weiter heißt es, die „säkulare Ebene des interkulturellen Diskurses über Grundsätze der politischen Gerechtigkeit“ (ebd.) müsse vor dem Hintergrund der S_{post}-These bestimmt werden.

⁴⁴ Aber offenkundig angesichts der Freude über die ‚neue‘ Wertschätzung der Religion nicht erhobene Vorwurf. Zu dem Missverständnis, Habermas habe sich der Religion nicht nur ‚thematisch‘ angenähert, s. sogleich.

⁴⁵ HABERMAS 2009 (Fn. 1), S. 402.

Zulassung religiöser Positionen in der Öffentlichkeit, die – formaliter – denselben Stellenwert haben wie die von anderen gesellschaftlichen Gruppen artikulierten kulturellen Eigenarten und zur je eigenen ‚Biotop-Pflege‘ erhobenen Teilhabeansprüche. Habermas behauptet, die „Aneignung“ religiöser Gehalte durch die Philosophie geschehe „ohne Absicht der Einmischung und der ‚feindlichen Übernahme‘“⁴⁶. Hier residiert das Missverständnis auf Seiten der Religiösen. Zwar erkennt Habermas (2009 (Fn. 1), 402 f.) an:

Das Gelingen dieser Integration hängt aber [...] nicht nur davon ab, daß sich alle Religionsgemeinschaften auf die richtige reflexive Verarbeitung von Grundtatsachen der Moderne einlassen [...]. Vielmehr geht es in postsäkularen Gesellschaften auch um einen komplementären Lernprozess, der das laizistische Selbstverständnis einer sich auf sich selbst versteifenden säkularen Vernunft in Frage stellt.

Doch ist kritisch zu der geforderten Kommunikation zwischen religiösen und nichtreligiösen Bürgern und säkularen Institutionen anzumerken, dass als Voraussetzung dafür nicht bloß unidirektionale Übersetzbarkeit, sondern *tatsächliche* bi-direktionale Übersetzung religiöser und säkularer Sprache erforderlich wären. Die Aufgabenverteilung hinsichtlich der zu erbringenden Übersetzungsleistungen, etwa die Frage der Einschaltung neutraler ‚Dritter‘ als Übersetzer, bleibt unklar. Ist es Aufgabe der Lehrer eines sich als weltanschaulich-religiös neutral verstehenden Staates mit liberalem Verfassungsverständnis, muslimischen Schülern die Traditionen des Judentums nahezubringen, mit den nichtreligiösen Schülern Kirchen und Moscheen aufzusuchen? Habermas hat den angesprochenen „komplementären Lernprozess“ nicht näher konkretisiert. Von der Forderung einer das liberale Toleranzgebot überschreitenden, auch ‚inhaltlichen‘ Annäherung nichtreligiöser an religiöse Bürger ist er aber weit entfernt – darin, so scheint es, täuschen sich die theologischen Interpreten der Habermasschriften zur Religion.

Aus der ihrem epistemischen Status nach empirischen Feststellung der ‚nicht verschwindenden Religion(en)‘ in der Gegenwart und der Revision der Säkularisierungsthese (vgl. S_{post}) folgt nicht, dass religiöse Manifestationen sowohl im Privaten als auch in der Öffentlichkeit einer besonderen Förderung oder gar eines Minderheitenschutzes im Sinne einer *affirmative action* bedürften. Die revidierte Säkularisierungsthese S_{post} impliziert gerade keine Forderung nach größerem Engagement für religiöse Gruppen und deren Anliegen. Habermasrezipienten, die aus dessen Beschäftigung mit Religion im Sinne der eingangs genannten A-These diese Folgerungen entneh-

⁴⁶ HABERMAS 2005b (Fn. 2), S. 255. In seiner Rezension des Naturalismusbuchs von 2005 bezweifelt Quante genau dies. Vgl. QUANTE, Michael: Reflexionen der „entgleisenden Modernisierung“. Buchkritik über: Jürgen Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 55 (2007), S. 489–493.

men, unterliegen einem Missverständnis und begehen einen naturalistischen Fehlschluss. Zwar handelt es sich bei der Säkularisierungsthese um eine komplexe Kombination deskriptiver und normativer Annahmen. Die Revision der S-These zu S_{post} gründet aber auf der Infragestellung ihrer empirischen Voraussetzungen. Religiöse Praktiken verschwinden nicht allmählich. Hierin besteht die widerlegte deskriptive Vorannahme der S-These. Dass ‚Religion‘ auch nicht zum Verschwinden gebracht werden ‚soll‘, kann als Tenor der jüngeren Beschäftigung Habermas‘ mit Religion angesehen werden. Damit ist auch die normativ-präskriptive Komponente der S-These zu Fall gebracht. An ihre Stelle tritt die Forderung nach Kommunikation zwischen Religiösen und Nichtreligiösen, Übersetzung religiöser Gehalte, Integration religiöser Ansprüche und Praktiken in die liberale, säkulare Gesellschaft, die angesichts der persistierenden Präsenz des Religiösen eine *post-säkulare* Gesellschaft genannt wird. Die Reichweite dieser – neuen – normativen These bleibt in Habermas‘ Schriften im Einzelnen unklar. Allerdings fügt sie sich bei näherem Hinsehen frictionslos in Habermas‘ diskurstheoretisches Werk ein, betont man die kommunikationstheoretischen und politisch-praktischen Dimensionen. Die Übersetzbarkeit der propositionalen Gehalte religiöser Sprache einmal vorausgesetzt, steht diesem Befund sogar die diskurstheoretische Konsensorientierung nicht entgegen – wenn sich beispielsweise Religiöse und Nichtreligiöse auf unterschiedlicher Begründungsbasis gemeinsam auf die Geltung von Menschenrechten⁴⁷ verständigen.

e) Religion(en) als Reservoir von Symbolik und Orientierungswissen?
Zur Defizienzthese

Während die Forderung nach Übersetzung religiöser Inhalte (Ü-These) aus der Perspektive eines politisch-integrativen Projekts offenkundig als Antwort auf die (sich angesichts neuer empirischer Daten aufdrängende) Revision der S-These (S_{post}) verstanden werden kann, fragt sich, wie sich die D-These in eine solche Interpretation einfügt. Bei der D-These geht es nicht um eine Diagnose persistierender oder zunehmender gesellschaftlicher Präsenz des oder der Religiösen, sondern um einen Mangelbefund in Bezug auf die von säkularer Vernunft geprägten Gesellschaften westlich-liberaler Prägung. Der Verweis auf die gemeinsame Genealogie von Religion und Philosophie belegt (nur), wie sich in philosophiehistorischer Hinsicht begrifflich-

⁴⁷ Vgl. GUTMANN, Thomas: Normenbegründung als Lernprozess? Zur Tradition der Grund- und Menschenrechte. In: SIEP, Ludwig, GUTMANN, Thomas, JAKL, Bernhard und STÄDTLER, Michael (Hrsg.): Von der religiösen zur säkularen Begründung staatlicher Normen. Zum Verhältnis von Religion und Politik in der Philosophie der Neuzeit und in rechtssystematischen Fragen der Gegenwart. Mohr Siebeck. Tübingen 2012, S. 295–313.

semantische Transformationen ereignet haben. Der Hinweis auf gemeinsame konzeptuelle Wurzeln kann nicht als Argument dafür herangezogen werden, der säkularen Vernunft fehle es in der Gegenwart an semantischen Ressourcen, die – ausgerechnet – aus religiösen Praxen heraus ‚geliefert‘ oder einfach ‚übernommen‘ werden könnten und müssten. Freilich könnte man Habermas (2009 (Fn. 1), S. 407) so verstehen:

Aber können wir sicher sein, daß der Vorgang der diskursiven Aneignung religiöser Gehalte abgeschlossen ist? Von Kierkegaard bis Benjamin, Levinas und Derrida hat es immer wieder ‚religiöse Schriftsteller‘ gegeben, die – ungeachtet ihrer persönlichen Einstellung – theologische Gehalte dem säkularen Denken zugeführt haben.

Der Hinweis auf die Schriftsteller wirft die Frage auf, worin der Unterschied zwischen Religion und Literatur besteht. Habermas stellt an anderer Stelle eine Analogie zwischen religiös begründeten Aussagen und ästhetischen Urteilen her.⁴⁸ Sind Religion und Kunst einschließlich Literatur jeweils doch nicht mehr als ein Fundus, aus dem sich die säkulare Vernunft als Inspirationsquelle bedienen kann, aus dem sie Mythen, Intuitionen und andere Vorstellungsgelände hervorholen kann, so kann von einer ‚Aufwertung‘ der Religion im Sinne der A-These nicht die Rede sein.⁴⁹

Allerdings erfüllt die genealogische Argumentation im Rahmen der D-These eine Art von ‚Scharnierfunktion‘ hin zur Ü-These: Historisch geteilte semantische Gehalte könnten für eine gelingende Übersetzbarkeit auch in der Gegenwart sprechen. Doch wie verhält es sich mit dem ersten argumentativen Strang der D-These, der angeblichen inhaltlich-substantiellen Defizienz der säkularen Vernunft? Welche Rolle spielt diese Diagnose im Habermasschen Gesamtprojekt? Während Habermas seine Überlegungen in doppelter Stoßrichtung „[Z]wischen Naturalismus und Religion“⁵⁰ verortet, wird in empirisch arbeitenden Wissenschaften wie Medizin, Psychologie oder Neurobiologie der Nachweis versucht, dass und wie religiöse Praxis als Reservoir menschlicher Ressourcen fungieren und die psychische wie physische Gesundheit befördern kann.⁵¹ Freilich sollten diese Forschungsergeb-

⁴⁸ Vgl. zur Kritik daran SCHOTTE 2010 (Fn. 28), S. 380 f.

⁴⁹ Vgl. etwa Hegels Verständnis von Religion als primär vorstellendes Denken, das ‚in Philosophie aufgeht‘.

⁵⁰ Vgl. HABERMAS 2005 (Fn. 2).

⁵¹ Vgl. z. B. KASEN, S. et al.: Religiosity and resilience in persons at high risk for major depression. In: *Psychological Medicine*, 42 (2012), S. 509–519. Zum Versuch, eine neurobiologische Basis von Religion aufzufinden vgl. AZARI, Nina P. et al.: Neural correlates of religious experience. In: *European Journal of Neuroscience*, 13 (2001), S. 1649–1652. An dieser Publikation ist auch der Philosoph und Bioethiker Dieter Birnbacher beteiligt, vgl. doi: 10.1046/j.0953-816x.2001.01527.x Einen aktuellen Literaturüberblick bieten PASSIE, T. et al.: Neurotheologie. In: *Der Nervenarzt* (2012), Online-Vorabveröffentlichung vom 6. April 2012, <http://dx.doi.org/10.1007/s00115-011-3384-6>.

nisse angesichts ihrer methodischen Limitationen nicht überinterpretiert werden. Welche Lösungsansätze Habermas selbst für die in der D-These zum Ausdruck gebrachte Problematik sieht, ob er schließlich doch eine auch inhaltlich-affirmative Annäherung an Religion(en) im Sinne der A-These favorisiert, ist im Ergebnis eine offene Frage.⁵² Habermas sorgt sich zwar erklärtermaßen um die „entgleisende Modernisierung“⁵³, doch bleibt unklar, welche Art von ‚Inspiration‘ die säkulare Vernunft seines Erachtens aus der Religion zu beziehen vermag, welchen (ethischen? weltanschaulichen? gar metaphysischen?) ‚Input‘ sich nichtreligiöse Bürger von ihren religiösen Zeitgenossen holen können sollten. Ungeklärt bleibt bisher auch, inwieweit das Ende der Säkularisierungsthese auch eine Revision der These vom nachmetaphysischen Zeitalter zur Folge hat bzw. haben müsste. Klar ist lediglich, dass Habermas‘ Thesen eine kognitivistische Religionsauffassung voraussetzen.

3. Fazit

Im Lichte der Kontextualisierung der zentralen religionsbezogenen Thesen Habermas‘ lässt sich nun eine Antwort auf die Ausgangsfrage formulieren. Habermas ist kein Religionsphilosoph im engeren Sinne, wie man ihn im Rahmen der theologisch-philosophischen Tradition fassen könnte. Er beschäftigt sich nicht mit den ‚klassischen‘ Fragen nach der Existenz Gottes oder der Unsterblichkeit der Seele; Fragen, die nicht nur von philosophiehistorischem Interesse sind, sondern in der zeitgenössischen analytischen Religionsphilosophie noch heute kontrovers behandelt werden (vgl. etwa die Arbeiten von Plantinga, Shoemaker, Zagzebski und anderen). Mein Einwand (E₁) gegen die eingangs formulierte Annäherungsthese (A) ist damit zu differenzieren: Eine auch ‚inhaltlich-affirmative‘ Annäherung Habermas‘ an (die) Religion(en) jenseits der thematischen Befassung hat nicht stattgefunden. Für Habermas steht vielmehr die Frage nach der möglichen Rolle der Religion im öffentlichen Diskurs im Vordergrund. Doch kann Habermas, wenn gleich sein Hauptaugenmerk auch auf die politische Dimension gerichtet ist, damit problemlos als Religionsphilosoph in einem weiteren Sinne eingeordnet werden.

Mein zweiter Einwand (E₂) bezieht sich auf die in der (A)-These implizit zum Ausdruck gebrachte Periodisierung von Habermas‘ Werk. Eine verbreitete Auffassung lautet, die Beschäftigung mit der Religion charakterisiere eine distinkte Schaffensperiode in Habermas‘ Werk, deren Beginn etwa bei

⁵² Vgl. jüngst KÜRZDÖRFER (Fn. 7).

⁵³ HABERMAS 2005b (Fn. 2), S. 247. Dazu auch QUANTE 2007 (Fn. 46).

der Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001⁵⁴ anzusetzen sei. Dagegen behaupte ich, dass diese Rede keinen ‚Bruch‘ in Habermas' Denken markiert. Zur Begründung genügt schon ein kurzer Blick in frühere Schriften ähnlich öffentlichen Charakters, insbesondere die Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem 1978, *Die verkleidete Tora*, die 2011 erneut in einer Essaysammlung mit dem Titel *Politik, Kunst, Religion*⁵⁵ veröffentlicht worden ist. Zu Ehren des Erforschers der jüdischen Mystik beschreibt Habermas mit Blick auf die hermeneutische Tradition und Aufgabe der Geisteswissenschaften deren „Ambivalenz zwischen der Erhellung von Dokumenten, aus denen wir noch Lebenswichtiges lernen können, und der Entzauberung ihres dogmatischen Geltungsanspruchs“⁵⁶. Scholem zeige anhand biographischer Beispiele aus dem 18. Jahrhundert das „Umschlagen der Mystik in Aufklärung“. Habermas beurteilt die Transformation des Religiösen, diese „Umsetzung religiöser Gehalte in politische“ (2011 [1978], S. 139) prima facie im Sinne der S-These. Doch warnt er auch vor unerwünschten Pfaden der Sakularisierung und nimmt damit die D-These vorweg:

Unter den modernen Gesellschaften wird nur diejenige, die wesentliche Gehalte ihrer religiösen, über das bloß Humane hinausweisenden Überlieferung in die Bezirke der Profanität einbringen kann, auch die Substanz des Humanen retten. (2011 [1978], S. 141)

Für das Judentum prophezeit Habermas (ebd.) – in Antizipation der S_{post}-These? –, dass es als „ein spirituelles Unternehmen“ auch die weltliche Aneignung seiner religiösen Gehalte überstehen wird, ja dass „es [...] auch deren Säkularisierung zu überleben [vermag]“. Die Arbeit des Philologen reflektiert Habermas dahingehend, dass „die großen Philologen und Historiker der Geisteswissenschaften immer auch ein Stück Jurist, Theologe oder Philosoph geworden“ seien (2011 [1978], S. 131). Angesichts mystischer Texte (denen also per definitionem eine nonkognitivistische Religionsauffassung zugrunde liegt) tut sich die besondere Schwierigkeit („doppelte Distanz“⁵⁷) auf, dass erstens der Interpret nicht selbst zum Mystiker werden kann und zweitens der Zugang auch dann versperrt bliebe, wenn er es denn könnte, denn: „[d]iese Texte sollen das Unaussprechliche aussprechen“. Als Ausweg präsentiert Habermas die Annäherung an den Gegenstand „über eine *Theorie des Gegenstandes*“:

⁵⁴ Vgl. HABERMAS 2001 (Fn. 3).

⁵⁵ HABERMAS, Jürgen: *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*. Philipp Reclam jun. Stuttgart 2011, darin S. 127–143.

⁵⁶ Ebd. S. 133.

⁵⁷ HABERMAS, Jürgen: *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*. Philipp Reclam jun. Stuttgart 2011, darin S. 133.

Die theoretische Aneignung des Gehaltes mystischer Überlieferungen ist die einzige Brücke, über die die Philologie der Mystik, wenn sie irgend etwas verstehen und verständlich machen will, gehen muß. (2011 [1978], 131 f.).

Ersetzt man in diesem Zitat ‚Mystik‘ verallgemeinernd durch ‚Religion‘, so erscheint die Ü-These in neuem Licht. Die Übersetzbarkeit selbst dem eigenen Verständnis nach unübersetzbarer Texte und Gehalte wird anhand der Arbeit des Philologen beschrieben. Es bedarf einer theoretischen Erfassung des Gegenstandes: Mit Blick auf die Ü-These würde dies bedeuten, dass die geforderte Übersetzungsarbeit nicht von den Religiösen selbst, seien es einzelne gläubige Individuen oder religiöse Würdenträger, sondern nur von professionellen Interpreten, Wissenschaftlern des Religiösen geleistet werden kann und soll. Liegt der Ball damit im Feld der Theologen? – Festzuhalten ist, dass Habermas in dieser Rede von 1978 Thesen vertritt, die eine verblüffende Ähnlichkeit zu den oben in seinen jüngeren Schriften herauspräparierten drei Kernthesen zur Religion aufweisen. Abgesehen von der empirisch initiierten Revision der S-These stehen die religionsbezogenen Schriften, die Habermas seit der Jahrtausendwende verfasst hat, damit in einer Kontinuität zu seinem früheren Werk, die es nicht erlaubt, von einer ‚neuen‘ Schaffensphase auszugehen. Ich komme daher zu dem Schluss, dass Habermas sich nach wie vor in der Richtung der sprachphilosophisch und kommunikationstheoretisch vorgezeichneten Linie der praktischen Philosophie mit politisch-pragmatischem Anliegen bewegt. Habermas ist und bleibt zu allererst ein politischer Philosoph, der sich der Frage nach der ‚Beharrungskraft‘ von Religion im „postsekulären Zeitalter“ und der Problematik der Verständigung zwischen Religiösen und Nichtreligiösen in freiheitlich-demokratischen Gesellschaften westlicher Prägung angesichts des Faktums des Pluralismus und vor dem besonderen Hintergrund zunehmender internationaler Verflechtungen zugewandt hat. Man könnte argumentieren, Habermas führte damit nach dessen Tod das Projekt von Rawls fort: *The Idea of Public Reason Revisited*. Die Kritik, die Habermas gegenüber Rawls vorbringt, Rawls verlange von religiösen Bürgern eine unzumutbare Spaltung in eine religiös-private und eine (neutrale) politische-öffentliche Identität, spricht für diese Annahme. Das ist aber eine Frage für eine andere⁵⁸ Untersuchung.⁵⁹

⁵⁸ Vgl. wiederum den Beitrag von Lukas SOSOE in diesem Band.

⁵⁹ Ich danke Professor Robert THEIS für das herzliche Willkommen, das er mir im Fachbereich Philosophie der Universität Luxemburg bereitet hat, sowie für seine fürsorgliche Unterstützung insbesondere zu Beginn meiner Assistentenzeit im Jahr 2009.

Kants Kryptoanthropologie¹

RAOUL WEICKER

In der *Anthropologievorlesung* von 1798 scheint Kant eine Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch? zu geben und damit jene vierte Frage zu beantworten, auf die sich, nach der *Logikvorlesung*, die bekannten Fragen „Was kann ich wissen?“, „Was soll ich tun?“ und „Was darf ich hoffen?“ beziehen. Doch genau diese Interpretation, die teils durch Kants eigene Aussagen veranlasst wird, ist irritierend und reizt zum Hinterfragen an, da die drei Unterdisziplinen der Philosophie, die auf die genannten Fragen Antwort geben sollen, jeweils auf *apriorische* Prinzipien abzielen, während die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* mit dieser Optik bricht, indem sie nur in Verbindung mit *aposteriorischen* Erkenntnissen angeführt wird.

Doch wenn Kant explizit im Titel seiner *Anthropologie* darauf verweist, diese sei *in pragmatischer Hinsicht* konzipiert, dann könnte man vermuten, es gebe eine Anthropologie, die erstens nicht pragmatisch gelesen werden sollte und sich zweitens komplementär zu dieser verhält. Vor dem Hintergrund der zwei ersten *Kritiken* sowie der *Religionsschrift* und aus Liebe zu Systemhaftigkeit, wäre diese andere Anthropologie in „reiner Hinsicht“ zu verstehen. Eine solche Disziplin wird von Kant aber nicht gesondert abgehandelt oder ausgewiesen.

In der *Kritik der reinen Vernunft* fragt Kant in erster Linie nach den *apriorischen* Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Diese Formel wollen wir in ihrer Grundform für unsere Absichten beibehalten und auf die restlichen drei Wissensgebiete ausweiten, weil sich dadurch eine nicht uninteressante Spur eröffnet. Wenn wir also sagen dürfen, die *Kritik der reinen Vernunft* ergründe die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und liefere zugleich eine Antwort auf die Frage „Was kann ich wissen?“, dann muss ich, wenn ich die Frage „Was soll ich tun?“ beantworten will, herausfinden, unter welchen Voraussetzungen moralisches Handeln überhaupt möglich wird. „Was darf ich hoffen?“ fragt dann nach den Grundannahmen, die den Glauben ermöglichen. Eine *apriorische* oder *reine* Anthropologie fordert, gemäß diesem Modell, nach den Bedingungen der Möglichkeit vom Mensch-Sein zu fragen.

¹ Zitate aus der *Kritik der reinen Vernunft* werden nach der Auflage B angegeben. Andere Schriften von Immanuel KANT werden nach der Akademieausgabe (AA) zitiert. Hervorhebungen werden getilgt.

1. Systematisch-anthropologische Eingrenzung

Wenn wir Philosophie systematisch als Wissenschaft der Prinzipien verstehen, dann wollen wir diesen Ansatz ebenfalls für jede sich aufbauende Disziplin weiterführen. Drei Aspekte einer systematischen Anthropologie sollen diesbezüglich näher erwogen werden²:

1. Die Wesensmerkmale des Menschen (Anthropina);
2. Die Frage nach der Beziehung zwischen Mensch und Tier;
3. Die Frage nach der Beziehung zwischen Mensch und Gott.

Die Abhandlung des ersten Themas ist Grundvoraussetzung einer jeden anthropologischen Theorie, während die Auseinandersetzung mit dem zweiten und dritten Thema vor allem als Probestein im Hinblick auf Kohärenz und Konsistenz des ersten Themenkreises dienen.

Im Folgenden soll *zuerst* untersucht werden, inwiefern sich die Annahme einer reinen Anthropologie als *Kryptoanthropologie* bei Kant vor allem anhand dreier wesentlicher Momente überhaupt vertreten lässt, um *zweitens* entlang der drei obigen anthropologischen Hauptthemen anzudeuten, welche systematischen Konsequenzen sich für die Auslegung des Kantischen Werks ergeben.

2. Die Rolle der Vernunft in der Logikvorlesung

In Kants *Logikvorlesung* aus dem Jahre 1800 lesen wir nach der Formulierung der vier oben genannten Fragen in der Einleitung:

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.³

Wenn es ein Zusammenspiel zwischen den Antworten der drei ersten Fragen gibt, was wir bereits seit der *Elementarlehre* der Erstauflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 wissen⁴, und diese sich zusammen auf die letzte wiederum beziehen sollen, dann will es nicht einleuchten, warum die letzte Frage nicht auch wie die drei vorherigen in „reinem Sinne“ beantwortet werden sollte.

Das Verb „beziehen“ verweist im obigen Zitat aus der *Logik* auf eine systematische Abhängigkeit, die offensichtlich der Anthropologie als übergeordneter Disziplin zuerkannt wird. Es wird bei Kant immer dann benutzt,

² Vgl. LANDMANN, Michael: Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart. Berlin/New York 1982.

³ Logik, AA IX:25.

⁴ Kritik der reinen Vernunft, B 833.

wenn etwas mit etwas anderem in Relation steht, aber von seinem Wesen her verschieden ist. Bei diesem In-Beziehung-Stellen kommt es aber immer zu synthetischer Erkenntniserweiterung. Eine solche Interpretation scheint aber die komplette „reine“ Philosophie Kants als teleologisches Modell *in puncto* Metaphysik, Moral und Religion auf den Kopf zu stellen. In Bezug auf ihre Wichtigkeit müssten wir dann nämlich Kants vier Fragen dahingehend anders ordnen, dass an erster Stelle, wenn auch auf einer Metaebene, die Frage nach dem Menschen als oberste stünde. Eine Ebene tiefer folgten dann erst die anderen drei.

In der Einleitung zur *Logik* werden die vier Fragen im Rahmen von Kants Definition der Philosophie nach dem *Weltbegriff* formuliert:

Denn Philosophie in der letzten Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, allen andern Zwecke subordiniert sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.⁵

Daraus folgt die Existenz einer letzten Bestimmung der „menschlichen Vernunft“, der alle anderen Bestimmungen untergeordnet sind. „Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf“⁶ die vier Fragen zurückführen.

Doch kann daraus bereits ein erstes, anthropologisches Wesensmerkmal bei Kant gefolgert werden, nämlich die Vernunft? Diese Annahme wäre nicht nur philosophisch berechtigt, sondern könnte sich auch mit der Vier-Fragen-Interpretation vertragen, weil die Titel der betroffenen Hauptschriften, *Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft* und *Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft* explizit auf die Vernunft als Mittelpunkt der Analyse verweisen. Die Aufgabenbereiche des Philosophen in „weltbürgerlicher Bedeutung“⁷ richten sich dann nach dem Was? – „die Quellen des menschlichen Wissens“⁸, dem Wozu? – dem „Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauch alles Wissens“⁹, und dem Bis-Wohin? – die „Grenzen der Vernunft“¹⁰, folglich nach den Themen der drei eben genannten Werke.

Es ist interessant, auf den Begriff „weltbürgerlich“ einzugehen, der ebenfalls an obiger Stelle genannt wird. Dieses Adjektiv versteht sich komplementär zum Nomen „Weltbürger“, und „Weltbürger“ darf in diesem Kontext

⁵ Logik, AA IX:25.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

als „aufgeklärter vernunftbegabter und vernunftbewusster Bürger“ interpretiert werden, der nicht an spezifische geographische, zeitliche, geschlechtliche, oder rassische, kurz *aposteriorische* Bedingungen gebunden ist. Weltbürger haben für Kant den kleinsten gemeinsamen menschlichen Nenner gemeinsam: die Vernunft¹¹. Die Menschen sind folglich auch mit den gleichen, notwendigen und allgemeingültigen Merkmalen dieser Vernunft ausgestattet, d.h. mit den gleichen Grundbestimmungen, die das Mensch-Sein in seiner tendenziellen Vollendung erst ermöglichen. Eben diese apriorischen Grundvoraussetzungen sind das Hauptthema einer reinen Anthropologie, die den Menschen als Menschen untersuchen will, noch bevor er mit dem *aposteriorisch* Gegebenen in Kontakt kommt.

3. Pragmatische Anthropologie und der Brief an Stäudlin

Ein etwas befremdliches Ergebnis erhalten wir, wenn wir Kants Brief an Carl Friedrich Stäudlin vom 4. Mai 1793 lesen¹². Dieses Schriftstück wurde zwischen Redaktion und Publikation der *Religionsschrift* verfasst, die nach Auskunft des genannten Briefs die dritte Kantische Frage mittels der Religion beantwortet. Kant wiederholt hier, dass die Antworten auf die ersten drei Fragen, die drei Aufgaben der „reinen Philosophie“ sind und auf diese die vierte Antwort „folgen sollte“. Diese Stelle fordert ein, „folgen sollte“ als „danach kommen sollte“ zu interpretieren und nicht als „daraus schließen könnte“. Ebenfalls äußert sich Kant hier nicht darüber, ob diese nun auch als „reine Philosophie“ zu bezeichnen sein soll – im Gegenteil, er verweist sogar darauf, über diese „seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen“¹³ zu haben. Sie wird zusätzliche fünf Jahre später, im Jahre 1798, in der ersten Auflage als Vorlesungsschrift erscheinen und trägt den eindeutigen und für unsere These unvorteilhaften Titel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

Aus Kants brieflichem Nachlass geht ebenfalls hervor, dass die Publikation der *Anthropologievorlesung* beim „Publikum“¹⁴ schon lange erwartet wird. In Bezug auf unsere Fragestellung und unsere Erwartungen hinsichtlich ihrer Lösung kann dies aber nicht darauf zurückzuführen sein, dass das zeitgenössische Publikum etwa eine Antwort auf die vierte Frage in reinem Sinne erwartet hätte. Der Gedanke einer reinen Anthropologie wird hier nicht erwähnt und scheint bei Kant auch nicht gefasst gewesen zu sein. Die

¹¹ Vgl. HÖFFE, Otfried: Kants Kritik der reinen Vernunft. München 2003, S. 20.

¹² Brief an Carl Friedrich STÄUDLIN (4.5.1793), AA XI:429.

¹³ Ebd.

¹⁴ Fragmentarisch erhaltener Brief von Johann Heinrich TIEFTRUNK (5.11.1797), AA XII:219.

vorhergehende Dauer von rund 25 Jahren, in denen Kant diese Vorlesung in Königsberg gehalten hat, scheint dies weiter zu bekräftigen.

Es darf also nicht überraschen, wenn Kants Beantwortung der Frage „Was ist der Mensch?“ in der Anthropologie nicht im Sinne einer vierten reinen Schrift ausfällt. Allein der Titel schließt von der Wortwahl eine Lesart unter *apriorischen* Aspekten aus. Er lautet ja, Anthropologie in „pragmatischer Hinsicht“ und das Adjektiv „pragmatisch“ will sich nicht mit dem Adjektiv „rein“ vertragen und ist diesem in seiner Interpretation vielmehr als „aposteriorisch“ diametral gegenübergestellt.

In der Vorrede der *Anthropologievorlesung* unterscheidet Kant zwei Disziplinen von Anthropologien: die *physiologische* und die *pragmatische Anthropologie*:

Die physiologische Menschenkenntniß geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll.¹⁵

Die beiden wesentlichen Kriterien dieser Unterscheidung sind *Natur* und *Freiheit*, allerdings bereits in *aposteriorischem* Sinn. Die *physiologische Anthropologie* beschreibt den Menschen, wie er von Natur beschaffen ist, „was die Natur aus dem Menschen macht“¹⁶, während die *pragmatische* beschreibt, was der Mensch mittels des Gebrauchs seiner Handlungsfreiheit aus sich macht, kann oder soll. Keine der beiden Unterdisziplinen lässt sich jedoch zur Stützung unserer These verwerten.

Die Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit bildet einen zentralen Topos in Kants Philosophie, so z.B. auch wenn er die Begriffe *Metaphysik der Natur* und *Metaphysik der Sitten* in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 einführt¹⁷. Beide sind auf *apriorische* Erkenntnisse ausgerichtet und fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis beziehungsweise Moral, d.h. *apriorische* Naturgesetze und das *apriorische* Sittengesetz.

Es ist weiterhin klar anzunehmen, dass das *Apriorische* dem *Aposteriorischen* vorausgeht, weil ja das *apriorische* Erkenntnisvermögen die Bedingungen für die Möglichkeit von der *aposteriorischen* Erkenntnis erst erlaubt. So muss es sich auch für die Anthropologie in ähnlicher Weise verhalten, d.h. bevor wir Anthropologie in *pragmatischer* Hinsicht angemessen betreiben können, müssen zuerst die *apriorischen* Bedingungen des Mensch-Seins eindeutig geklärt werden. Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* setzt

¹⁵ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII:119.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV:387–388; *Die Metaphysik der Sitten*, AA VI:216–217.

nämlich in der Einleitung den Menschen als „freihandelndes Wesen“ voraus, ein Prinzip, das wir vor allem erst durch die praktische Philosophie Kants kennen. Wenn also dies der praktischen Anthropologie vorausgeht, dann also auch eine jede reine Anthropologie.

Folgende beiden Thesen können zurückbehalten werden:

1. Kant thematisiert in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* keine reine Anthropologie.
2. Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* schließt die mögliche Existenz einer reinen Anthropologie innerhalb des Gesamtwerkes nicht aus.

Über die erste These herrscht in der Kant-Forschung weitgehend Einstimmigkeit¹⁸. Eine ähnlich eindeutige Zustimmung der zweiten These lässt sich aber nicht finden. Diesbezüglich argumentiert Gerd Wolandt 1996 z.B., dass Anthropologie „innerhalb der Philosophie, die eine Prinzipienlehre aus reiner Vernunft ist“¹⁹, grundsätzlich bei Kant keinen Platz hätte. Eine Anthropologie als übergeordnetes System aller Wissenschaften wiederfinden zu wollen, wäre folglich eine Überschätzung innerhalb ihrer Funktion in Kants Gesamtwerk.

4. Die beiden ersten Kritiken

Ein wesentlicher Angelpunkt im Verständnis von Kants Transzendentalphilosophie, so wie sie in der *Kritik* grundgelegt wird, ist neben der „Umänderung der Denkart“ sicher die Unterscheidung von „Erscheinung“ (*phaenomenon*) und „Ding an sich selbst“ (*noumenon*). Diese Unterscheidung enthält in gewisser Weise die Lösung aller Probleme der herkömmlichen Metaphysik, da diese, laut Kant, darauf zurückzuführen sind, dass eben dort diese Unterscheidung in der Perspektive von Erkenntnisvermögen und synthetischer Erkenntniserweiterung nicht gemacht wird²⁰. Sie kann für jeden problematischen Gegenstand der Metaphysik herangezogen werden und betrifft nicht nur Dinge, die um uns herum im Mannigfaltigen gegeben sind, sondern auch den Menschen selbst, da er sich als Teil in das Ganze einfügt. So verwundert es nicht, dass wir für das Verständnis der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, die auf die erste *Kritik* folgt und die zweite vorbereitet, auf die Unterscheidung eines *homo noumenon* und eines *homo phaenomeneon*

¹⁸ Vgl. BRANDT, Reinhard: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Hamburg 1999, S. 37–43.

¹⁹ WOLANDT, Gerd: Kants Anthropologie und die Begründung der Geisteswissenschaften. In: OBERER, Hariolf u.a. (Hrsg.): Kant. Analysen – Probleme – Kritik. Band 1. Würzburg 1996, S. 358.

²⁰ Kritik der reinen Vernunft, B XX–XXI, B XXV–XXVIII, B 349–732.

zurückgreifen müssen, um den kategorischen Imperativ als synthetischen Begriff vollends in seiner Möglichkeit zu verstehen, der mich zugleich an die *noumenale* Verstandeswelt als auch an die *phaenomenale* Sinnenwelt bindet²¹. Kant selbst ermahnt den Leser, hier keinen scharf trennenden Dualismus zu sehen, sondern bloß eine „rohe Unterscheidung“²². Für unseren Bedarf bleiben die verschiedenen epistemischen Blickwinkel der Selbsterkenntnis aber nicht ohne Bedeutung.

Gegen den vorhin zitierten Gerd Wolandt lässt sich ein Einwand erheben, den Norbert Hinske bereits im Jahre 1966 in *Kants Idee der Anthropologie* formuliert hat. Er vertritt die These, den Begriff der Anthropologie vielschichtiger zu lesen, als man es bei einem schnellen Überfliegen von Kants Gesamtwerk annehmen sollte. In besagtem Aufsatz erwägt er die Möglichkeit einer transzendentalen Anthropologie, „anthropologia transcendentalis“²³, wie Kant sie selbst in der *Reflexion 903*, in einer Randbemerkung seines Handexemplars von Alexander Gottlieb Baumgartens *Metaphysik* festhält²⁴.

Die Phase y, aus der die besagte *Reflexion 903* stammt, wird zeitlich von Erich Adickes auf die Jahre 1776–1778 festgelegt, eine Zeit der intensiveren Auseinandersetzung des Projektes der *Kritik der reinen Vernunft*. Auch wenn es sich bei dieser Reflexion um eine Glosse handelt, die in keiner Weise belegt, wie und ob Kant eine reine Anthropologie entwickelt hat, so zeigt sie doch, dass die Idee eben dieser Anthropologie ihm nicht gänzlich unbekannt gewesen ist. Norbert Hinske führt dies vor allem auf den Einfluss von Johannes Nikolaus Tetens' Begriff der „Transzendentalphilosophie“ zurück, den dieser weiter fasst als Kant dies tut²⁵.

Doch diese hoffnungsvolle Erwartung wird durch die Lektüre der *Kritik der reinen Vernunft* zunächst getrübt, wie sich auf B 833 zeigt: Hier sind zwar die drei ersten Fragen wiederzufinden, allerdings nicht die letzte. Dieser Befund stört unsere Suche nach einer *apriorischen Kryptoanthropologie*

²¹ Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV:453–455.

²² Vgl. ebd. AA IV:451.

²³ Reflexion 903, AA XV:395. – Diese Reflexion stammt aus den *Erläuterungen zur Psychologia empirica in A. G. Baumgartens Metaphysica* und befindet sich im Band 15, *Reflexionen aus dem Nachlaß: Anthropologie*.

²⁴ Vgl. HINSKE, Norbert: Kants Idee der Anthropologie. In: ROMBACH, Heinrich (Hrsg.): Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Freiburg/München 1966, S. 410–427.

²⁵ Vgl. TETENS, Johannes Nikolaus: Über die allgemeine speculativische Philosophie. Bützow/Wismar 1775. In: UEBELE, Wilhelm (Hrsg.) Philosophische Versuche von Johan Nic. Tetens. Band 4. Berlin 1913 (Neudruck seltener philosophischer Werke), S. 17 f.; HINSKE, Norbert: Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant. Stuttgart 1970, S. 32.

erneut. Warum fehlt hier diese Frage? Drei Möglichkeiten können ins Auge gefasst werden:

1. Entweder, die Frage ist dem Schreiber der *Kritik* noch unbekannt und erscheint ihm erst später in diesem Zusammenhang als sinnvoll,
2. oder, die Frage findet in der kritischen Philosophie keinen Platz, weil sie exklusiv einen *aposteriorischen* Bezug hat,
3. oder, die Frage findet ihren Platz in der kritischen Philosophie, weil sie sich systematisch mit dem Textverlauf der *Kritik* verträgt und Kant sie aus unbekannten Gründen (noch) weggelassen hat.

Wir erlauben uns, in Richtung der dritten Annahme zu tendieren, und diese Ergänzung vorzunehmen, um zu sehen, bis wohin die Konsequenzen einer solchen Annahme systematisch führen können. Wir wollen also weiter analysieren, was passiert, wenn wir das Manko der *Kritik* beheben, indem wir annehmen, die vierte Frage sei auch hier bereits anzutreffen.

Wenn wir nämlich zeigen können, dass die Frage „Was ist der Mensch?“ systematisch in die *Kritik der reinen Vernunft* hineinpasst, dann ist in unserem Sinne ein wichtiger Schritt gelungen, weil gerade hier der ganze Bauplan der reinen Philosophie Kant bereits geliefert wird.

Helmut Fahrenbach hat 1975 zu diesem Ansatz eine erste Teillösung bereit gestellt²⁶. Er schlägt vor, die systematische Leerstelle durch die Einführung der Bedeutung der Philosophie als „Weltbegriff“ zu füllen. Diese Formulierung findet sich auch in der *Kritik der reinen Vernunft* und nicht nur in der *Logikvorlesung*²⁷. Auch hier verweist das Präfix „Welt“, ähnlich wie bei „Weltbürger“, auf universal ausgerichtete Vernunft. „Weltbegriff“ heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert²⁸. Der Weltbegriff bezieht sich also auf das Hinterfragen der wichtigsten Wissensgebiete, die den Menschen in seinem Leben antreiben. Weltbegriff steht also für „wahre“ Philosophie.

Kant unterscheidet hier, genauso wie in der *Logik*, die *Philosophie als Schulbegriff* von der *Philosophie als Weltbegriff*. Die *Philosophie als Schulbegriff* bezeichnet ein System von Erkenntnissen, das in seinem Aufbau logisch vollkommen ist. Diese Art der Philosophie besteht aber nur als unerreichbare Idee und nicht *in concreto*²⁹. Die *Philosophie als Weltbegriff* geht auf den wesentlichen Zweck der Vernunft zurück. Sie erklärt den Grund, warum etwas geschieht. In Kants Augen kommt es in der Philosophie auf

²⁶ Vgl. FAHRENBACH, Helmut: Zur Problemlage der Philosophie. Eine systematische Orientierung. Frankfurt 1975, S. 66–73.

²⁷ Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, B 866.

²⁸ Vgl. ebd. B 867.

²⁹ Vgl. ebd. B 866. – Deswegen kann Philosophie nicht gelernt werden, sondern nur das Philosophieren.

letztere an, und das heißt; auf die Grundbestimmung des Menschen. Diese liegt im Praktischen:

Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transcendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. In Ansehung aller drei ist das bloß speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering [...].³⁰

Wenn demnach diese drei Cardinalsätze uns zum Wissen gar nicht nöthig sind und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden: so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische angehen müssen.³¹

Dies hat für die *Kritik der reinen Vernunft* ein dem Anschein nach nachteiliges Resultat im Hinblick auf ihren Stellenwert, denn auch wenn sie zeitlich der *Kritik der praktischen Vernunft* vorausgeht und ihr heute die meiste Bedeutung innerhalb der Kantrezeption zuteil wird, so muss sie doch an letztere ihren Platz auf dem Siegerpodest abgeben³². Dieser Befund deckt sich auch mit den *Schlussbemerkungen* am Ende des zweiten Abschnitts des *Kanons der reinen Vernunft* innerhalb der *Methodenlehre*, eben der Teil, der durch die drei Fragen eingeleitet wird. Hier weist Kant nämlich auch auf die Wichtigkeit der Moralthologie hin, die das oberste moralische Gesetz braucht um überhaupt in Glaubenssachen hoffen zu dürfen.

In der *Methodenlehre* der *Kritik der reinen Vernunft* liefert Kant nicht nur bereits den Entwurf für die Beantwortung der ersten Frage, sondern ebenfalls die komplette Skizze für die Beantwortung der beiden anderen Fragen. Es wäre nun verwunderlich, wenn es eine mit der ersten *Kritik* kompatible *Kryptoanthropologie* geben würde, aber keine weiteren Aussagen zu dem, was den Menschen ausmacht, was also seine nähere Bestimmung in reinem Sinne ist. Kant schreibt aber: „Die Moralthologie ist also nur von immanentem Gebrauche, nämlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das System aller Zwecke passen [...]“³³ Moralthologie ist nur von immanentem Gebrauch, weil sie unserer Natur innewohnend in der Welt dazu verhilft, „unsere Bestimmung in der Welt zu erfüllen“. Dies setzt aber die frühere Auffindung unserer Bestimmung voraus, denn nur dann können wir uns in ein teleologisch geordnetes Weltsystem einfügen.

Besonders in dem Abschnitt über die *Architektonik der reinen Vernunft* wird unser Verdacht erhärtet. Hier spricht Kant vermehrt von einem „wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“,³⁴ den es zu befördern gilt,

³⁰ Vgl. ebd. B 826.

³¹ Vgl. ebd. B 827 f.

³² Vgl. HÖFFE, Otfried: Kants Kritik der reinen Vernunft. München 2003, S. 312.

³³ Kritik der reinen Vernunft, B 847.

³⁴ Ebd. B 867.

dann sogar von einer „Idee [, die] aber seiner Gesetzgebung allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen wird“³⁵. Die Selbstgesetzgebung der Vernunft wird hier zwar nicht als „typisch“ menschlich erwähnt, aber als Merkmal. Darin scheint sogar die ganze Aufgabe der Philosophie zu liegen.

In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft.³⁶

Solche Gesetze finden wir zunächst in den ersten beiden *Kritiken*. „Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz“³⁷. Die erste Frage betrifft, wie wie vorhin erwähnt, die *Metaphysik der Natur*, die zweite die *Metaphysik der Sitten*, welche dann selber das Sprungbrett zur Beantwortung der dritten Frage bereitstellt³⁸.

An diesem Punkt unserer Argumentation innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* lässt sich ersehen, dass der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen ist, das sich zum einen als Mensch in der *Welt als Erscheinung* wahrnehmen kann und zum anderen als Mensch in der *Welt an sich selbst* denken kann. Für beide Wege der Selbsterkenntnis gibt es Gesetzgebungen und eine Hierarchie der Zwecke, beides in reinem Gebrauch. Eine *reine Anthropologie* analysiert eben die *apriorischen* Bedingungen des Mensch-Seins, noch ehe wir Erfahrungen machen.

Die bereits erwähnte *Reflexion 903* aus Baumgartens *Metaphysik* lautet in ihrer vollständigen Form:

Nicht die Stärke, sondern das einäugige macht hier den Cyclop. Es ist auch nicht genug, viel andre Wissenschaften zu wissen, sondern die Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft. *Anthropologia transscendentalis*.³⁹

Wenn wir nun die Metapher des Zyklopen erklären, dann meint Kant, dass die Einäugigkeit das Wesensmerkmal des Zyklopen als Prädikat der Gattung bestimmt, auch wenn er anderweitig über Stärke verfügt. Denn die Eigenschaft der Stärke, als irgendein Prädikat, ist ihm nicht allein eigen. Er teilt sie mit anderen Mythenwesen, wie etwa dem Minotaurus. Wenn wir nun in Analogie hierzu verfahren, um das Wesensmerkmal des Menschen zu bestimmen, so muss der Mensch die Vernunftkenntnis über die Vernunft

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd. B 868.

³⁸ Vgl. HÖFFE, Otfried: Kants Kritik der reinen Vernunft. München 2003, S. 313.

³⁹ Reflexion 903, AA XV:395.

selbst betreiben, denn in dieser Tätigkeit liegt seine Einäugigkeit. Der Leitspruch der Aufklärung „Sapere aude!“⁴⁰ reicht allein nicht aus um die Bestimmung des Menschen in Erfahrung zu bringen. Erst das *nosce te ipsum* der Vernunft liefert die gesamte Anleitung zu ihrer eigenen Selbsterkenntnis und nur eine „reine“ Anthropologie hätte die Aufgabe, sich mit den Bedingungen der Möglichkeit der Wissensgebiete der drei ersten Fragen zu befassen.

Die in diesem Abschnitt skizzierten Thesen basieren vor allem auf der Annahme, die Vier-Fragen-Problematik wäre Kant zur Zeit der Redaktion der *Kritik der reinen Vernunft* präsent gewesen. Diese Annahme stützt sich vor allem auf zwei Annahmen:

1. Die von Erich Adickes datierte *Reflexion 903* stammt tatsächlich aus dem vermuteten Zeitraum, was nicht mit Sicherheit behauptet werden kann.
2. Die *Kritik der reinen Vernunft* ist mit der Idee einer Kryptoanthropologie kompatibel, ohne dass Inkohärenzen oder Inkompatibilitäten für Kants Gesamtwerk entstehen.

5. Was ist der „reine“ Mensch?

Wir wollen nun versuchen, die Beantwortung der vierten Frage zu erhalten, indem wir skizzenhaft die Ergebnisse der drei ersten Antworten mit Blick auf die oben angeführten systematischen anthropologischen Bestimmungen (Anthropina) thematisieren.

1. Was ist der Mensch? – Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Wesen, das nicht wie bei Aristoteles seine Vernunft primär dazu benutzt, seine zweite anthropologische Bestimmung als staatenbildendes Wesen zu erfüllen, sondern der seine Vernunft auf sich selbst richten muss, um sich selbst erkennen zu können; dies tut der sich selbst erscheinende Mensch ohnehin, aber nur der Philosoph kann sein Interesse auf die *apriorische* Grundbestimmung des reinen Menschen richten. Aus diesem Vorgang entspringt dann auch eine *reine Anthropologie*. *Physiologische* und *pragmatische Anthropologie* beschreiben den Menschen in der *Erscheinung* und werden folglich von einer *reinen Anthropologie* abhängig, wenn man nach dem Menschsein in seiner ganzen Bestimmung sucht. Rückblickend auf die drei ersten Fragen, ergeben sich für die drei Aufgabenbereiche der reinen Anthropologie drei Gruppen von reinen Anthropina: Für das Wissen-Können, sind das die prinzipienhaften Voraussetzungen der sinnlichen Erkenntnis, *Raum* und *Zeit*, die des Verstandes, der *Kategorien* und *Grundsätze*; für das Tun-

⁴⁰ Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, AA VIII:35.

Sollen, der *freie Wille*, der allein dem *kategorischen Imperativ* verpflichtet ist; schließlich für das Hoffen-Dürfen, die *Postulatenlehre*, dass wir eine unsterbliche Seele besitzen und dass es einen Gott gibt, der unsere doppelte Gesetzhaftigkeit in der Natur und in der Moral bestimmt, mit der anschließenden Hoffnung auf Glückseligkeit. Die dem Menschen eigene Aufgabe liegt aber vor allem in der Moral.

2. Wie unterscheidet sich der Mensch vom Tier? Der Unterschied zwischen Mensch und Tier wurzelt in der Vernunft mit allen Konsequenzen, die sich daraus für Wissen, Moral und Religion ergeben. Das Tier verfügt nicht über Selbsterkenntnis, weil es nicht über seine *noumenale* Wesenheit reflektieren kann und kommt nicht über seine *phaenomenale* Wesenheit hinaus. Es bleibt ein Wesen, das in einem *Reich der Zwecke*, gemäß der *Grundlegung*⁴¹, keinen Selbstzweck hat und durchaus als Mittel zum Zweck dienen kann. Der Mensch ist seiner *physis* nach zwar an *Naturgesetze* gebunden, in moralischen Fragen aber hat er einen *freien Willen*, während das Tier ausschließlich von *Naturgesetzen* und heteronomen *Neigungen* bestimmt wird.

3. Wie steht der Mensch zu Gott? Vom Standpunkt der *Kritik der reinen Vernunft* her ist es dem endlichen Vernunftwesen versagt, Gottes Dasein zu erkennen. Freilich ist es erlaubt, an einen Urheber und Gesetzgeber der Welt als System, sowohl für Natur als auch für Moral, zu glauben. Wenn für uns aber nichts ohne Grund passiert und Gottes Wille sich in den Naturgesetzen des „bestirnten Himmels über mir und dem moralische Gesetz in mir“⁴² dadurch manifestiert, „daß etwas sei (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll; dieses, daß etwas sei (was als oberste Ursache wirkt), weil etwas geschieht.“⁴³, dann ist es zumindest vernünftig, an die Existenz Gottes zu *glauben*, auch wenn wir hinsichtlich des Daseins Gottes nichts wissen können.

In einem Aufsatz aus dem Jahre 2004 behandelt Robert Theis die Frage nach „Kants Menschenbild im Horizont von Metaphysik, Moral und Religion“⁴⁴. Er verweist dort am Ende auf Kants Ausspruch der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* von 1784 über den Menschen als aus „krummem Holze“ gemacht. Eine ähnliche Aussage finden wir auch später in der bekannteren *Religionsschrift* von 1793:

⁴¹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV:433–434.

⁴² Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, AA V:161.

⁴³ Kritik der reinen Vernunft, B 834.

⁴⁴ THEIS, Robert: Kants Menschenbild im Horizont von Metaphysik, Moral und Religion. In: Imprimatur. Kritische Katholiken und ihre Zeitschrift Heft 1 (2004), S. 16–27. – Überarbeitete Fassung: DERS. Kant über die Frage: Was ist der Mensch? In: FABIAN, Bernard/ZINTZEN, Clemens (Hrsg.): Pegasea. Walter Georg Olms zum 85. Geburtstag. Hildesheim 2012, S. 193–207.

Die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist. Wie kann man aber erwarten, daß aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?⁴⁵

An dieser Stelle wird die „Idee eines ethischen gemeinen Wesens“ besprochen, die wir mit der Idee des reinen Menschen in Verbindung bringen können. Hierbei handelt es sich um ein unerreichbares Ideal, das von seiner „sinnlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist“.

In der früheren *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* lesen wir:

Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst und doch ein Mensch sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt.⁴⁶

Hier kann die tendenzielle „Annäherung zu dieser Idee“ des Menschen in seiner höchsten Vollendung durchaus als die Umsetzung der reinen Anthropologie verstanden werden, der seiner reinen Aufgabe als Mensch in der Erscheinung nie gerecht wird. Es kommt nicht zur „Auflösung“. In der Fußnote direkt dazu finden wir folgendes zur „Rolle des Menschen“:

Die Rolle des Menschen ist also sehr künstlich. Wie es mit den Einwohnern anderer Planeten und ihrer Natur beschaffen sei, wissen wir nicht; wenn wir aber diesen Auftrag der Natur gut ausrichten, so können wir uns wohl schmeicheln, daß wir unter unseren Nachbarn im Weltgebäude einen nicht geringen Rang behaupten dürften. Vielleicht mag bei diesen ein jedes Individuum seine Bestimmung in seinem Leben völlig erreichen. Bei uns ist es anders; nur die Gattung kann dieses hoffen.⁴⁷

Der Mensch scheitert aber nicht nur an seiner *Erscheinung* in der *phaenomenalen Welt*, sondern vor allem durch den Einfluss der Erscheinung auf die *noumenale Welt*. Wenn er seiner *noumenalen* Aufgabe nicht als *phaenomenales* Einzelwesen erfüllen kann, so kann der Mensch es doch als „Gattung“. Diese Interpretation lässt sich ebenfalls mit der Idee einer *reinen Kryptoanthropologie* vereinbaren. Wenn wir nämlich feststellen, dass der reine Mensch drei wesentliche Bereiche seiner Bestimmung erkennen kann, über die er in Erfahrung bringen kann, was er wissen kann, was er tun soll oder was er hoffen darf, dann ergeben sich zunächst für diese Bereiche auch drei

⁴⁵ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI:100.

⁴⁶ Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, AA VIII:23.

⁴⁷ Ebd.

verschiedene Arten an „Verwachsungen“, die aus der Erscheinung rühren: Für die Metaphysik sind das die wesentlichen Probleme der *Dialektik*, *Paralogismen*, *Antinomien* und das *Ideal der reinen Vernunft*, für die Moral, die *Antriebe*, *Begierden* und *Neigungen*, die sich der *Pflicht* gegenüber dem obersten *Sittengesetz* widersetzen und für die Religion schließlich das *böse Prinzip*, das unserer Hoffnung auf *Glückseligkeit* widerstrebt. Hier handelt es sich beinahe um pathologische Verstrickungen diverser Antithesen der Vernunft, die überwunden werden müssen, und zwar nicht nur um herauszufinden, was man nicht wissen kann, nicht tun soll oder nicht glauben darf, sondern auch um die Idee des reinen Menschen als Zweck an sich selbst erkennen zu können.

Diese dialektische Bestimmung des Menschen scheint ein zentraler Gedanke in Kants Werk zu sein, so hat beispielsweise Lothar Kreimendahl auf die relevante Bedeutung der Antinomienproblematik für die Entstehung der *Kritik der reinen Vernunft* hingewiesen⁴⁸. Auch Norbert Hinske zeigt in diesem Zusammenhang, wie eine historische Vorlage eben dieser Dialektik schon in der protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts enthalten ist⁴⁹. Gemäß dieser Interpretation wäre die Krummheit des Holzes sogar auf die irdische Fehlbarkeit des Menschen zurückzuführen und fände in biblischer Auslegung ihren Ursprung in der Erbsünde.

Es konnte gezeigt werden, wie die Annahme einer reinen Anthropologie sich als schwierig, aber sinnvoll erweisen kann. Auch wenn Kants *Kryptoanthropologie* der Entdeckung einer versteckten weiteren Disziplin nicht gleichkommt, so versteht sie sich vielmehr als implizite Disziplin, die es uns erlaubt, über den Text hinauszuschauen. In diesem Sinne versteht sich Kants Philosophie nicht nur als Philosophie, sondern als notwendige und allgemeingültige Lebensaufgabe.

Wenn Max Scheler behauptet, es gebe drei Gedankenkreise des Menschen, den jüdisch-christlichen, den philosophischen und den naturwissenschaftlich-psychologischen, dann stellt er gleichzeitig fest, dass die drei eigentlich immer inkommensurabel sind⁵⁰. Doch gerade Kants Idee einer *reinen Anthropologie* könnte vielleicht diese „Trialektik“ als regelrechten Kampfplatz aufheben, indem der systematischen Trennung zwischen *noumenalem* und *phaenomenalem* Menschen mit allen Konsequenzen der kritischen Philosophie mehr Bedeutung zuteil wird.

⁴⁸ Vgl. KREIMENDAHL, Lothar: Kant, der Durchbruch von 1769. Köln 1990.

⁴⁹ Vgl. HINSKE, Norbert: Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts. Über eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantischen Antinomienlehre. In: Archiv für Begriffsgeschichte Heft 16 (1972), S. 48–59.

⁵⁰ SCHELER, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bern/München 1983, S. 9 f.

Hoffen – Dürfen

Kants kritische Begründung des moralischen Glaubens

GÜNTER ZÖLLER

„Das Unzulängliche
hier wird's Ereignis“

(GOETHE, Johann Wolfgang von: Faust.
Zweiter Teil. V. 12106 f.)

Der Beitrag erörtert das systematische Verhältnis von Glaube und Vernunft bei Kant im Rekurs auf die Begründung und Begrenzung des moralischen Glaubens im Kanon der reinen Vernunft der „Kritik der reinen Vernunft“. Der erste Abschnitt behandelt das Wechselverhältnis von Wissenskritik und Glaubenskritik bei Kant. Der zweite Abschnitt bestimmt das komplexe Ineinander von theoretischen und praktischen Fragestellungen in Kants kritischer Frage nach dem, was der moralisch Handelnde im Hinblick auf den Erfolg seines Handelns hoffen darf. Der dritte Abschnitt untersucht Kants Verortung des Glaubens gegenüber den epistemischen Modi des Meinens und des Wissens und bestimmt den speziellen Status des moralischen Glaubens bei Kant. Der Fokus der textlichen und sachlichen Analysen liegt auf dem komplementären Verhältnis zwischen der vernunftkritischen Begrenzung des theoretischen Wissens zugunsten des moralischen Glaubens und der vernunftkritischen Begrenzung des religiösen Glaubens durch das Moralbewusstsein bei Kant.¹

¹ Mit ihrem Fokus auf der religionskritischen Dimension des Kanon der reinen Vernunft ergänzen die folgenden Ausführungen den moraltheoretischen und moralpsychologischen Schwerpunkt früherer Interpretationen dieses Lehrstücks der „Kritik der reinen Vernunft“ und deren vorwiegende Perspektive auf den in der ersten „Kritik“ vorliegenden Entwicklungsstand von Kants kritischer Moralphilosophie. Siehe dazu: GUEROULT, Martial: Canon de la raison pure et critique de la raison pratique. In: *Revue internationale de philosophie* 30 (1954), S. 331–357; DERS.: Vom Kanon der reinen Vernunft zur Kritik der praktischen Vernunft. In: *Kant-Studien* 54 (1963), S. 432–444; ALLISON, Henry E.: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge 1990, S. 54–59; RECKI, Birgit: Der Kanon der reinen Vernunft (A795/B823–A831/B859). In: MOHR, Georg/WILLASCHKE, Marcus (Hrsg.): *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Berlin 1998, S. 597–616.

1. Glauben statt Wissen?

Kaum ein Satz Kants hat wohl soviel Anlass zu Missverständnissen und Fehldeutungen gegeben wie die selbstinterpretatorische Auslassung in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“, in der es rückblickend auf das Unternehmen der „Grenzbestimmung der reinen Vernunft“² und im Tempus des Präteritum heißt: „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen ...“ (B XXX). In ihrer gedrängten Kürze suggeriert die Passage nicht nur den epistemischen Aufstieg vom Wissen zum Glauben, sondern auch das komplementäre Verhältnis zwischen der Zurückdrängung des Wissens und der Inthronisation des Glaubens, ja den telelogischen Übergang vom unzureichenden Wissen zum zulänglichen Glauben. Vor allem aber insinuiert die Rede von dem Aufheben des Wissens und dem Platzschaffen für den Glauben die Vorstellung von der Ersetzung des Wissens durch den Glauben – so als gelte es, auf mögliches oder gar wirkliches Wissen zu verzichten zugunsten des Glaubens, der dann an dessen Stelle treten könnte oder sollte. So aufgefasst würde Kants Formel über das Verhältnis von Wissen und Glauben die Aufopferung des Wissens für den Glauben beinhalten. In der von Kant gewählten topologischen Metaphorik ausgedrückt: Das Wissen hatte seinen Platz zu räumen für den Glauben.

Doch statt die formelhaft verknappte Gegenüberstellung von aufzuhebendem Wissen und einzuräumendem Glauben vorschnell aufzufassen als Programmanzeige für einen fälligen Austausch des Wissens durch den Glauben, empfiehlt sich ein Blick in den engeren und weiteren systematischen Kontext der fraglichen Formulierung: den engeren Kontext der programmatischen Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ und den weiteren Kontext des philosophischen Projekts der Selbstkritik der Vernunft. Wie aus der kritischen Theorie gegenständlicher Erkenntnis in der *Kritik der reinen Vernunft* hervorgeht, denkt Kant nämlich nicht daran, mögliches oder gar wirkliches Wissen – die ausgewiesene, objektiv validierte Erkenntnis der Gegenstände in Raum und Zeit (Erfahrung) – ganz oder auch nur teilweise aufzuheben zugunsten eines bloßen Glaubens an die

² Zu Konzept und Doktrin der Grenzbestimmung der reinen Vernunft siehe AA 4:350–365 (Prolegomena, Beschluß. Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft). Dazu auch ZÖLLER, Günter: In der Begrenzung zeigt sich der Meister: Der metaphysische Minimalismus der Kritik der reinen Vernunft. In: CHOTAS, Jiri, KARÁSEK, Jindrich und STOLZENBERG, Jürgen (Hrsg.): *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur „Transzendentalen Dialektik“ der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg 2010, S. 19–33.

in der Erfahrung gegebenen oder gebbaren Einzeldinge. Im unmittelbaren Kontext der problematischen Stelle zum Verhältnis von Wissen und Glauben bezeichnet Kant es sogar als einen „Skandal der Philosophie“, das Dasein der Dinge außer uns „bloß auf einen Glauben“ anzunehmen zu müssen (B XXXIX Anm.) und wendet sich damit gegen die an Humes epistemischer Skepsis orientierte fideistische Erkenntnislehre seines frühen Kritikers Friedrich Heinrich Jacobi.³

Auch das in der „Kritik der reinen Vernunft“ eigens exponierte und etablierte Metawissen um die nicht-empirischen, „transzendentalen“ Bedingungen möglicher gegenständlicher Erkenntnis kann schlechterdings nicht Gegenstand der in der Vorrede rückblickend verzeichneten Wissensaufhebung zugunsten der Glaubensermöglichung sein. An den Inbegriff der notwendigen Bedingungen möglicher Erfahrung samt der Gegenstände möglicher Erfahrung wird nicht geglaubt. Vielmehr ist die transzendente Erkenntnis von den reinen Formen der Anschauung, den reinen Verstandesbegriffen (Kategorien), den transzendentalen Schemata und den Grundsätzen des reinen Verstandes bei Kant ein Musterbeispiel für wissenschaftliche Erkenntnis und speziell für synthetische theoretische diskursive Erkenntnis a priori.

Genauso wenig können die reinen Vernunftbegriffe (transzendente Ideen) und die ihnen korrelierten Vernunftprinzipien der Transzendentalen Dialektik dem Wissen entzogen und für den Glauben vereinnahmt werden. Auch wenn die transzendentalen Ideen von Seele, Welt und Gott sich durch die Kritik der metaphysischen Vernunftschlüsse als bloß regulativ erweisen für die ideale Komplettierung der Erfahrung – im Unterschied zur konstitutiven Ermöglichung der Erfahrung durch die reinen Verstandesbegriffe –, sind sie nicht Gegenstände eines Glaubens, sondern in ihrer regulativen Funktion Gegenstände apriorischer theoretischer Erkenntnis und stellen insofern Wissensprinzipien dar.

Auch die im Horizont der „Kritik der reinen Vernunft“ nur erst grundsätzlich ermöglichten moralisch-praktischen Gesetze vernünftigen Handelns eignen sich nicht für die Ummodulierung des Wissens in den Glauben. Vielmehr sind die unbedingten Sollensvorschriften des Handelns, die der Kanon der reinen Vernunft in der Transzendentalen Methodenlehre der ersten „Kritik“ mit den Bedingungen der Würdigkeit zur Glückseligkeit identifiziert, Gegenstand apodiktisch gewisser (apriorischer) praktischer Erkenntnis. Weder für die theoretische Erkenntnis oder die Gegenstandsbestimmung

³ Vgl. JACOBI, Friedrich Heinrich: David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau 1787. Nachdruck New York/London: Garland, 1983.

noch für die praktische Erkenntnis oder die Willensbestimmung ist also in der „Kritik der reinen Vernunft“ ein Wechsel oder Übergang vom Wissen zum Glauben zu verzeichnen, der dem programmatischen Prospekt aus der Vorrede zur zweiten Auflage entsprechen würde.

2. Was man muss hoffen dürfen

Am Ende der „Kritik der reinen Vernunft“, im Kanon der reinen Vernunft, ordnet Kant die beiden von ihm zuvor unterschiedenen Erkenntnistypen – die theoretische Erkenntnis, dessen, was ist, und die praktische Erkenntnis dessen, was sein soll –, je einer, die Interessenlage der menschlichen Vernunft reflektierenden grundsätzlichen Fragestellung zu. Die theoretische Erkenntnis oder das Gegenstandswissen kann als Antwort gelten auf die theoretische Leitfrage der menschlichen Vernunft: „Was kann ich wissen?“. Die praktische Erkenntnis oder das Handlungswissen ist als Antwort auf die praktische Leitfrage der menschlichen Vernunft zu sehen: „Was soll ich tun?“.

Erst mit der abschließenden, dritten dem Interesse der menschlichen Vernunft entspringenden Frage öffnet sich nun zum Abschluss der „Kritik der reinen Vernunft“ die Perspektive auf einen Gegenstandsbereich, der sich sowohl der theoretischen Erkenntnis als auch der praktischen Erkenntnis entzieht und der insofern keinen Gegenstand möglichen Wissens ausmachen kann. Die dritte Leitfrage, „Was darf ich hoffen?“, charakterisiert Kant selbst denn auch als „theoretisch und praktisch zugleich“ (B 833/A 805). Die Frage zielt nämlich nicht auf einen dritten Fragetypus zusätzlich zum theoretischen Fragetypus der Erkenntnis dessen, was ist, und zum praktischen Fragetypus der Erkenntnis dessen, was sein soll. Vielmehr ist die Frage „Was darf ich hoffen?“ so beschaffen, dass „das Praktische nur als ein Leitfaden zur Beantwortung der theoretischen [...] Frage führet“ (B 805/A 833). Die spezifische Zusammenfügung des Theoretischen und des Praktischen in der dritten Frage erläutert Kant selbst durch ein Konditional: „wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen?“ (B 805/A 833).

Die Funktion der praktischen Frage („Was soll ich tun?“) als eines Leitfadens für die Beantwortung der selber nicht praktischen, sondern im Theoretischen anzusiedelnden Frage „Was darf ich hoffen?“ besteht näherhin darin, nach dem zu fragen, was unter der Voraussetzung sollenskonformen Handelns als dessen mögliche Konsequenz („Erfolg“) zu erwarten ist und auf dessen Eintritt insofern gehofft werden darf. Das Praktische an der dritten Frage „Was darf ich hoffen?“ betrifft also die Voraussetzung eines Handelns in Übereinstimmung mit der vernünftigen Antwort auf die zweite, praktische Frage der menschlichen Vernunft. Die Kennzeichnung des Ge-

genstandes der dritten Frage als „theoretisch“ verweist dagegen darauf, dass die unter der praktischen Voraussetzung zu stellende Frage nicht die praktische Erkenntnis der Sollensgesetze des Handelns betrifft, sondern die in theoretischer Perspektive anzustellende Erkenntnis eines Gegenstandes, freilich eines ganz eigentümlichen Gegenstandes. Der spezifische Gegenstand der in der dritten Frage anvisierten praktisch konditionierten, aber theoretisch dimensionierten Frage ist nämlich kein Gegenstand, der durch rein theoretische Erkenntnis, unabhängig von der für die dritte Frage erforderlichen praktischen Voraussetzung, erkannt werden könnte. Vielmehr ist gerade und nur das Gegenstand einer Beantwortung der dritten Frage, was nicht bereits möglicher Gegenstand der Beantwortung der ersten Frage ist und sein kann.

Der Gegenstand, auf den gehofft werden darf, ist nicht ein Gegenstand, der gewusst werden kann, sondern gerade ein Gegenstand, der nicht gewusst werden kann, der aber – unter der Voraussetzung eines Handelns in Übereinstimmung mit der Beantwortung der zweiten, praktischen Frage – Gegenstand erlaubter Hoffnung ist. Das Hoffen, genauer: die Hoffnungserlaubnis („hoffen dürfen“), gilt somit einem Gegenstand, von den man – nach Beantwortung der ersten, theoretischen Frage – nicht hoffen durfte, dass er gewusst werden könnte, und von dem man – nach Beantwortung der zweiten, praktischen Frage – auch nicht hoffen durfte, dass er gesollt werden könnte. Nur das, was weder rein theoretisch (ohne Beimischung der praktischen Fragestellung) gewusst noch rein praktisch (ohne Beimischung der theoretischen Fragestellung) als gesollt erkannt und insofern gewusst werden kann, darf als solches gehofft werden. Das Hoffen fungiert also in Kants Analyse des dritten Fragetypus der interessierten menschlichen Vernunft im Hinblick auf einen Gegenstand, der weder theoretisch durch das Wissen noch praktisch durch den Willen bestimmt werden kann. Die Hoffenserlaubnis betrifft in solchen Fällen einen Gegenstand, für den weder menschliches Wissen noch menschliches Handeln zureicht.

Dass ein weder durch Wissen noch durch Handeln zu erreichender Gegenstand überhaupt den Gegenstand einer interessegestützten Frage der menschlichen Vernunft bildet, hat wiederum sowohl theoretische als auch praktische Gründe, die sich in der dritten Frage zu einer theoretisch-praktisch komplexen Frage konkretisieren. Das erlaubte Hoffen, auf das die dritte Frage geht, betrifft einen Gegenstand, der zwar dem menschlichen Wissen wie dem menschlichen Handeln grundsätzlich entzogen ist, an dem die menschliche Vernunft aber ein doppeltes Interesse nimmt. Theoretisch interessiert sich die Vernunft auch und gerade für das, was nicht und nie Gegenstand des Wissens sein kann: das Unbedingte in dessen dreifacher Gestalt als transzendente Idee von Gott, von der Seele und von der Welt.

Diese der Transzendentalen Dialektik entstammende Orientierung der theoretischen Vernunft bestimmt in der dritten Frage die Identität des Gegenstandes des erlaubten Hoffens.

Das praktische Interesse der Vernunft am spezifischen Gegenstand der theoretisch-praktisch komplexen dritten Frage gründet in der systematischen Differenz zwischen der praktischen Willensbestimmung und der theoretischen Gegenstandsbestimmung. Die praktisch zu leistende Bestimmung des Wollens und Handelns nach Maßgabe vernünftiger praktischer Erkenntnis (zweite Frage) ist nämlich nicht identisch mit einer Fort- und Umbestimmung der Welt, die dann Gegenstand sittlich-zweckhaft veränderter theoretischer oder gegenständlicher Erkenntnis wäre (erste Frage). Vielmehr tut sich eine grundsätzliche Diskrepanz auf zwischen der je möglichen und praktisch auch notwendigen rein-vernünftigen Willensbestimmung und der theoretischen, gegenständlichen Verfasstheit der Welt, nämlich ihrer empirischen Verfasstheit als Inbegriff der Gegenstände in Raum und Zeit. Kant markiert den systematischen Unterschied von praktischer und theoretischer Bestimmungsleistung durch die Gegenüberstellung von „moralischer Welt“ und Erfahrungswelt und charakterisiert erstere im Gegensatz zu letzterer als „intelligible Welt“, die den Status einer „praktischen Idee“ hat, der gemäß die empirische Welt um- und fortbestimmt werden soll (B 836/A 808).

Das Sittlich-Gesollte zu tun, erfüllt zwar die Interessenlage der zweiten Frage, resultiert aber nicht *eo ipso* in einer gelungen veränderten Beschaffenheit der Welt, die den außertheoretischen Interessen der menschlichen Vernunft entsprechen würde. Insbesondere verweist Kant auf das zusätzliche menschliche Interesse an Glückseligkeit („glücklich ... sein“) und das vernunftgeleitete Streben nach diesem faktisch universellen Zielzustand menschlicher Existenz. Er geht im Kanon der reinen Vernunft sogar so weit, die Antwort auf die zweite, rein praktische Frage mit den Mitteln des generell-naturalen Strebens nach Glückseligkeit zu beantworten, wenn er das moralische Grundgebot so formuliert: „Tue das, wodurch du würdigst wirst, glücklich zu sein“ (B 836 f./A 808 f.; im Original Hervorhebung). Zweck dieser definitorischen Engführung des Moralischen und des Eudämonischen ist nicht etwa die Eudämonisierung des Moralischen, sondern ganz im Gegenteil die moralische Konditionierung des eudämonischen Verlangens. Glückseligkeit wird ihrem berechtigtem Besitz nach auf die Bedingung von Moralität eingeschränkt.

Die moralisch begründete Dignität zur Eudämonie unterzieht das natürliche Glückseligkeitsstreben einer supranaturalen Voraussetzung, die in moralisch-praktischer Hinsicht notwendig ist für den Eintritt der Glückseligkeit, ohne aber dazu hinreichend zu sein. Damit manifestiert sich die bereits diagnostizierte Diskrepanz von intelligibler oder moralischer Welt und sensibler

oder empirischer Welt als Differenz zwischen moralischer Qualifikation und eudämonischer Partizipation, von kontrafaktischem Verdienst und faktischem Erfolg. Zugleich aber eröffnet die dritte Frage der interessierten Vernunft, mit ihrer intendierten Verknüpfung praktisch-notwendiger Vernunftprinzipien hinsichtlich der moralischen Welt und theoretisch-notwendiger Vernunftvorstellungen im Hinblick auf die Natureinheit, die Perspektive auf die innige Verbundenheit zwischen dem „System der Sittlichkeit“ und dem „[System] der Glückseligkeit“ (B 837/A 809), auch wenn diese Verbindung nur „in der Idee der Vernunft“ besteht.

Gegenstand der in der dritten Frage der interessierten Vernunft („Was darf ich hoffen?“) anvisierten konditionalen Verbindung von moralischem Handeln und daraufhin verdientem Erfolg ist somit die Glückseligkeit nach Maßgabe der Sittlichkeit. Doch ist die Verbindung zwischen Moralitätssystem und Natursystem nach Kants realistischer Einschätzung nicht analytisch. Moralität meritiert Glückseligkeit, generiert sie aber nicht. Dafür bedarf es, so Kant, einer supranaturalen Macht, in der die unterschiedenen Systeme von Freiheit und Natur (oder von Moralität und Glückseligkeit) gemeinsam gründen und die als „höchste Vernunft“ sowohl nach moralischen Gesetzen gebietet als auch die Ursache der Natur abgibt (B 838/A 810). Kant nennt die im Rahmen der Beantwortung der dritten Fragestellung der interessierten Vernunft als Gegenstand des Hoffen-Dürfens einzuführende ultimative Ursache der proportioniert zur Moralität gewährten Glückseligkeit „das Ideal des höchsten *ursprünglichen* Gutes“ (B 838 f./A 810 f.; Hervorhebung im Original). Er erweitert sodann den Gegenstandsbereich des moralisch begründeten Hoffen-Dürfens über das zu erhoffende Dasein Gottes hinaus auf die von der „Welt der Erscheinungen“ verschiedene „künftige Welt“, in der die nach Maßgabe geleisteter Moralität proportionierte Glückseligkeit zu erhoffen ist.

Wenn Kant die beiden Gegenstände, auf die im Rahmen der Beantwortung der dritten Frage gehofft werden darf („Gott“ und „künftiges Leben“) sodann als „zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen“ (B 839/A 811) ausgibt, dann rekurriert er hier nicht exklusiv auf die reine *praktische* Vernunft und deren moralische Prinzipien als Maßgabe und Grundlage für die notwendige Voraussetzung von Gotteexistenz und Seelenunsterblichkeit. Vielmehr ist es gerade die zu gewährleistende Verbindung von praktischer und theoretischer Vernunft und damit die sicherzustellende Einheit der Vernunft selbst, die zur Erweiterung der praktischen Prinzipien um Gegenstände führt, die als solche weder Gegenstände theoretischen Wissens noch praktischen Sollens sein können, die aber das Auseinandertreten von praktischer und theoretischer Weltordnung – von „System der Freiheit“

und „bloße[r] Natur“ (B 843/A 815) – und damit den Widerstreit von praktischer und theoretischer Vernunft verhindern sollen. Erst und einzig die doppelte Annahme einer höchsten moralisch wie physisch effizienten Weltursache und der Fortexistenz der moralischen Person, so Kant, „vereinigt die praktische Vernunft mit der spekulativen“ (B 843/A 815).

Auf der Ebene des endlichen Vernunftsubjekts manifestiert sich die geforderte prinzipientheoretische Einheit der Vernunft als Streben nach dem „*ganzen* Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe Vernunft a priori bestimmt ist“ (B 841/A 813; Hervorhebung von mir) – eines Zwecks, der die Befolgung des moralischen Gesetzes ebenso einschließt wie die Verfolgung der moralisch konditionierten Glückseligkeit und dessen Verwirklichung allein mit den immer nur endlichen Mitteln menschlichen Wollens und Handelns und im Rekurs auf den natürlichen Lauf der Dinge grundsätzlich unmöglich ist.

Bei der dritten Frage der interessierten Vernunft korrespondiert damit der theoretisch-praktischen Komplexion von theoretisch unzulänglichem Wissen, praktisch ineffizientem moralischen Handeln und moralisch indiziertem Handlungserfolg der Doppelcharakter des Hoffen-Dürfens im Hinblick auf das höchste Gut. Für den Eintritt des höchsten Guts besteht zum einen die theoretisch abgesicherte *Erlaubnis*, insofern weder die Existenz noch die Nicht-Existenz Gottes und der unsterblichen Seele gewusst werden kann. Zum anderen besteht dafür aber auch das *Bedürfnis*, insofern erst sich im erwarteten höchsten Gut die Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft bewährt. Das Hoffen-Dürfen ist ineins ein Hoffen-Bedürfen. Neben den Sinn von Permission tritt der von Requisition. Die Frage „Was darf ich hoffen?“ muß sachlich wie sprachlich auch gelesen werden als die Frage „Was bedarf ich zu hoffen?“.⁴

3. Moralischer Glaube

Den zuvor inhaltlich festgelegten Doppelgegenstand des notwendigen Voraussetzens durch die praktisch-theoretisch interessierte Vernunft (Gott, künftige Welt) bestimmt Kant in einem nächsten Schritt modal durch den epi-

⁴ Für sprachliche Belege, dass „dürfen“ in Kants Zeit außer dem Sinn der Permission auch den der Requisition hatte, der heute mit „bedürfen“ und dem um ein „zu“ erweitertes Verbum ausgedrückt wird („bedürfen zu hoffen“), vgl. GRIMM, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. Zweiter Band. Biermörder – D. Leipzig 1860, S. 1721–1730 („dürfen“), bes. S. 1722 („nötig haben, egere, wie bedürfen, was jetzt gewöhnlicher ist“) und S. 1725 („brauchen, ursache, grund haben, nötig haben. ein infinitiv steht ohne zu daneben“).

stemischen Begriff des „Glaubens“. Dabei greift er auf die Dreiteilung allen Fürwahrhaltens aus „Überzeugung“ (im Unterschied zu kognitiv irrelevanter „Überredung“) in Meinen, Glauben und Wissen zurück. Während das Meinen ein „mit Bewusstsein *sowohl* subjektiv, *als* objektiv unzureichendes Fürwahrhalten“ und das Wissen ein „*sowohl* subjektiv *als* objektiv zureichende[s] Fürwahrhalten“ ist, handelt es sich beim Glauben um ein Fürwahrhalten (aus Überzeugung), das für „*nur* subjektiv zureichend und [...] zugleich für objektiv unzureichend gehalten“ wird (B 850/A 822; Hervorhebungen von mir). Dem Glauben kommt so eine Mittelstellung zu zwischen dem epistemisch minderwertigen, „bloßen“ Meinen und dem epistemisch höherwertigen, mit „Gewißheit“ (genauer: „logischer Gewissheit“) ausgestatteten Wissen.

Kant stellt klar, dass die drei Stufen des überzeugten Fürwahrhaltens nicht beliebig verfügbare epistemische Einstellungen sind, zwischen denen beliebig gewählt und gewechselt werden könnte. Vielmehr reflektiert die jeweils eingenommene Stufe des Fürwahrhaltens den jeweiligen Kenntnis- und Interessenstand. Darüber hinaus konstatiert Kant, dass bestimmte epistemische Sachverhalte eine spezifische epistemische Modalität erfordern und andere Modalitäten ausschließen. So ist es grundsätzlich ausgeschlossen, in Urteilen aus reiner Vernunft bloß zu meinen. Dies gilt sowohl für die Urteilsbildung durch die theoretische Vernunft in Fragen gegenständlicher Erkenntnis als auch für die Bildung von praktischen Vernunfturteilen für die Bestimmung der Gründe des Wollens und Handelns.

Doch konzidiert Kant auch, dass bei demjenigen theoretischen Gebrauch der Vernunft, der die mögliche Erfahrung übersteigt („transzendentaler Gebrauch“), das Wissen keine verfügbare Alternative zum unzulänglichen Meinen darstellt. Doch statt nun den spekulativen Vernunftgebrauch, der sich weder zum Meinen noch zum Wissen eignet, einfach dem dritten epistemischen Modus, dem Glauben, zuzuweisen, vertritt Kant im Kanon der reinen Vernunft – in konsequenter Fortsetzung der negativ-disziplinierenden Stoßrichtung seiner „Kritik der reinen spekulativen Vernunft“ – die grundsätzliche Urteilsenthaltung in spekulativen Vernunftfragen. Das Glauben fungiert bei Kant also nicht einfach als höherwertiger Ersatz des Meinens und minderwertiger Lückenbüßer des Wissens. Vielmehr braucht es ganz spezifische Bedingungen, um ein zum Wissen unzureichendes Fürwahrhalten, statt es als bloßes Meinen abzuqualifizieren, als Glauben positiv auszuweisen. Es sind spezifisch praktische, die Willensbestimmung und Handlungsbegründung betreffende Bedingungen, bei denen so an die Stelle des theoretisch – für die Gegenstandsbestimmung – unzureichenden Fürwahrhaltens das praktisch – für die Willensbestimmung und Handlungsbegründung – zureichende Fürwahrhalten tritt: „Es kann überall bloß in *praktischer Be-*

ziehung das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden.“ (B 851/A 823; Hervorhebung im Original)

Ganz so wie bei der praktisch-theoretisch komplexen dritten Frage („Was darf ich hoffen?“) geht im Glauben als der dem Hoffen-Dürfen korrelierten epistemischen Einstellung die praktische Konditionierung mit der theoretischen, oder besser: quasi-theoretischen, die gegenstandsbestimmende Leistung der theoretischen Erkenntnis nur stimulierenden oder substituierenden Konsequenz zusammen. Doch bei aller strukturellen Affinität der praktisch-theoretisch komplexen dritten Fragestellung der interessierten Vernunft mit den epistemischen Spezifika des Glaubensbegriff fällt das Hoffen-Dürfen auf das höchste Gut in dessen ursprünglicher wie abgeleiteter Form (Dasein Gottes, künftiges Leben) nicht einfach mit den Gegenständen des Glaubens zusammen. Vielmehr ist der Glaubensbegriff bei Kant weiter gefasst und beinhaltet außer dem Glauben im Ausgang von den unbedingten Zwecken der „Sittlichkeit“ auch den Glauben im Hinblick auf die Mittel zum Verfolg der bedingten Zwecke der „Geschicklichkeit“ (B 851/A 823).

Speziell den zufälligen Glauben, der im Hinblick auf den Gebrauch vom Mitteln zu selber bedingten und insofern zufälligen Zwecken vorliegt, nennt Kant den „pragmatischen Glauben“ (B 852/A 824; im Original Hervorhebung). Weil der pragmatische Glaube in Abhängigkeit von je vorliegenden Interessen gebildet wird, fällt er, so Kant, immer graduell aus. Am zweckmäßigsten kann er durch das Kriterium des Wettens ermessen werden. An der Höhe des Wetteinsatzes erweist sich dabei, Kant zufolge, das Ausmaß der jeweiligen Zuversicht in die Tauglichkeit des für zweckmäßig erachteten (geglaubten) Mittels (B 852 f./A 824 f.).

In Analogie zum intensiv variablen Begriff des pragmatischen Glaubens, der als praktischer Glaube Mittel zu Handlungen betrifft, entwickelt Kant sodann speziell für das theoretische Urteilen in solchen epistemischen Situationen, die kein Wissen erlauben, aber auch nicht auf die Begründung von Handlung angelegt sind, die Konzeption des „doktrinalen Glaubens“ (B 853/A 825). Kant nennt als Beispiels solchen graduierten doktrinalen Glaubens, der wie der pragmatische Glaube Gegenstand eines variablen Wetteinsatzes sein kann, den „starken Glauben“, „dass es auch Bewohner anderer Welten gebe“ (B 853/A 825). Wenn er gleich darauf auch die „Lehre vom Dasein Gottes“ dem doktrinalen Glauben zurechnet und speziell physiko-theologische Argumente für die Existenz Gottes ins Feld führt (B 854/A 826), dann erfährt dadurch das zuvor, in der Transzendentalen Dialektik, als Wissensprojekt gescheiterte Unternehmen einer rationalen Theologie (*theologia rationalis*) zwar seine Substitution durch eine Glaubenslehre. Doch haftet dem in Analogie zum pragmatischen Glauben entwickelten und deshalb auch nur probabilistisch begründeten doktrinalen Gottesglauben

nach Kants Einschätzung „etwas Wankendes“ an (B 855/ A 827). Der doktrinale Gottesglaube bleibt den Anfechtungen spekulativer Gegengründe ausgesetzt, auch wenn man zu ihm, so Kant, „immer wiederum zurückkehrt“ (B 856/A 828).

Weder der pragmatische Glaube an zweckförderliche Handlungsmittel noch der doktrinale Glaube an theoretisch unausweisbare hypothetische Entitäten eignet sich somit für die epistemische Haltung gegenüber dem hinreichend begründeten Hoffen auf das höchste Gut, auf das die dritte Frage der interessierten Vernunft führt. Erst und einzig der von Kant abschließend eingeführte, neben dem pragmatischen Glauben zweite Typus des praktischen Glaubens, der „moralische Glaube“ (B 856/A 828; im Original Hervorhebung), entspricht den spezifischen epistemischen Anforderungen der dritten Frage nach dem, was bei moralischem Handeln im Hinblick auf den vollständigen Zweck der Vernunft gehofft werden darf. Gegenstand des moralisch-praktischen Glaubens ist nämlich all das und nur das, was unter der selber unbedingten, weil praktisch notwendigen Voraussetzung des moralischen Zwecks – der uneingeschränkten Befolgung des Sittengesetzes – die Zusammenstimmung dieses ausgezeichneten Zwecks mit „allen gesamten Zwecken“ gewährleistet (B 856/A 828).

Das Erfordernis der Zusammenstimmung des moralischen Zwecks mit „allen gesamten Zwecken“ verweist dabei auf das vernünftige Erfordernis der Integration moralischen Wollens und Handelns in eine umfassende Zweckkonzeption, zu der auch die nach Maßgabe der jeweils praktizierten Moralität verdiente Glückseligkeit gehört. Das moralische Handeln als solches vermag nun aber nur, oder vielmehr allenfalls, den moralischen Zweck zu realisieren, die proportionierte Glückseligkeit und somit die wesentlichen Zwecke in ihrer Gesamtheit aber nicht zu garantieren. Um die „praktische Gültigkeit“ des moralischen Zwecks im Rahmen der Gesamtheit der wesentlichen Zwecke des Handelns zu gewährleisten, bedarf es vielmehr der von Kant schon zuvor identifizierten doppelten Voraussetzung, „daß ein Gott und eine künftige Welt sei“ (B 856/A 828).

Zum Gegenstand eines Glaubens und speziell eines moralischen, im unbedingten Zweck der Moralität begründeten Glaubens wird diese notwendige Voraussetzung durch den Umstand, dass das moralische Gebotene von dem moralisch Handelnden in die Prinzipien seines Handelns aufgenommen wird („die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist“; B 856/A 828) und dass dabei die aus praktisch-theoretischen komplexen Gründen *objektiv* – oder vielmehr quasi-objektiv – vorauszusetzende Existenz Gottes und eines künftigen Lebens auch *subjektiv* in die Willensbildung und Handlungsbegründung des Einzelnen eingeht. Als notwendig zu machende Voraussetzungen der integralen Zweckstruktur moralischen Handelns werden das

Dasein Gottes und ein künftiges Leben so zu Gegenständen eines überzeugten Fürwahrhaltens, das innigst verbunden ist („verwebt“) mit dem Bewusstsein sittlicher Verpflichtung („moralische Gesinnung“) und auf das sich dessen subjektiv manifeste Gewissheit überträgt.

Die Überzeugung von der Existenz Gottes und von einem künftigen Leben ist so nicht „logische“ Gewissheit, die auf objektiven Gründen beruht, sondern „moralische Gewissheit“ (B 357/A 829; im Original Hervorhebungen) aus subjektiven, genauer: praktisch-subjektiven Gründen – und dies im Doppelsinn einer mit dem Moralbewusstsein einhergehenden Gewissheit von Gottesexistenz und Seelenunsterblichkeit und einer selber nur subjektiv-praktisch, für die Willensbildung und Handlungsbestimmung geltenden Gewissheit. Das grammatische Indiz der subjektiv-praktischen Natur des moralischen Glaubens bei Kant ist der Verzicht auf die Wendung „*es ist* moralisch gewiß, dass ein Gott sei etc.“ zugunsten der Formulierung „*ich bin* moralisch gewiß etc.“ (B 857/A 829; Hervorhebungen im Original). Damit aber bildet der moralische Glaube an Gott und an ein künftiges Leben nicht nur einen integralen Bestandteil des Moralbewusstseins in dessen komplexer und kompletter Zweckperspektive auf das höchste Gut, sondern der moralische Glaube hat auch das Moralbewusstsein im engeren Sinn – als Bewusstsein unbedingter moralischer Verpflichtung noch diesseits von dessen teleologischer Ausgestaltung – zur unabdingbaren Voraussetzung. In moralteleologischer Perspektive impliziert Moralität den Glauben an das Dasein Gottes und an ein künftiges Leben; Moralteleologie führt auf Moraltheologie. Doch in moralitätstheoretischer Hinsicht bedingt das elementare Moralbewusstsein („natürliches Interesse an Moralität“; B 585 Anm./A 830 Anm.) noch diesseits seiner religiösen Sanktionierung und Formierung den moralischen Glauben an religiöse Dinge.

So mündet der Kanon der reinen Vernunft, der es unternimmt, die im Modus des Wissens unverfügbar gewordenen übersinnlichen Gegenstände – speziell Gottesexistenz und Seelenunsterblichkeit – moralteleologisch zu vindizieren, in eine kritische Religionslehre, die den religiösen Glauben vernunftkritisch begründet und ihn dabei systematisch auf Ethiktheologie und lebenspraktisch auf einen aufgeklärten moralischen Theismus zurückführt. Es ist bezeichnend für dieses Unternehmen der Substitution des Religionsglaubens durch den moralischen Glauben – und des Kirchenglaubens durch den Vernunftglauben –, dass Kant das Wort „Religion“ im Kanon der reinen Vernunft kaum verwendet und, wo er es gebraucht, damit speziell und okkasionell auf das „äußerst reine Sittengesetz *unserer* Religion“ (B 845/A 817; Hervorhebung von mir) verweist.

Für den Kant der *Kritik der reinen Vernunft*, der in der Vorrede kundtut, das Wissen aufgehoben gemusst zu haben, um zum Glauben Platz zu be-

kommen, ersetzt der moralische Glaube zwar das Scheinwissen der rationalen Theologie (und Psychologie), doch so, dass in eins mit dem Scheinwissen auch der dogmatische Glaube der religiösen Tradition aufgehoben wird, um zum vernünftigen Glauben Platz zu bekommen. Beim kritischen Kant beerbt nicht nur der Glaube das (Schein-)Wissen, sondern es beerbt auch der moralische Glaube den doktrinalen Glauben. Statt das Wissen zu verdrängen, rekurriert der Glaube auf das Wissen. Das Wissen begründet den Glauben, indem es ihn vernunftkritisch begrenzt. An diesem religionskritischen Programm, das Aufklärung mit Selbstkritik verbindet, sollte Kant auch in seinen späteren Ausführungen zum „reinen praktischen Vernunftglauben“ (A 259) in der „Kritik der praktischen Vernunft“ und zur „reinen Vernunftreligion“ (B XXII) in „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ festhalten.

Schriftenverzeichnis von Robert Theis

I. Bücher

a. Monographien

1. Le discours dédoublé. Philosophie et théologie dans la pensée du jeune Hegel, Paris 1978
2. Approches de la Critique de la Raison Pure. Etudes sur la philosophie théorique de Kant, (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, hrsg. von G. Funke und R. Malter, Band 31), Hildesheim 1991
3. Gott. Untersuchungen zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. II, Band 8) Stuttgart/Bad Cannstatt 1994
4. Hans Jonas: Habiter le monde, Ed. Le bien commun, Paris 2008
5. La raison et son Dieu. Etude sur la théologie kantienne, Paris, Ed. Vrin 2012

b. Herausgegebene Bücher

1. (Mithrsg.) Itinéraires philosophiques, Luxembourg 1995 (Band 1) und 1998 (Band 2)
2. (Mithrsg.) De Christian Wolff à Louis Lavelle. Métaphysique et histoire de la philosophie. Festschrift zum 75. Geburtstag von Jean Ecole, (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, hrsg. von G. Funke und R. Malter, Band 39), Hildesheim 1995
3. (Hrsg.), Die deutsche Aufklärung im Spiegel der neueren französischen Aufklärungsforschung, Aufklärung, Bd. 10/1 (1998)
4. (Hrsg.), Reinhold Bernhard Jachmann, Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie, Hildesheim 1999 (Europaea Memoria II.1) (mit Einleitung)
5. Franz. Übersetzung mit Einleitung und Kommentar von I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Ed. Vrin, Paris 2001 (siehe unten)
6. (Hrsg.), Aspects philosophiques de la modernité, Luxembourg 2004
7. Anselm von Canterbury, Proslogion/Anrede. Übersetzung mit Nachwort und Anmerkungen, Stuttgart, Reclam 2005

8. (Mithrsg.), Les sources de la philosophie kantienne aux 17^e et 18^e siècles. Actes du 6^e Congrès de la Société d'études kantienne de langue française (SEKLF), Paris 2005
9. (Mithrsg.), Kant et la France, Hildesheim 2005
10. (Hrsg.), A. F. Hoffmann, Christian Wolffens Logic, Hildesheim 2008 (Vorwort)
11. (Hrsg.), I. G. Canz, Philosophiae Leibnitianae et wolffianae usus in theologia, Hildesheim 2009
12. (Mithrsg.) Descartes et l'Allemagne, Hildesheim 2009
13. (Hrsg.), C. P. Berger, Versuch einer gründlichen Erläuterung merckwürdiger Begebenheiten in der Natur, Hildesheim 2009
14. (Hrsg.), I. G. Canz, Philosophiae wolffianae ex graecis et latinis auctoribus illustratae consensus cum theologia, Hildesheim 2009
15. (Hrsg.), Religion, Jahrbuch für Aufklärung 21 (2009)
16. (Mithrsg.) Nature et surnaturel. Science et métaphysique aux 16^e–18^e siècles, Hildesheim 2010
17. A. F. Hoffmann, Vernunftlehre, Hildesheim 2010 (mit Vorwort)
18. J. Scharff, Exemplaris metaphysica, Hildesheim 2012 (mit Vorwort)

II. Aufsätze in wissenschaftlichen Zeitschriften und Sammelbänden

1. Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes bei Karl Barth. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie FZPhTh 24 (1977), S. 251–290
2. Révélation et discours. In: FZPhTh 25 (1978), S. 456–469
3. Sens de l'histoire et histoire du sens. Remarques à propos de la philosophie de l'histoire de Hegel. In: FZPhTh 26 (1979), S. 202–210
4. Volonté et Liberté. Commentaire de l'introduction à la philosophie du droit de Hegel. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie LXV (1979), S. 369–386
5. Le Même et l'Autre. Apories de la subjectivité chez Kant et Hegel. In: Filosofia Oggi III (1980), S. 194–208
6. L'écriture et son autre. Du rapport entre la philosophie et la théologie dans les écrits de jeunesse de Hegel. In: FZPhTh 28 (1981), S. 177–205
7. Le silence de Kant. Etude sur l'évolution de la pensée kantienne entre 1770 et 1781. In: Revue de Métaphysique et de Morale 1982, S. 209–239

8. Struktur und Dialektik. Eine strukturelle Analyse von Thomas de Aquino „De Veritate I,4“. In: *Filosofia Oggi* V (1982), S. 227–244
9. Science et Métaphysique I. Une relecture de Kant. In: *Filosofia Oggi* V (1982), S. 343–352
10. Science et Métaphysique II. Une relecture de Kant. In: *Filosofia Oggi* VI (1983), S. 331–356
11. L'argument kantien dans la déduction transcendantale. In: *Revue Philosophique de Louvain* 81 (1983), S. 204–223
12. De l'illusion transcendantale. In: *Kant-Studien* 75 (1985), S. 119–137
13. Le sens de la métaphysique dans la Critique de la Raison Pure. In: *Revue Philosophique de Louvain* 83 (1985), S. 175–196
14. Le fondement du discours scientifique. Sur les analogies de l'expérience dans la Critique de la Raison Pure. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1986, S. 203–235
15. Le meilleur des mondes possibles, le mal métaphysique et le mal moral chez Leibniz. In: *FZPhTh* 34 (1987), S. 169–184
16. Limites et ouvertures de la philosophie théorique de Kant. In: *Filosofia Oggi* XI (1988), S. 671–683
17. Aux sources de l'Esthétique transcendantale. In: *Kant-Studien* 80 (1989), S. 3–47
18. Le moment théologique de la pensée. Approches du problème de Dieu chez Kant, Jaspers et Weischedel. In: *Filosofia Oggi* XIII (1990), S. 127–144
19. Aspects et perspectives du problème de la limite dans la philosophie théorique de Kant. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 1990, S. 62–89
20. Kants Transformation der Ontotheologie. Über die Möglichkeit einer philosophischen Theologie im Schatten des Kritizismus. In: *Der eine Gott in vielen Kulturen*, hrsg. von K. Hilpert und K. H. Ohlig (Festschrift f. Gotthold Hasenhüttel), Zürich 1993, S. 125–138
21. Negative Ontotheologie. Zu Wilhelm Weischedels philosophischer Theologie. In: *Prima Philosophia* 6 (1993), S. 315–336
22. Das Proslogion des Anselm von Canterbury und die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes. In: *Phil. Jahrbuch* 101 (1994), S. 260–276
23. Neuer Wein in alten Schläuchen. Kants rationale Theologie in seinen Vorlesungen über Metaphysik aus den 60er und 70er Jahren. In: *Königsberg. Beiträge zu*

einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, hrsg. von J. Kohnen, Frankfurt/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1994, S. 127–159

24. Vom Sein zum Anderen. E. Lévinas' Entwicklung seit den späten vierziger Jahren bis zu Totalität und Unendlichkeit. In: *Prima philosophia* 9 (1996), S. 259–281

25. Kants Theologie der bloßen Vernunft in der Kritik der reinen Vernunft. In: *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997), S. 19–51

26. Die Vernunft innerhalb der Grenzen des Glaubens. Aspekte der anselmischen Methodologie in werkgenetischer Perspektive. In: *Theologie und Philosophie* 2 (1997), S. 161–187

27. Pourquoi l'unique fondement possible pour une démonstration de l'existence de Dieu est-il unique fondement possible? In: *Revue philosophique de Louvain* 95 (1997), S. 7–23

29. Kant über Bedingungen und Möglichkeiten eines ewigen Friedens. In: *Revue roumaine de Philosophie* 41 (1997), S. 363–376

30. Kant über rationale Theologie in seinen Vorlesungen über Metaphysik aus den 80er und 90er Jahren. In: *Königsberg-Studien*, hrsg. v. J. Kohnen, Frankfurt/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1998, S. 221–255

31. Dieu éclaté. Hans Jonas et les perspectives d'une théologie philosophique après Auschwitz. In: J. M. Paul (éd.), *Crise et conscience du temps. Des Lumières à Auschwitz*, Nancy 1998, S. 339–356

32. Verantwortung als Liebe und als Gerechtigkeit. Zum Denken von Emmanuel Lévinas. In: *Gottesnotierungen. Spuren des Religiösen in der Gegenwartskultur*, St. Ingbert 1998, S. 15–40

33. Schöpfung als Thema der Metaphysik in der neuzeitlichen Philosophie. *Exempla in programma*. In: *Schöpfung und Selbstorganisation. Zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften*, hrsg. von K. Hilpert und G. Hasenhüttl, Paderborn 1999, S. 33–53

34. Vorwort zu: R. B. Jachmann, *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie*, Hildesheim 1999, VII–XXII

35. Dieu éclaté. Hans Jonas et les perspectives d'une théologie philosophique après Auschwitz. In: *Revue philosophique de Louvain* 98 (2000), S. 341–357

36. Kant über den Optimismus um die Mitte der 1750er Jahre. Gottes Spur in der Welt? In: *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*, hrsg. v. M. Oberhausen u. a. (FS Norbert Hinske), Stuttgart/Bad Cannstatt 2001, S. 351–363

37. Einleitung zu: Emmanuel Kant. L'Unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu, Paris 2001, S. 9–86
38. Der "wackere Pastor Schultz" und Kant. Ein Beitrag zum Frühkantianismus in Königsberg. In: Königsberger Beiträge, hrsg. von J. Kohnen, Frankfurt/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 2002, S. 65–93
39. La théologie négative dans les limites de la simple raison. In: Théologie négative (Colloquio Enrico Castelli), hrsg. von M. M. Olivetti, Roma 2003, S. 615–624
40. Zur Topik der Theologie in Kants Vernunftprojekt. In: Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, hrsg. von Norbert Fischer, Hamburg 2004, S. 77–110
41. Kant et l'espérance dans les limites de la simple raison. In: Revue de théologie et de philosophie 135 (2003), S. 205–222. Trad. espagnole in: Endoxa 18 (2004), S. 227–249
42. Significations et limites de la pensée du fondement chez Christian Wolff. In: Etudes germaniques 59 (2004), S. 41–61
43. La théologie rationnelle de Kant dans les cours de métaphysique des années 70. In: Criticisme et religion, hrsg. von M. Castillo, Paris 2004, S. 9–27
44. Humes Dekonstruktion der Religion in der Enquiry Concerning Human Understanding. In: Recht–Moral–Selbst (Gedenkschrift W.H. Schrader), hrsg. von M. Heinz und K. Hammacher, Hildesheim 2004, S. 295–310
45. Respect de la loi – respect de la personne. Kant. In: Revue philosophique de Louvain 103 (2005), S. 331–346
46. Actualité et avenir de la philosophie de Kant. In: АКТУЕЛНОСТ И БУДУЋНОСТ КАНТОВЕ ФИЛОЗОФИЈЕ, éd. par D. Basta, Belgrade 2004, S. 313–319
47. Peter Wust und die Autorität Kants. In: Kant und der Katholizismus, hrsg. v. N. Fischer, Freiburg 2005, S. 379–405
48. Nachwort zu: Anselm, Proslogion, Stuttgart 2005, S. 135–181
49. L'impératif catégorique : des énoncés à l'énonciation. In: Diotima 35 (2007), S. 172–184
50. Le moment humien dans la critique kantienne de l'argument physico-théologique. In: Les sources de la philosophie kantienne aux 17^e et 18^e siècles. Actes du 6^e congrès de la SEKLF, Paris 2005, S. 125–133
51. Victor Cousin, lecteur critique de la Critique de la raison pure. In: Kant et la France, Hildesheim 2005, S. 81–90

52. Von der Kritik an der Ontotheologie zur kritischen Ontotheologie. In: Kritische und absolute Transzendenz, hrsg. von C. Danz u. R. Langthaler, Freiburg 2005, S. 11–29. Poln. Fassung in: 200 lat z filozofia Kanta, red. Maciej Potepa/Zbigniew Zwolinski, Warschau 2006, S. 69–86
53. Wolffkritik und -rezeption in Kants Einzig möglichem Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. In: Christian Wolff und die Europäische Aufklärung, hrsg. v. J. Stolzenberg, Hildesheim 2007, S. 111–123
54. Le Christ comme archétype de toute moralité. In: Le Jésus des Philosophes, éd. par Jean-Paul Resweber, Les Cahiers du Portique no 6, S. 87–106
55. De la critique de l'ontothéologie à l'ontothéologie critique. In: Idéalisme et religion, hrsg. von Ph. Soual und M. Vetö, Paris 2008, S. 25–43
56. La philosophie de la vie et de l'homme chez Hans Jonas. Une réponse à la gnose. In: Diotima 40 (2012), (Recueil d'hommage à E. Moutsopoulos), S. 130–150
57. L'ontologie de Wolff : Une ontologie désexistentialisée et déconnectée de la théologie? In: News and Views. The Journal of the International Academy for Philosophy (New Series), Spring I/1 22 (2009), S. 81–93
58. Hegel lecteur de Descartes. In: Descartes et l'Allemagne, éd. par J. Ferrari, P. Guenancia e. a., Hildesheim 2009, S. 251–269
59. La philosophie kantienne face au mysticisme. In: Kant et les Lumières européennes, Paris/Naples, 2009, S. 217–225
60. La question de l'optimisme dans la première pensée de Kant. In: L'idée de théodicée de Leibniz à Kant : héritage, transformations, critiques, éd. par P. Rateau, Wiesbaden 2009 (studia leibnitiana Sonderheft 36), S. 157–164
61. L'ontothéologie avant 1781. In: Kant – Avant la Critique de la raison pure (Actes du VIII^e congrès de la SEKLF), éd. par L. Langlois, Paris 2009, S. 29–45
62. Après la Dissertation, avant la Critique. In: Kant – Avant la Critique de la raison pure (Actes du VIII^e congrès de la SEKLF), éd. par L. Langlois, Paris 2009, S. 145–153
63. Adolph Friedrich Hoffmann. In: Aufklärung 21 (2009), S. 275–278
64. Du savoir, de l'opinion et de la foi de Wolff à Kant. In: Archives de philosophie 73 (2010), S. 211–228
65. La physico-théologie du jeune Kant. In: Nature et surnaturel, éd. V. Alexandrescu et R. Theis, Hildesheim 2010, S. 179–189
66. Le problème de la création dans la métaphysique de Christian Wolff. In: Revue roumaine de philosophie 54 (2010), S. 87–96

67. Kants Ideenmetaphysik. In: N. Fischer (Hrsg.), Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik, Hamburg 2010, S. 197–214
68. Kants frühe Theologie und ihre Beziehungen zur Wolffschen Philosophie. In: N. Fischer/M. Forschner (Hrsg.), Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants, Freiburg 2010, S. 17–42
69. Kants Weg zur Ideenmetaphysik. In: *Archiwum Filozofii Historicum* 55 (2010), S. 163–183
70. L'éthique de la responsabilité chez Hans Jonas et son fondement métaphysico-théologique. In: *Philosophical Inquiry* 35 (2011), S. 56–71
71. La physicothéologie du jeune Kant. Avec Wolff – au-delà de Wolff, éd. par S. Grapotte et T. Prunea-Bretonnet, Paris 2011, S. 31–42
72. Science et système. In: Kant. La science – les sciences I : La théorie critique et transcendentale de la connaissance. Actes du IX^e congrès international de la SEKLF, Paris, 2011, S. 43–51
73. Ut et scias et credas quae simul sciri et credi possunt. Aspekte der Wolffschen Theologie. In: *Aufklärung* 23 (2011), S. 17–39
74. Kant über die Frage: Was ist der Mensch? In: *Pegasea* (FS G. Olms), Hildesheim 2012, S. 193–207
75. Herauslesen versus Hineinlegen. Anselm – Kant. In: *Archivum Filozofii Historicum* 57 (2012), S. 95–106
76. Quelques considérations sur l'amour du prochain chez Hermann Cohen. In: *Filosofia e Teologia* 3 (2012) [erscheint demnächst]

III. Beiträge in Lexika

1. Norbert Hinske, Lebenserfahrung und Philosophie. In: *Encyclopédie philosophique universelle*, Vol. III, Les Œuvres philosophiques, Paris 1992, S. 3352–3353
2. Wilhelm Weischedel, Der Gott der Philosophen. In: *Encyclopédie philosophique universelle*, Vol. III, Les Œuvres philosophiques, Paris 1992, S. 3840–3841
3. Wilhelm Weischedel, Skeptische Ethik. In: *Encyclopédie philosophique universelle*, Vol. III, Les Œuvres philosophiques, Paris 1992, 3841–3842.
4. Artikel Aseität. In: *Metzler Lexikon Philosophie*, hrsg. v. F. P. Burkhard und P. Prechtel, Stuttgart 1996
5. Artikel complementum possibilitatis. In: Ebd.
6. Artikel Doppelte Wahrheit. In: Ebd.

7. Artikel quoad se/quoad nos. In: Ebd.
8. Artikel Transzendentalien. In: Ebd.
9. Artikel Wesen, höchstes. In: Hist. Wörterbuch der Philosophie, Band XII, Basel 2005, Sp. 645–649
10. Lumières (philosophie des). In: Ecnyclopedia universalis. Notionnaires 2. Dictionnaire des idées, 2005, S. 477–482

IV. Buchbesprechungen

1. Leid und Böses in philosophischen Deutungen (C.F. Geyer). In: *Filosofia Oggi* VII (1984), S. 652–655
2. La positivité de la religion chrétienne de Hegel. In: *Revue de Synthèse*, III^e série, 115 (1984), S. 373–376
3. La christologie de Hegel (E. Brito). In: *Revue de Synthèse*, III^e série, 116 (1984), S. 508–509
4. Réflexions. En hommage à Philippe Muller. In: *Filosofia Oggi* VIII (1985), S. 736–737
5. Der philosophische Diskurs der Moderne (J. Habermas). In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1986, S. 561–562
6. Lebenserfahrung und Philosophie (N. Hinske). In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1987, S. 122–123
7. Hegel critique de Kant (A. Stanguennec). In: *Kant-Studien* 79 (1988), S. 101–105
8. Introduction à la philosophie pratique de Kant (O. Höffe). In: *Kant-Studien* 79 (1988), S. 367–369
9. Science et métaphysique (M. Meyer). In: *Revue Internationale de Philosophie* 166 (1988), S. 386–391
10. Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit (U. Steinvorth). In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 94 (1989), S. 242
11. E. Kant, *Le manuscrit de Duisbourg (1774–1775)*. Choix de Réflexions des années 1772–1777, présenté et traduit par F. X. Chenet, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris 1988. In: *Kant-Studien* 82 (1991), S. 110–112. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991), S. 275–277
12. *Historica*. Dal pensiero del Novecento ai "Topici" di Aristotele con e oltre Eric Weil, (R. Morresi). In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 97 (1992), S. 428–429

13. L'individu saisi par l'Etat. Lien social et volonté chez Hegel, (C. Ruby). In: *Revue de Synthèse* IV^e série, 1–2 (1992), S. 198–199
14. K. L. Reinhold, *Philosophie élémentaire*, présentation et traduction par F. X. Chenet, Paris 1989. In: *Les Etudes philosophiques* 1994, S. 440–441
15. Emmanuel Kant. Avant/après (J. Grondin). In: *Kant-Studien* 85 (1994), S. 222–224
16. Kant. Le ton de l'histoire (F. Proust). In: *Kant-Studien* 85 (1994), S. 117–119
17. Kant und sein Jahrhundert (C. Cesa und N. Hinske, Hrsg.). In: *Aufklärung* 8 (1994), S. 103–107
18. Philosophie im globalen Zeitalter (E. R. Sandvoss). In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 49 (1996), S. 39–41
19. C. Piché, Kant et ses épigones. In: *Kant-Studien* 89 (1998), S. 497–500
20. N. Hinske/H. Schröpfer/E. Lange, Der Aufbruch in den Kantianismus, in *Revue de Métaphysique et de Morale* 104 (1999), S. 266–268
21. F. X. Chenet, L'assise de l'ontologie critique. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 104 (1999), S. 431–433
22. L'année 1796. In: *Kant-Studien* 93 (2002), S. 245–249
23. E. J. Bauer, Freiheit in philosophischer, neurowissenschaftlicher und psychotherapeutischer Perspektive. In: *Die Warte* 59 (2007), Nr. 31/2201, S. 5
24. Kant, *Dissertation de 1770*. Trad. A. Pelletier. In: *Kant-Studien* 100 (2009), S. 589–591
25. F. V. Tommasi, *Philosophia transcendentalis*. In: *Quaestio* (2012) [erscheint demnächst]
26. Kant et l'Aufklärung. In: *Etudes germaniques* 3 (2012), S. 511–527