

Philosophische Bibliothek · BoD

George Berkeley
Alciphron oder
der Kleine Philosoph





GEORGE BERKELEY

Alciphron oder
der Kleine Philosoph

Übersetzt von Luise und Friedrich Raab

Mit einer Einleitung versehen und
herausgegeben von Wolfgang Breidert

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der 2., durchgesehenen Auflage von 1996 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-1307-5
ISBN eBook: 978-3-7873-2733-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1996. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Wolfgang Breidert	VII
1. Berkeleys Leben und Werk	VII
2. Entstehung, Publikation und erste Rezeption des <i>Alciphron</i>	VIII
3. Inhalt und Form des <i>Alciphron</i>	XI
4. Berkeley's Gegner und die Wirkungsgeschichte des <i>Alciphron</i>	XXI
5. Zu der Übersetzung und den Anmerkungen	XXVIII

George Berkeley *Alciphron* oder der Kleine Philosoph

Titelblatt des Ersten Bandes der Ausgabe von 1732	1
Inhaltsverzeichnis des Ersten und des Zweiten Bandes	3
Vorrede des Verfassers	9
Erster Dialog	11
Zweiter Dialog	54
Dritter Dialog	113
Vierter Dialog	150
Fünfter Dialog	192
Titelblatt des Zweiten Bandes der Ausgabe von 1732	253
Sechster Dialog	255
Siebenter Dialog	340

Anmerkungen. Von Luise und Friedrich Raab	401
Korrekturen und Ergänzungen zu den Anmerkungen	429
Personen- und Sachregister	432
Literaturverzeichnis. Von Wolfgang Breidert	441

EINLEITUNG

1. Berkeleys Leben und Werk

- 1685 12. März: George Berkeley in der Nähe von Kilkenny in Irland als Sohn eines Gutsbesitzers (Dysert Castle) geboren.
- 1696-1700 Besuch des Kilkenny College.
- 1700-1713 Trinity College Dublin. 1704 B.A., 1707 M.A., 1709 Diakon, 1710 Priester. — „Arithmetica absque Algebra aut Euclide demonstrata“ und „Miscellanea Mathematica“ 1707, „Philosophisches Tagebuch (Philosophical Commentaries)“ 1707/8 (posthum veröffentlicht), „An Essay Towards a New Theory of Vision“ 1709, „A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge“ („Part I“; einziger Teil) 1710, „Passive Obedience“ 1712.
- 1713-1720 vorwiegend auf Reisen. 1713 in London. 1713/14 Italienreise als geistlicher Begleiter des Grafen von Peterborough. 1714-1716 in England. 1716-1720 Italienreise als Tutor von George Ashe, Sohn des Bischofs von Clogher. — „Three Dialogues between Hylas and Philonous“ 1713. Artikel im „Guardian“.
- 1721-1724 vorwiegend in Dublin. 1721 Doktor und Lektor der Theologie. 1723 Teilerbe der Hester van Homrigh (Swifts Vanessa). 1724 Dekan von Derry. — „De Motu“ und „Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain“ 1721.
- 1724-1728 in England. Vorbereitungen zur Gründung eines theologischen College auf den Bermuda-Inseln. 1728 heiratet Berkeley Anne Forster, Tochter eines Dubliner Richters, aus der Ehe gingen sieben Kinder hervor.

- 1729-1731 in Newport, Rhode Island. Nachdem das von der englischen Regierung zunächst zugesagte Geld nicht gezahlt wird, kehrt Berkeley erfolglos nach England zurück.
- 1731-1734 in England. — „Alciphron“ 1732, „The Theory of Vision ... Vindicated and Explained“ 1733.
- 1724-1752 Bischof von Cloyne bei Cork in Irland. — „The Analyst“ 1734, „The Querist“ 1735-37, „Siris“ 1744.
- 1753 14. Januar: Berkeley stirbt bei einem Aufenthalt in Oxford, dem Studienort seines Sohnes, und wird dort begraben.

2. Entstehung, Publikation und erste Rezeption des *Alciphron*

Die Publikation von Berkeleys wichtigsten Schriften fällt hauptsächlich in zwei Phasen seines Lebens. Zwischen 1707 und 1713 entstehen vor allem die erkenntnistheoretischen Schriften (*New Theory of Vision, Principles of Human Knowledge, Dialogues between Hylas and Philonous*). Während der zweiten großen Publikationsphase bringt er neben dem wirtschaftspolitischen *Querist* vorwiegend Werke heraus, die der Verteidigung seiner Philosophie und Rechtfertigung der Religion gegen den Deismus gewidmet sind (*Alciphron, The Theory of Vision ... Vindicated and Explained, Analyst*). Der *Alciphron* ist ein religions- und moralphilosophisches Werk, das aber vor allem in dem Vierten und Siebenten Dialog auch wichtige sprachphilosophische und erkenntnistheoretische Passagen enthält. Berkeley schreibt zwar mit einer apologetischen Motivation, denn er will seine religiösen und politischen Gegner widerlegen, doch indem er deren Argumente ausbreitet, bringt er auch zahlreiche grundlegende philosophische Fragen zur Sprache.

Berkeley ist in der Philosophie vor allem durch seine Lehre vom Immaterialismus bekannt und seinen Grundsatz, daß das Sein der Gegenstände der Sinne im Wahrgenommenwerden bestehe. Doch diese sehr kurz gefaßte ontologische Formel bildet keineswegs den Kern des *Alciphron*, der immerhin Berkeleys umfangreichstes Buch ist. Es entstand bei Newport in Rhode Island, wo sich

der anglikanische Geistliche 1729-1731 aufhielt. Er war damals noch nicht der später so oft zitierte „gute Bischof“, sondern immer noch Dekan von Derry. Er hatte den Plan, auf den Bermuda-Inseln ein College zu gründen, in dem Missionare für die Christianisierung Amerikas ausgebildet werden sollten. Er war von England abgereist, bevor er das vom englischen Parlament zugesagte Geld (20000 Pfund) erhalten hatte, weil er hoffte, durch seine vorzeitige Abreise die Auszahlung zu beschleunigen. Im Laufe seines Amerika-Aufenthaltes wurde ihm immer klarer, daß er sich in dieser Hinsicht getäuscht hatte, ja, daß das gesamte Projekt zum Scheitern verurteilt war. Berkeley hatte mehr Zeit, als ihm lieb war, über sein geplantes Unternehmen und die es hintertreibenden Gegner nachzudenken. Er war davon überzeugt, daß die damals vor allem in England starken Freidenker seine Hauptgegner seien und das Bermuda-Projekt vereitelt hätten.

Enttäuscht kehrte Berkeley gegen Ende des Jahres 1731 nach England zurück, doch hatte der Amerika-Aufenthalt mindestens zwei wichtige Nebenwirkungen: Die neue Welt hatte in ihm einen „ihrer“ Philosophen gewonnen, und Berkeley brachte die literarische Frucht der frustrierenden Jahre, den *Alciphron*, mit nach London. Berkeley spielt am Anfang des Gesprächs (Erster Dialog, § 1) auf seine „Mißerfolge“ und seinen „bedeutenden Verlust an Zeit, Mühe und Ausgaben“ an.

Das Werk erschien im Februar 1732 anonym in London in zwei Bänden. Noch im selben Jahr kam es unverändert auch in Dublin heraus, während die Londoner Ausgabe mit einigen Korrekturen erneut aufgelegt wurde. Der erste Band enthielt die ersten fünf Dialoge, der zweite den Sechsten und Siebenten Dialog sowie als Anhang eine Neuauflage des bereits 1709 als Berkeleys erste große philosophische Schrift publizierten *Essay toward a New Theory of Vision*. Der *Alciphron* erschien zwar zunächst anonym, weil aber die Schrift über das Sehen ursprünglich unter Berkeleys Namen erschienen war, konnten Kenner der philosophischen Literatur den Autor leicht identifizieren.

Da im 18. Jahrhundert auf dem europäischen Festland Kenntnisse der englischen Sprache auch unter Gebildeten nicht selbstverständlich waren, ist es von Bedeutung, daß schon bald Über-

setzungen des *Alciphron* erschienen sind, nämlich ins Niederländische von Mattheus de Ruusscher (Leyden 1733), ins Französische von Benjamin de Joncourt (La Haye 1734) und ins Deutsche von Wigand Kahler (Lemgo 1737). Die Übersetzung von Kahler ist die erste deutsche Berkeley-Übersetzung überhaupt und erschien 18 Jahre vor Eschenbachs Übersetzung der *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, doch ist sie unter den Berkeley-Forschern wenig bekannt, obwohl Friedrich Raab in seiner deutschen Alciphron-Ausgabe von 1915 ausführlich über sie berichtet. Kahler behauptet zwar, seine Übersetzung sei anhand des englischen Originals „mit Zuziehung der frantzösischen Übersetzung“ entstanden, doch schon der Umstand, daß sie unter dem französischen Titel *Alciphron ou le petit Philosophe* erschien¹, deutet darauf hin, daß er, wie es zu seiner Zeit üblich war, nur die französische Übersetzung benutzt hat, was dadurch bestätigt wird, daß er die Fehler und Auslassungen derselben übernimmt. Kahler übernimmt dagegen nicht die in den Alciphron-Ausgaben sonst enthaltenen allegorischen Titelvignetten, sondern gibt seiner Ausgabe ein Vorsatzblatt mit drei Kupferstichen bei. Der erste zeigt fünf Herren, die in einem Park unter Bäumen vor einem Springbrunnen sitzen. Offenbar soll damit die Gesprächssituation dargestellt werden. Die beiden anderen Bilder tragen die Aufschrift „La petite Philosophie“ und sollen das Leben der Freidenker und seine schrecklichen Auswirkungen veranschaulichen: In einem Salon wird geraucht, Karten gespielt und geflirtet. Das letzte Bild zeigt einen Erhängten, einen im Duell Getöteten, eine darüber jammernde Frau und einen Mann, der ins Wirtshaus geht.² Aus den ursprünglichen, religionsphilosophischen Vignetten werden bei Kahler platte Moral predigende Bilder gleichsam mit erhobenem Zeigefinger.

Der *Alciphron* wurde im 18. Jahrhundert wiederholt neu aufgelegt. Berkeley selbst bereitete noch eine Ausgabe vor, die unter

¹ Jessop gibt in seiner Bibliographie nur den deutschen Untertitel an. Auch Keynes gibt nicht den Haupttitel wieder. Das könnte ein Grund dafür sein, daß sich das Werk gelegentlich nicht nachweisen ließ.

² Zu Alkohol, Spiel und Hurerei s. Dialog II, § 2; zum Selbstmord Dialog II, § 17; zum Duell Dialog V, § 13.

dem Erscheinungsjahr „1752“ posthum herauskam. In ihr sind einige Abschnitte des Textes und des *Essay toward a New Theory of Vision* nicht mehr enthalten. Erst die 1755 in Dublin erschienene Ausgabe trägt zum ersten Mal Berkeleys Namen auf dem Titelblatt. Es folgten Ausgaben 1757, 1767, 1777 und 1803. Die letztgenannte Ausgabe kam in New Haven, Connecticut, mit einem Vorwort von T. Dwight heraus.

3. Inhalt und Form des *Alciphron*

Der *Alciphron* wendet sich gegen die Deisten und Freidenker. Der Deismus, eine religionsphilosophische Richtung, die sich im 17. und 18. Jahrhundert herausbildete, bekennt sich zu einer rational begründeten natürlichen Religion, weswegen seine Anhänger auch als „Naturalisten“ bezeichnet werden. Er schließt den Glauben an das Dasein Gottes ein, übt aber Kritik an der historisch überlieferten Offenbarungsreligion oder leugnet sie völlig.³ Warum sollte Gott sowohl die Vernunft als auch die Offenbarung benötigen, um die Menschen zur Erkenntnis Gottes und ihrer religiösen Pflichten zu führen? Der im Denken der Aufklärung wurzelnde Deismus setzt dabei nur auf die Vernunft, also auf die natürliche oder rationale Religion, an der auch jede angebliche Offenbarung zu messen sei.

Als Darstellungsform hat Berkeley für den *Alciphron* eine Folge von sieben fiktiven Dialogen gewählt, die innerhalb einer Woche stattgefunden haben sollen. Einer der Teilnehmer, nämlich Dion, der allerdings die meiste Zeit schweigt und hinter dem sich Berkeley selbst verbirgt, berichtet über das gesamte Symposion seinem Freund Theages⁴. Dion war Gast bei Euphranor, einem Landwirt und Philosophen. Als dessen Nachbar und Freund Crito hörte,

³ Gotthard Victor Lechler: Geschichte des englischen Deismus. Tübingen 1841. Nachdruck mit einem Vorwort von Günter Gawlick. Hildesheim 1965.

⁴ Der Name ist vielleicht nicht nur in Anknüpfung an Platon gewählt, sondern möglicherweise auch als sprechender Name, denn „*theaomai*“ bedeutet schauen oder bedenken.

daß sie gerne Genaueres über die Freidenker erfahren möchten, arrangierte er im Hain bei seinem Haus das wochenlange Religionsgespräch, zu dem er noch zwei ihm bekannte Freidenker, Alciphron und Lysicles, einlädt. Diese kommen von der Stadt aus der sogenannten besseren Gesellschaft und haben viel von Europa gesehen. Ihr Leben steht in einem gewissen Gegensatz zum einfachen Landleben Euphranors, obwohl dieser eine gut ausgestattete Bibliothek besitzt. So stehen sich durch die Exposition die zügellose Zivilisation in ihrer Künstlichkeit und mit ihren Gefahren auf der einen Seite und die schlichte, aber kultivierte Natur auf der anderen einander gegenüber. Die Namen der Figuren und einige Züge der Szenerie sind antik und erinnern an Platons Dialoge, doch der Gesprächsinhalt hat so viele Bezüge zum 18. Jahrhundert, daß für den Leser eine eigenartige Mischung der Eindrücke entsteht. Offensichtlich sind die Namen oft als etymologische Indizien gewählt. Daher heißt es z.B., daß Lysicles („Analyse“) und Crito („Kritik“) miteinander verwandt sind (Erster Dialog, § 1). Bei näherer Betrachtung werden so zwar zahlreiche Einzelheiten der Komposition deutlich, doch warnt Berkeley ausdrücklich davor, den festgefügtten Komplex seines Werkes durch eine Entschlüsselung auflösen zu wollen.⁵ Die personellen und argumentativen Anspielungen durchdringen sich doch stark, so daß z.B. der vorwiegend auf Shaftesbury bezogene Dritte Dialog in mancher Hinsicht auch gegen Hutchesons Lehre von einem spezifischen Sinn für Schönheit und einem für Moralität gerichtet zu sein scheint.⁶

Die Komplexität der Darstellung beruht u.a. darauf, daß durch die einzelnen fiktiven Gestalten mehrere Bezüge gleichzeitig angesprochen werden: 1) der sprechende Name, 2) ein antiker Denker mit diesem Namen, 3) eine dahinter versteckte Person des 18. Jahrhunderts, 4) eine typische Haltung oder Denkweise, die diese verschiedenen Aspekte verbindet.

⁵ S. 8 (Vorrede des Verfassers). — Es ist trotzdem bedauerlich, daß an manchen Stellen dieses Werkes immer noch sichere Quellenbelege und Deutungen der Anspielungen fehlen.

⁶ J. O. Urmson: Berkeley on Beauty. In: Foster, John / Robinson, Howard (eds.), *Essays on Berkeley*. Oxford 1985, 227-232.

Erster Dialog: Zunächst wird ein Bild von den Freidenkern, ihren Ansichten sowie ihrer Entstehung entworfen und die gemeinsame Diskussionsbasis der Gesprächspartner festgestellt. Demgemäß kämpfen beide gegen bloße Vorurteile und streben nach begründeter Wahrheit. Moralische Maximen werden nur dann akzeptiert, wenn sie dem allgemeinen menschlichen Glück dienen.

Gegen die Deisten werden einige Vorwürfe erhoben: Sie verwischen den Unterschied zwischen Mensch und Tier, indem sie beide nur als Automaten verstehen. Sie untergraben die Bedeutung von Moral, Verantwortung und Solidarität und gefährden damit das Leben in der Gesellschaft (§§ 12 u. 13). Die Bezeichnung „Deisten“ ist irreführend, da sie tatsächlich gar nicht an Gott glauben. Ironischerweise beruft sich Alciphron in seiner Antwort auf die alte, bei Francis Bacon überlieferte und auch von Berkeley in den „Principles“ benutzte Formel, man müsse wie die Gelehrten denken, aber wie die einfachen Leute reden. Nicht Autoritäten, sondern der Vernunft müsse man folgen. Alciphron sucht hinter allen Vorurteilen den reinen, ursprünglichen Naturzustand – eher im Sinne von Hobbes als dem von Rousseau. Die Menschen seien zwar von Natur aus verschieden und es gebe auch Meinungsverschiedenheiten, dennoch seien Vernunft und Wahrheit interkulturell und über die Zeiten hinweg gleich (§ 15). Die Vertreter Berkeleys halten ihm entgegen: Der Mensch ist nicht nur ein animalisches Wesen und Teil des Natursystems, sondern auch ein Wesen, das moralisch verantwortlich ist. Die Naturordnung enthält noch keine moralische Ordnung, sondern kann nur als Muster eines geordneten moralischen Systems dienen (§ 16). So wie es in der Natur nicht um das Wohl des einzelnen Lebewesens geht, sondern um das Wohl des Ganzen, so ist auch nicht das Glück des Einzelnen, sondern nur das allgemeine Wohl der Menschheit ein adäquater Maßstab für die ethische Beurteilung.

Zweiter Dialog: Die im ersten Dialog aufgestellte These über das Verhältnis zwischen dem allgemeinen Wohl und dem Handeln des Einzelnen wird anhand von Mandevilles Lehre, daß das private Fehlverhalten für das allgemeine Wohl nützlich sei, überprüft. Als Beispiele dienen der Alkoholismus, das Glücksspiel und die Prostitution (§ 2). Das Gemeinwohl besteht nicht im materiellen

Reichtum eines Volkes und das Laster des Einzelnen verschafft nicht einmal diesem ein dauerhaftes Glück (§ 10). Laster und Luxus sind nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für ein Volk schädlich, wobei dem 18. Jahrhundert entsprechend in der Minderung der Bevölkerungszahl ein Schaden gesehen wird (§ 12). Die moralischen Qualitäten eines Menschen entsprechen dem Gesundheitszustand seiner Seele (§ 12 u. Dritter Dialog, § 16). Der Hingabe an die Sinnesfreude und ihrer angeblichen Natürlichkeit wird entgegengehalten, daß die Natur des Menschen in seiner Vernunft liegt und diese einen höheren Rang hat als Sinnlichkeit und Einbildungskraft (§§ 14 u. 15). Wer sich dem Laster hingibt, denkt zu kurzfristig, denn er wird von Reue heimgesucht (§§ 16-18). Bei einer Aufrechnung von Freuden und Leiden zeigt sich die Schwäche der Freidenker (§ 24). Von beiden Seiten wird Freiheit gefordert: Die Deisten fordern Freiheit von der kirchlichen Autorität, die Vertreter Berkeleys Freiheit für die Religion (§ 21). Die Emanzipations- und Freiheitseuphorie wird durch den Hinweis auf die Dialektik der Freiheit in Frage gestellt, denn allzu große Toleranz könnte ein Religionsvakuum erzeugen und zur Vorherrschaft einer unduldsamen religiösen Macht führen. Insofern sind die Freidenker Gehilfen des Papsttums. Ein Freiheitsfanatismus ist abzulehnen (§ 24 u. 26).

Dritter Dialog: Der Versuch, die Moral auf das Ehrgefühl zu gründen, wird zurückgewiesen. Alciphron behauptet im Sinne Shaftesburys — der hier unter dem Namen „Cratylus“ erwähnt wird —, die Grundlage der Ethik sei die natürliche Idee von der Schönheit der Tugend, die mit einem inneren moralischen Sinnesvermögen (moral sense) erfaßt werde (§§ 3-5). Die Vertreter Berkeleys setzen der Unsicherheit des bloßen Gefühls oder moralischen Sinns die Sicherheit von Vernunft und Urteilskraft entgegen (§ 5). Außerdem kann Schönheit nur durch Erkenntnis von Zweckmäßigkeit, also mit Hilfe der Urteilskraft, erfaßt werden, was ausführlich am Beispiel der Architektur gezeigt wird (§ 9). Moralische Schönheit kann ihren Grund nur in einer Zweckordnung haben, sie beruht daher nicht auf dem Geschmack oder einem Sinnesvermögen, sondern auf Vernunft und Rationalität (§ 10). Die Versuche der Stoiker, die Moralität auf einen moral sense und die Schönheit der

Tugend zu gründen, müssen also scheitern (§ 14). Die Relativität des Geschmacks und des Sinns für moralische Schönheit wird in Analogie gesetzt zur Standpunktrelativität in astronomischen Systemen. Tugend ist ebenso wenig wie Wahrheit ein Gegenstand für Mehrheitsentscheidungen (Vgl. Vierter Dialog, § 1) und Gelächter ist kein triftiges Argument. Allerdings bleibt fraglich, ob es schädliche und daher geheimzuhaltende Wahrheiten geben könnte. Ein Wahrheitsfanatismus ist abzulehnen (§§ 15 u. 16).

Vierter Dialog : Der Vierte Dialog ist dem Beweis der Existenz Gottes gewidmet, wobei Alciphron die bloße Berufung auf Autoritäten ebenso zurückweist wie die hergebrachten Beweisversuche (ontologisch aus dem Begriff Gottes, kosmologisch aus dem Gedanken an eine erste Ursache des Kosmos, physico-theologisch aus der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur). Die Vertreter Berkeleys argumentieren, daß sich die Schönheit (Symmetrie) oder der Nutzen der Welt nicht beurteilen lasse, da sie ein unendliches Gesamtsystem darstellt. Auf der anderen Seite kann ebenso wenig aus dem Unglück der guten Menschen gegen die Existenz Gottes argumentiert werden, weil jenseitige Freuden diesseitige Leiden bei weitem kompensieren könnten (§ 2). Die Existenz Gottes soll auf die gleiche Weise bewiesen werden, wie man die Existenz von Dingen beweist, die man nicht unmittelbar wahrnehmen kann. Evidenz von der Existenz denkender Individuen haben wir nur aufgrund von Zeichen (Indizien), nämlich durch die von jenen Individuen ausgeführten Handlungen oder Bewegungen, die wir wahrnehmen. Wir haben *a fortiori* auch Gewißheit von der Existenz eines sich im Weltsystem zeigenden absichtlich und zweckmäßig wirkenden Agens. Das triftigste Indiz bei der Wahrnehmung anderer geistbegabter Individuen ist der Gebrauch solcher sprachlichen Zeichen, die keine Ähnlichkeit mit dem Bezeichneten haben (§ 7). Derartige Bedingungen sind z.B. auch bei der visuellen Wahrnehmung erfüllt, denn das visuelle Bild muß keine Ähnlichkeit mit dem gesehenen tastbaren Gegenstand haben. Die Verknüpfung von visuellen Zeichen mit haptischen Gegenständen kommt, wie Berkeley vor allem in seiner „Theorie des Sehens“ gezeigt hat, nur durch Erfahrung und Gewohnheit zustande (§§ 8-12). Wir sehen Gott

ebenso wie andere Menschen mit unseren leiblichen Augen (§ 14). Die visuelle Sprache beweist die Existenz eines Schöpfers und eines Lenkers der Welt. Die Vorstellungen von einem teilnahmslosen Gott (Epikur), einem materiellen (Hobbes) oder einem pantheistischen (Spinoza) werden abgelehnt (§ 16). Besonders ausführlich wird die Theologie der bloßen Analogie kritisiert, nach der wir die Existenz und die Attribute, die wir weltlichen Dingen zuschreiben, Gott nur in uneigentlicher, analoger Weise zuschreiben können. Die Geschichte dieser theologischen Lehre wird von den Kirchenvätern bis in die Neuzeit verfolgt (§§ 19-21) und zurückgewiesen, denn Gott ist im eigentlichen Wortsinne intelligent, weise und klug (§ 22). Das Theodizee-Problem wird durch den Hinweis auf die eigenen Mängel der Menschen beantwortet (§ 23). Selbst wenn man die Existenz eines solchen Gottes, wie ihn die christliche Religion lehrt, zugibt, bleibt die Frage, ob die Verehrung dieses Gottes einen Nutzen bringt oder Segen stiftet.

Fünfter Dialog: Da die Freidenker nicht ihrer eigenen Vernunft folgen, werden sie den Fuchsjägern oder einer Hundemeute verglichen (§ 1). Ausgehend von den Zugeständnissen, daß Tugend das allgemeine und besondere Wohl der Menschheit fördere (Zweiter Dialog), daß die Schönheit der Tugend nicht ausreiche, um zu einem guten Leben zu führen (Dritter Dialog), und daß der Glaube an einen Gott nützlich sei (Vierter Dialog), wird die Frage erörtert, ob Gott auf christliche Weise verehrt werden sollte, und ob eine Verknüpfung von Religion und Staat wünschenswert sei (§ 2). Religionen sind nach ihrer Wirkung zu beurteilen (§ 7) und demgemäß werden andere Religionen (z.B. die der Druiden) als grausam zurückgewiesen. Die Wohltätigkeit gilt als Hauptmerkmal des Christentums (§§ 3 u. 4). Das Glück der Christen liegt nicht in der hiesigen Welt, deren Nutzung ihnen gestattet und deren Mißbrauch ihnen untersagt ist, sondern hängt von der Hoffnung auf das Jenseits ab (§ 5). Die übliche Kritik an der Schlechtigkeit von Geistlichen wird als irrelevant abgetan. Die natürliche oder vernünftige Religion ist zwar nicht zu verachten, aber ihre Wirkung ist bei den meisten Menschen schwächer als die der Offenbarung (§ 9). Ein Vergleich mit anderen Religionen, insbesondere ein Blick

auf die griechische und römische Antike, zeigt die veredelnde Wirkung des Christentums (§§ 10-14). Shaftesburys Kritik am Sprachstil der Geistlichen und Theologieprofessoren wird ihm anhand eines Zitats aus seinen eigenen Schriften zurückgegeben (§§ 21-22). Auch die — im 18. Jahrhundert besonders hoch bewertete — Kenntnis der Antike, insbesondere die Renaissance der Wissenschaften in der Neuzeit mit ihrer Förderung der Logik ohne abstrakte scholastische Spitzfindigkeit muß als eine Wirkung der christlichen Religion gelten (§§ 23 u. 25). Die christliche Religion ist die einzige, die alle Vorzüge der natürlichen Religion enthält. Die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis sowie die Nachahmung der Gottheit und die Teilhabe an ihr zeichnen den Menschen gegenüber dem Tier aus. Die Deisten sind scheinheilig, denn sie tun nur so, als ob sie eine Religion akzeptierten (§§ 27-29). Die Kirchensteuer wird umständlich verteidigt (§ 31). In einem Exkurs (§§ 32-34) wird die Diskussionsgrundlage noch einmal problematisiert. Spinozas Feststellung, daß jede Definition eine ausgrenzende Wirkung hat, wird am Beispiel der aristotelischen Definition des Menschen als gesellschaftlichem Wesen erläutert und auf ironische Weise eine anthropologische Klassifikation der Freidenker dargestellt: 1) Die Fische (sinnliche Menschen) schwimmen im Vergnügen, 2) die Vierfüßler (Alltagmenschen) sind trockene griesgrämige Habgierige, 3) die Vögel (Schwärmer, Projektenmacher, Philosophen) schweben in den Wolken. Dem Freiheitsfanatismus der Freidenker wird die Unterscheidung zwischen zügelloser und gesetzlicher, vernünftiger Freiheit entgegengehalten (§ 35). Der Nutzen der christlichen Religion wird zugestanden. Wenigstens sollte man sie provisorisch beibehalten, bis man eine bessere findet. Immerhin bleiben Einwände gegen einzelne Dogmen.

Sechster Dialog: Gegen einzelne Dogmen der christlichen Offenbarungsreligion werden Einwände erhoben, die dann widerlegt werden. Zunächst werden Einwände gegen die Form und Herkunft der Heiligen Schrift behandelt (§§ 2-9), dann solche gegen ihre Inhalte (§§ 10-32). Nachdem das Problem der Textüberlieferung sowie ihrer Sicherheit erörtert wurde (§§ 3-5), werden das Problem der göttlichen Inspiration des Textes, die Unvollkommenheiten des biblischen Sprachstils und die durch Wort-für-Wort-

Übersetzungen entstandenen unsinnigen biblischen Wendungen diskutiert (§§ 6-7). Der Einwand, daß doch Gottes Wort ohne Kommentar verständlich sein müßte, wird durch das Argument entkräftet, daß die Absicht eines Autors darüber entscheide, ob eine Rede klar und deutlich sei (§ 8). Inspiration wird mit Blick auf Genies für möglich erklärt (§ 9). Der Einwand, daß im wörtlichen Sinne nur der Dampf oder der Wind „inspirieren“ könne, wird erwidert durch den Hinweis auf den metaphorischen Gebrauch von anderen Ausdrücken (z.B. „Diskurs“). Allerdings gelte es, zwischen wahrer Inspiration und krankhaftem Wahn zu unterscheiden.

Der beschränkte menschliche Verstand mag manches in der Bibel für unerklärlich oder unsinnig halten, obwohl er nicht beurteilen kann, ob es nicht doch zu Gott paßt. Die Auferstehung der Toten kann in Analogie zur beobachteten Erneuerung der Natur verstanden werden und Erscheinungen von Göttern gibt es auch in vorchristlichen Religionen (§§ 10-12). Götterfurcht entsteht auf natürliche Weise aus Schuld und beruht nicht auf einer List der Priester. Der Versuch einer naturwissenschaftlichen Erklärung des Menschen scheitert an der Seele, denn sie läßt sich nicht als natürliche Instanz deuten (§ 13-14). Gottes Weisheit erscheint uns als Torheit, weil wir nicht das Ganze überblicken (§§ 15-17). Der Streit um die biblisch-historische Chronologie wird breit ausgeführt, er ist aber irrelevant. Es ist auch nicht nötig, alle Bibelstellen zu erklären (§§ 20-22). Naturhistorische Befunde bestätigen, die biblische Aussage, daß die Welt einen Anfang habe, während die Berichte der wichtigsten Christengegner (Celsus, Julian, Porphyry) entkräftet werden können (§§ 23-25). Spinozas bloß allegorische Deutung der Auferstehung Christi wird abgelehnt (§ 31). Bloßer Spott über das Christentum genügt nicht, denn es kommt darauf an, „das Ganze zu betrachten“. Ungläubigkeit entspringt eher der Unwissenheit als der Wissenschaft (§ 32).

Siebenter Dialog: Der Vorwurf, daß die Religion auf leeren Worten beruhe, führt zu einer langen sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Ausführung Alciphrons (§§ 1-4). Darauf antwortet Euphranor mit Berkeleys Sprachphilosophie: Es gibt

Worte, die besondere Vorstellungen unbestimmter Anzahl vertreten. In diesem repräsentativen Sinne gibt es allgemeine, aber keine abstrakt allgemeine Vorstellungen (§§ 5-7). Außerdem hat Sprache nicht nur eine Beschreibungsfunktion, sondern kann auch eine Appellationsfunktion haben. Worte können daher Bedeutung haben, ohne für Vorstellungen zu stehen (§ 8). Wörter wie „Gnade“, „Dreieinigkeit“ und „Erbsünde“ bezeichnen nicht abstrakte Vorstellungen, sondern haben einen praktischen Nutzen, weil sie förderungswürdige Gefühle, Gewohnheiten und Handlungen bewirken und zwar in stärkerem Maße als die abstrakte Schönheit der Tugend, auf die sich Shaftesbury beruft (§§ 9-13). Außerdem wird ein Tu-quoque-Argument angewendet: Auch die von den Freidenkern verwendeten Wörter „Kraft“, „Schicksal“ und „Zufall“ beziehen sich nicht auf bestimmte Vorstellungen. Ein langer Exkurs behandelt den Zeichengebrauch in Wissenschaft und Religion (§§ 14-18), denn Wissenschaft und Religion benötigen allgemeine Regeln, und Allgemeines läßt sich nur mit Hilfe von Zeichen darstellen. Darüber hinaus dienen Metaphern und Gleichnisse als Stützen für den Geist (§ 16). Die Tu-quoque-Argumentationsweise läßt sich auch auf die Begründungsprobleme in der Wissenschaft, insbesondere der Mathematik (Indivisibilia, Infinitesimalien, Kontingenzwinkel), anwenden. Es folgen handlungstheoretische Einwände. Dem von den Freidenkern aufgrund ihres naturalistischen Determinismus erhobenen Einwand, daß der Mensch ein natürlicher Automat sei und daher nicht nach Verdienst und Verfehlung beurteilt werden dürfe, wird entgegengehalten, daß die physische und die psychische Aktivität zu unterscheiden sind. Und auf den Einwand, daß der Wille durch die Urteilskraft bestimmt sei oder doch die Willensfreiheit mit Gottes Vorherwissen unverträglich sei, lautet die Erwiderung, daß der Mensch sich doch seiner Freiheit bewußt und damit auch für sein Handeln verantwortlich ist. Jedenfalls kann er als frei gedacht werden. Die Frage, ob er wollen kann, was er will, ist keine sinnvolle philosophische Frage (§§ 19-24). Die Freidenker entziehen sich der Argumentation durch Spott und allgemeine Skepsis. Da sie als Skeptiker aber alles bezweifeln, bleibt auch die ihnen entgegengesetzte Auffassung möglich (§§ 27-28). Die Ablehnung Spinozas samt der voreiligen Skeptiker bildet das Ende

des Gesprächs verbunden mit dem Vorschlag, die Denkfähigkeit in einer besonderen Schule für „vernünftige“ Freidenker zu fördern (§§ 32-34).

Oft ist der hervorragend gute Sprachstil Berkeleys gelobt worden. Auch Jessop schließt sich diesem seit dem 18. Jahrhundert immer wieder erhobenen Lob an.⁷ Berkeleys Diktion ist klar und schlicht, selbst dort, wo er komplizierte philosophische oder theologische Probleme behandelt. Beim *Alciphron* kommt ebenso wie später bei der *Siris* hinzu, daß er in diesen Werken eine Fülle an Detailkenntnissen sehr verschiedener Art in umfassenden Synthesen komponiert. Diese große Struktur wird durch das von Berkeley beigefügte Inhaltsverzeichnis eher verdeckt als deutlich hervorgehoben. Der in der Mitte stehende Vierte Dialog enthält mit dem Gottesbeweis aus der Wahrnehmungslehre einen gewissen Höhepunkt des Werkes. Die beiden vorangehenden Dialoge liefern den Angriff auf die Morallehren der Deisten Mandeville und Shaftesbury, die beiden folgenden Dialoge V und VI eine Verteidigung des Christentums gegen die deistische Theologie- und Kirchenkritik, wobei sich der fünfte Dialog auf die Vergleiche des Christentums mit anderen Religionen bezieht, während sich der Sechste Dialog speziellen problematischen christlichen Dogmen widmet. Zu diesem ganzen Komplex liefert der Erste Dialog die Exposition der fiktiven Gesprächssituation und eine Einführung in die Problemlage. Der Siebente Dialog bildet einen krönenden Abschluß, in dem das Christentum, in dessen Zentrum die Lehren von der Willensfreiheit und der Gnade stehen, gegen die Naturwissenschaften und die Mathematik mit der von ihnen unterstützten Denkweise der kausalen Determiniertheit verteidigt wird. Dieser letzte Dialog macht noch einmal die das gesamte Werk durchziehende Strategie deutlich: Die Freidenker sollen durch den Beweis, daß ihre Argumente und Begründungen auch nicht besser sind als die der Religionsverteidiger, in ihre Schranken gewiesen werden. Diese Strategie wendet Berkeley auch in seinem nur zwei Jahre später erschienenen *Analyst* und in der durch ihn ausgelösten grundlagentheoretischen Kontroverse an, um die zu seiner Zeit wachsende

⁷ In: George Berkeley, *Works*, III, p. 2f.

Überschätzung der exakten Wissenschaften zu untergraben.⁸ Berkeley richtet dabei seinen Angriff auf die Gebiete, in denen die exakten Wissenschaftler der Theologie sozusagen besonders nahekommen und die gleichzeitig damals noch völlig unzureichend begründet waren, nämlich die Differential- und Integralrechnung (Infinitesimalrechnung, Fluxionsrechnung). Die Analyst-Kontroverse ist also schon im *Alciphron* (Siebenter Dialog, § 18) angelegt, wenn man nicht sogar bis zu den *Prinzipien der menschlichen Erkenntnis* zurückgehen will.

4. Berkeley's Gegner und die Wirkungsgeschichte des *Alciphron*

Als Berkeley seinen *Alciphron* und wenig später seinen *Analyst* ausdrücklich gegen die „Freidenker“ richtete, brauchte er deren wichtigste Repräsentanten nicht mehr namentlich zu erwähnen, sie waren bekannt. Da war an erster Stelle John Toland, der mit seinem Buch *Christianity not Mysterious* (1696) die Überzeugung vertreten hatte, daß der Vernunftgebrauch in religiösen Angelegenheiten nötig sei, weil die Vernunft zum Wesen des Menschen gehöre. Gott könne keinen unvernünftigen Glauben vom Menschen verlangen. Daran nahm Berkeley auch keinen Anstoß, doch mißbilligte er, daß Toland darüber hinaus lehrte, der christliche Glaube enthalte auch nichts Übervernünftiges. Ähnliches lehrte Matthew Tindal in seinem 1730 erschienenen Buch *Christianity as Old as the Creation*, worin er sich für die rationale, natürliche Religion einsetzte, die aber schon von der Schöpfung an bestanden habe, so daß eine Offenbarung in Jesus nicht mehr nötig gewesen sei. Es ist auffällig, daß Berkeley diesen beiden wichtigen Gegnern keine eigenen Dialoge widmet, wie er es mit Mandeville und Shaftesbury tut. Auch der dritte große Gegner Anthony Collins wird nur indirekt herangezogen,

⁸ Zur Analyst-Kontroverse: George Berkeley, Schriften über die Grundlagen der Mathematik und Physik, hrsg. v. W. Bredert, Frankfurt a. M. 1969, 1985.

vor allem in der Vorrede sowie dem Ersten, Vierten und Siebenten Dialog. Collins hatte in mehreren Veröffentlichungen die Auffassung vertreten, daß alle Religionen abzulehnen seien, weil sie einander widersprechen, daß es keine Willensfreiheit gebe, und daß die biblischen Wunderlehren nur allegorisch zu verstehen seien.⁹ Berkeley hielt Collins für einen Atheisten und sah ihn offenbar als geistigen Nachkommen des von der Kirche bekämpften Dreigestirns Epikur, Hobbes und Spinoza. All diese Gegner Berkeleys werden kurz vorm Ende des *Alciphron* (Siebenter Dialog, § 26) noch einmal aufgezählt, wenn es heißt, daß sich der kluge Leser bezüglich eines Verfassers zu fragen habe, ob er „Atheist, Deist oder Polytheist, Stoiker oder Epikuräer, Skeptiker oder Dogmatiker, Ungläubiger oder Schwärmer“ sei. Und so setzt Berkeley vor den Schluß noch eine deutliche Spinoza-Kritik (§ 29), bevor das ganze Werk mit einer erneuten Berufung auf Platon und Aristoteles endet (§ 34).

Die heftige und ausführliche Auseinandersetzung Berkeleys mit den Freidenkern setzt sich in seinen großen Schriften, dem *Alciphron* und dem *Analyst* nur fort. Bereits in seiner frühen Londoner Zeit hatte er, provoziert durch Collins *Discourse* von 1713 versucht, die Freidenker in ihre Schranken zu weisen, indem er in der neu gegründeten Zeitschrift *The Guardian* innerhalb eines halben Jahres eine Fülle von Aufsätzen gegen die Freidenker schrieb. Auch dort stritt er, wie dann am Ende im *Alciphron*, mit der Vernunft und zu ihren Gunsten gegen die rationalistischen Bemühungen der Freidenker. Der Streit zwischen Berkeley und seinen Gegnern, läßt sich also mit dem Gegensatz von Glaube und Vernunft nur unangemessen beschreiben, denn beide Seiten beriefen sich auf die Vernunft.

⁹ Anthony Collins: *An Essay concerning Reason*. London 1707. Ders.: *A Vindication of the Divine Attributes*. London 1710. Ders.: *Discourse of Free-Thinking, Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect Call'd Free-Thinkers*. London 1713. Ders.: *A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*. London 1717 (Abgedruckt in: J. O'Higgins (Ed.): *Determinism and Freewill*. Den Haag 1976).

Der von Berkeley anonym publizierte *Alciphron* erregte Aufsehen in der britischen Öffentlichkeit. Wie sein Freund, Lord Percival, berichtete, wurde das Buch auch bei Hofe diskutiert. Die Königin bezog es in die Gespräche ihres Salons mit ein. Das viel beachtete Werk dürfte auch dazu beigetragen haben, daß Berkeley 1734 Bischof von Cloyne wurde. Verständlicherweise kam es zu Erwiderungen von den im Werk kritisierten Personen. Berkeley hatte durch seinen *Alciphron* Kritik von zwei Seiten herausgefordert, nämlich einerseits von der bei ihm sehr weit gefaßten Gruppe der Freidenker, andererseits von der Geistlichkeit allzu orthodoxer Ausrichtung.

Mandeville publizierte *A Letter to Dion* (London 1732). Die Anrede bezieht sich auf Berkeleys eigenen Decknamen in den Dialogen des *Alciphron*. Mandeville wirft Berkeley vor, die *Bienenfabel* wohl nicht gelesen zu haben, denn die Meinungen von Alciphron und Lysicles seien bloße Zerrbilder von Freidenkern und hätten mit Mandevilles Buch nichts zu tun. Dessen Ziel sei es gewesen, zu zeigen, daß das Gesamtwohl und das Wohl des einzelnen Menschen nicht kompatibel sein müssen. Mandeville deutet sein Buch mit der moralisch-ökonomischen Formel „Private Vices, Public Benefits“, die er erneut durch Beispiele zu stützen versucht, in Richtung auf eine Theodizee und kommt auch in der Formulierung der Sprache der Theodizeen des 18. Jahrhunderts nahe: „Es sind törichte Leute, die sich einbilden, das Gute des Ganzen sei konsistent mit dem Guten jedes Individuums; ...“¹⁰ Die von Berkeley im *Alciphron* (Fünfter Dialog) vorgetragene Überzeugung von der moralischen Überlegenheit des Christentums über andere Religionen wird von Mandeville allgemein in Zweifel gezogen. Er wirft den Christen und insbesondere den Geistlichen Scheinheiligkeit vor. Es komme ihnen mehr auf den Namen als auf die Sache selbst an. In der Auseinandersetzung zwischen Berkeley und Mandeville geht es um die grundsätzliche anthropologische Frage nach dem Wesen des Menschen, aber auch um die nach der Verknüpfung der Wirtschaftspolitik mit moralischen Prinzipien, also

¹⁰ „They are silly People who imagine, that the Good of the Whole is consistent with the Good of every Individual; ...“ p. 49.

um eine Frage, die nach wie vor aktuell ist, denn zur Debatte stehen das Verhältnis der Prosperität zum moralisch verwerflichen Verhalten und die zugehörigen Auswirkungen auf das Wohlergehen der Menschen. Moralischer Rigorismus und gesellschaftlicher Wohlstand werden von Mandeville scharf gegeneinander gestellt. Es bleibt die provozierende Frage, ob wir bei moralischen Anforderungen im Makro- und Mikrobereich entgegengesetzten Prinzipien folgen dürfen oder gar sollen. Daß Mandevilles Satire vor allem eine gesellschaftskritische Absicht hatte, wurde von Berkeley erkannt. Auf Mandevilles *Letter* schrieb Berkeley zwar keine spezielle Antwort, doch in seiner kleinen religionspolitischen Streitschrift *A Discourse addressed to Magistrates* (1738) fügte er eine Passage ein, die gegen Mandeville und Shaftesbury gerichtet ist.

Die dem *Alciphron* ursprünglich angehängte Neuauflage des *Essay toward a New Theory of Vision* rief eine anonyme Erwiderung im *Daily Postboy* (9. September 1732) hervor.¹¹ Der theologisch-apologetische Aspekt tritt darin weitgehend in den Hintergrund. Im Mittelpunkt der Kritik steht Berkeleys Lehre von der grundsätzlichen Heterogenität des visuellen und des haptischen Bereichs sowie die Immaterialismusthese, obwohl sie im Buch selbst wie auch in der Schrift über das Sehen keineswegs im Zentrum stehen. Der unbekannte Autor hält Berkeley die üblichen Argumente einer materialistischen Erkenntnistheorie entgegen, wonach sich die Sinnesobjekte außerhalb des wahrnehmenden Subjektes befinden und die Sinnesempfindungen oder Vorstellungen in ihm. Dabei bleibt allerdings das vor allem im Cartesianismus akute Problem ungeklärt, wie wir denn wissen können, welche internen Vorstellungen auf die externen Objekte zutreffen. Berkeley nahm diesen anonymen Brief, da er weit verbreitet war, zum Anlaß für eine ausführliche Erwiderung und Erweiterung seiner Lehre von den visuellen Eindrücken als einer Sprache Gottes, die uns über Tastbares informiere, wobei wir die Korrelation zwischen beiden Sinnesbereichen nur durch Erfahrung und Analogie erlernen können.

¹¹ Abgedruckt in: George Berkeley, Works, ed. A. A. Luce / T. E. Jessop, vol. I, pp. 277-279. Deutsch in: George Berkeley: Versuch über eine neue Theorie des Sehens, hrsg. v. W. Breidert, Hamburg 1987, S. 97-100.

Während Mandeville und der unbekannte Autor des Briefs im *Daily Postboy* trotz aller inhaltlichen Kritik die sprachliche Qualität des *Alciphron* loben, der auch sonst als ein Stück guter englischer Literatur gilt, stieß sich John Lord Hervey nicht nur an Berkeleys Argumenten, sondern auch an seinem Stil, der unklar und pompös sei. Er schrieb voller Ironie als ein anonymes Geistlicher, der Anstoß an Berkeleys Rationalismus nahm.

Ein mit „Socrates“ unterzeichneter Beitrag in *The London Journal* am 10. und 17. Juni 1732 stammt wahrscheinlich von Bischof Benjamin Hoadley und ist ausschließlich der Verteidigung Shaftesburys gewidmet. Im *Alciphron* werde Shaftesburys Lehre völlig falsch dargestellt, vor allem aber werde der Begriff des „Deisten“ viel zu weit und ungenau verwendet.

Auch die 1734 anonym erschienene kleine ironische Schrift *A Vindication of the Reverend D- B-y from the scandalous imputation of being the author of a late book, intituled Alciphron*¹² ist der Verteidigung Shaftesburys gewidmet. Neuerdings konnte der Pfarrer William Wishart als ihr Autor identifiziert werden.¹³

Berkeley hatte im *Alciphron* nicht nur Deisten angegriffen, sondern im Vierten Dialog auch die beschwichtigende Theologie der Analogie, insbesondere die Lehren von Peter Browne, der bereits in einer Schrift von 1697 dem Deisten John Toland entgegengetreten war und die Verteidigung seiner Theologie 1728 noch verstärkte.¹⁴ Berkeley war Browne, der inzwischen Bischof von Cork war, während seiner Studienzeit am Trinity College in Dublin begegnet und beide teilten viele Ansichten, vor allem in ihrer Aversion gegen allgemeine Abstraktionen, doch hielt Berkeley an einem wörtlichen Bibelverständnis fest und konnte Brownes im Mittelalter verwurzelte Lehre, daß wir Gott nicht eigentlich, sondern nur in Analogien erkennen, nicht akzeptieren. Browne arbeitete

¹² „D- B-y“ bedeutet Dean Berkeley.

¹³ M. A. Stewart: William Wishart, an Early Critic of *Alciphron*. Berkeley Newsletter 6 (1982/83), 5-9.

¹⁴ Peter Browne: A Letter in Answer to ... *Christianity not Mysteries*. Dublin 1697. Ders.: Procedure, Extent and Limits of Human Understanding. London 1728.

in sein schon vorm Erscheinen des *Alciphron* geplantes weiteres Buch eine Erwiderung auf Berkeley ein¹⁵, die Berkeley sehr ernst nahm und auf die er in einem erst in neuerer Zeit identifizierten Brief antwortete.¹⁶

Der *Alciphron* wurde 1732 in *The Present State of the Republic of Letters* rezensiert. Er wurde auch noch im selben Jahr in den *Neuen Zeitungen von Gelehrten Sachen* (Leipzig) als Titel — allerdings mit deutschem Untertitel — angezeigt, aber dort erst im darauf folgenden Jahr besprochen, ohne daß dies eine Wirkung gehabt zu haben scheint. 1733 erschien der *Letter to the Authors of Divine Analogy* [Peter Browne] and the *Minute Philosophers* [Berkeley] in Dublin, worin Philip Skeleton den Versuch unternimmt, diese beiden Theologen trotz ihrer unterschiedlichen Meinungen doch einander anzunähern. Eine weitere deutsche Rezension erschien ein Jahr später. Der Weimarer Hofprediger Johann Christoph Colerus besprach die französische Übersetzung des *Alciphron* (1734). Offenbar kannte er den Namen des Autors nicht, lobt aber das Buch sehr: „Dies schöne Werck kan mit Recht etwas vollkommenes in seiner Art heißen.“ Colerus freut sich, daß hier die „gefährlichen Meinungen“ Spinozas und der Freidenker, Deisten und Naturalisten mit wirksamen Waffen bekämpft werden. Im *Alciphron* finde man „Verstand, Gelehrsamkeit, Lebhaftigkeit des Geistes“ und überzeugende Gründe „zur Verteidigung der Wahrheit, Tugend und Religion“. Das ganze Buch sei so schön, daß es verdiente mehr als einmal gelesen zu werden. Deutsche, die Verstand, Tugend und Religion lieben, würden es bewundern, wenn sie es in ihrer eigenen Sprache lesen könnten. Auch die beigegefügte *Neue Theorie des Sehens* wird, allerdings ohne sie näher zu betrachten, in die allgemeine Bewunderung einbezogen. Der Autor habe „besondere Gedancken von dem Licht und Farben, die von einem

¹⁵ Peter Browne: *Things Divine and Supernatural Conceived by Analogy with Things Natural and Human*. London 1733.

¹⁶ Er erschien zunächst im *Dublin Literary Journal* und wurde von J.-P. Pittion, A. A. Luce und D. Berman als Brief Berkeleys identifiziert und wieder abgedruckt in *Mind* 311 (1969, pp. 375-392. Dazu auch J. O'Higgins (1976).

scharfen Nachsinnen zeugen.“ Diese wahrnehmungstheoretischen Lehren werden von Colerus nicht besprochen, „obgleich eine große Wissenschaft [= Kenntnis] sowohl in der Philosophie überhaupt, als insonderheit in der Optic, daraus hervorleuchtet.“ Trotz dieses Lobes der Gelehrsamkeit gilt für Colerus die Predigt wohl mehr als das Argument. Seine Besprechung bleibt doch sehr oberflächlich. Tiefergehende Auseinandersetzungen mit Berkeleys *Alciphron* findet man bei Francis Hutcheson, der auf die in Dialog III vertretene Theorie der Schönheit antwortete.¹⁷

Insgesamt wurde der *Alciphron* von Anfang an sehr unterschiedlich beurteilt. Arend Kulenkampff sieht im Anschluß an J. St. Mill im *Alciphron* das „unbedeutendste“ Buch Berkeleys.¹⁸ T. E. Jessop rückte die theologischen Themen in den Vordergrund und meinte, der *Alciphron* sei überhaupt kein philosophisches Werk.¹⁹ David Berman hält es dagegen unter mehreren Aspekten für wichtig²⁰: 1) Der *Alciphron* liefert umfangreiches Material für die Interpretation früherer Werke Berkeleys. 2) Er enthält insbesondere eine Fortsetzung der in der Einleitung zu den *Principles* ausbreiteten Sprach- und Bedeutungslehre. 3) Er enthält die Anwendung dieser Bedeutungslehre auf die Lehre der religiösen Dogmen. 4) Er modifiziert Berkeleys frühere Sprachtheorie und erklärt, daß nicht alle Zeichen sprachliche Zeichen sind. 5) Er erweitert die Berkeleysche Erkenntnistheorie um den Bereich der Begriffe (notions), welche Korrektur Berkeley dann in die zweite Auflage seiner *Principles* (1734) aufnimmt. 6) Der *Alciphron* enthält Berkeleys ausführlichste Diskussion über das Problem der Willensfreiheit.

Im Laufe des 18. Jahrhunderts verschob sich das Interesse an Berkeley mehr und mehr von der Theorie des Sehens und seiner Religionsphilosophie auf die Erkenntnistheorie. Damit verminderte sich auch das Interesse am *Alciphron* zugunsten der *Principles of Human*

¹⁷ Francis Hutcheson: *Inquiry into the Origin of the Ideas of Beauty and Virtue*, 4th ed. London 1738.

¹⁸ Arend Kulenkampff. George Berkeley. München 1987, S. 26.

¹⁹ In: G. Berkeley: *Works*, III, p. 12 f.

²⁰ In: David Berman (Ed.): *Alciphron in focus*. London / New York 1993, pp. 7-9.

Knowledge. Abgesehen davon, daß in jüngster Zeit Berkeley wieder mehr im Rahmen der Wahrnehmungslehre Erwähnung findet, rückten durch die zunehmende Bedeutung der Sprachphilosophie im 20. Jahrhundert vor allem seine sprachphilosophischen Aussagen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Mit Bezug auf Wittgenstein erkannte man, daß es bei Berkeley schon vom *Philosophischen Tagebuch* (*Philosophical Commentaries*, Nr. 592) an und besonders im *Alciphron* (Vierter und Siebenter Dialog) geradezu „moderne“ Äußerungen über die Fundierung der Bedeutung im Sprachgebrauch im Gegensatz zu einer bloßen Abbildungsfunktion der Sprache gibt.²¹ Man mag in diesen Textabschnitten etwas von der Aktualität Berkeleys erkennen, doch besteht die Gefahr, daß man sich mit einer zu starken Betonung dieses Aspekts den Blick auf die zahlreichen anderen im *Alciphron* behandelten oder wenigstens berührten Probleme verstellt, denn die grundsätzlichen Fragen nach der Begründung der Moralität von Handlungen und unserer Verantwortung oder nach dem adäquaten Verhältnis der Rationalität zum Vertrauen in Autorität und Wissenschaft stehen immer noch offen, wie auch die Fragen nach der geeigneten Verfahrensweise bei Glaubensdifferenzen keine endgültige Antworten gefunden haben. So kommt dem *Alciphron* nicht nur eine bedeutende Stelle im Gesamtwerk Berkeleys zu, sondern auch in der Deismusdebatte des 18. Jahrhunderts, darüber hinaus aber liefert er Anstöße zu Reflexionen über zahlreiche philosophische Fragen.

5. Zu der Übersetzung und den Anmerkungen

Luise und Friedrich Raab legten ihrer *Übersetzung*, die hier — von Druckfehlerkorrekturen abgesehen — unverändert wiedergegeben wird, die zweite Londoner Ausgabe von 1732 zugrunde. Sie bezeichnen diese Ausgabe mit „B“ und setzen alle in der mit „A“ be-

²¹ Dazu: Antony Flew: Was Berkeley a precursor of Wittgenstein? In: W. B. Todd (Ed.): *Hume and the Enlightenment*. Edinburgh 1974. Auch in: David Berman (Ed.): *George Berkeley, Alciphron ... in focus*. London and New York 1993, pp. 214-226.